



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Guran, Milton

Da bricolagem da memória á construção da própria imagem entre os agudás do Benim

Afro-Ásia, núm. 28, 2002, pp. 45-76

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002802>

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

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

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

## DA BRICOLAGEM DA MEMÓRIA À CONSTRUÇÃO DA PRÓPRIA IMAGEM ENTRE OS AGUDÁS DO BENIM

*Milton Guran\**



**A**gudá: assim são designados em iorubá, fon ou mina os beninenses que possuem sobrenome de origem portuguesa.<sup>1</sup> Na Nigéria do século

\* Pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos e professor do Instituto de Humanidades da Universidade Cândido Mendes (RJ). Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no XXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, outubro de 2001.

<sup>1</sup> O processo de construção da identidade social agudá no Benim é analisado por mim de forma mais completa no livro *Agudás – os “brasileiros” do Benim*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira/Ed. Gama Filho, 2000. Acerca dos agudás, ver Almeida Prado, “Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey”, *Revue d’Histoire des Colonies*, Tomo XLI (1954), pp. 167-226; Júlio Braga, “Notas sobre o ‘Quartier Brésil’ no Daomé”, *Afro-Ásia*,

passado, todos os católicos eram igualmente chamados de agudás,<sup>2</sup> e no Togo atual, por sua vez, são assim designados também os membros da colônia libanesa, síria ou india.

A palavra agudá vem provavelmente da transformação da palavra “ajuda”, nome português da cidade de Uidá. Esta palavra era muito conhecida da região por causa do forte português de Uidá, chamado de Forte São João Baptista da Ajuda.<sup>3</sup> Construído no final do século XVII<sup>4</sup> e hoje transformado em Museu Histórico, este forte é uma referência maior da presença brasileira no Golfo do Benim, ainda que tenha sido, a rigor, um estabelecimento português. Na verdade, a construção do forte

---

nºs 6-7 (1968) e “Anciens esclaves brésiliens au Dahomey – contribuitions à l’étude de la langue portugaise au Dahomey”, *Études Dahoméennes Nouvelle Série*, 1970; Yêda Pessoa de Castro, “Notícia de uma pesquisa em África”, *Afro-Ásia*, 1 (1965); Alberto da Costa e Silva, *O vício da África e outros vícios*, Lisboa, Ed. João Sá da Costa, 1989 e “O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX”, *Studia*, 52 (1994), pp. 195-220; Manuela Carneiro da Cunha, *Negros estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985; Gilberto Freyre, “Acontece que são baianos”, in: *Bahia e baianos*, Salvador, Fundação das Artes / Emp. Gráfica da Bahia, 1990 [publicado anteriormente in: *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1950]; José Honório Rodrigues, “The influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa”, *Journal of African History*, vol. III, nº 1 (1962), pp. 49-67; David A. Rossi, “The career of Domingos Martinez in Bight of Benin 1833-64”, *Journal of African History*, vol. VI, nº 1 (1965), pp. 79-90; Michael Jerry Turner, “Les Brésiliens – the impact of former brazilian slaves upon Dahomey”, (Tese de Doutorado, Boston, 1975); Pierre Verger, “Influence du Brésil au Golfe du Benin”, *Les Afro-Américains – Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire*, 27 (1953), pp. 11-101, *Flux et reflux de la traite de nègres entre le Golfe du Benin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe. au XIXe. Siècles*, Paris/La Haye, Mouton, 1968 e *Os Libertos*, São Paulo, Corrupio, 1992; Olabiyi B. Yai, “Les ‘agudas’ (afro-brésiliens) du Golfe du Benin – identité, apports, idéologie: essai de réinterprétation”, *Lusotopie*, 1997, pp. 275-284.

<sup>2</sup> Cunha, *Negros estrangeiros*, p. 189.

<sup>3</sup> Paul Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1937, p. 35, apresenta a palavra *agouda* como uma transformação da palavra *fon* ou *huéda* (língua original da cidade de Uidá) *agouram*, que segundo ele designaria os europeus “vaidosos e indolentes”. Esta versão, entretanto, não me parece compatível com outros dados históricos disponíveis e não é retomada por nenhum outro autor, razões pelas quais preferi considerar a explicação corrente até os nossos dias (cf. Braga, “Notas”).

<sup>4</sup> Carlos Eugênio Correia da Silva, tenente da Marinha portuguesa, autor de *Uma viagem ao estabelecimento português de São João Baptista da Ajuda na costa da Mina em 1865*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, afirma que o forte foi construído de março a outubro de 1680, por Bernardino Freire de Andrade, governador de São Tomé e Príncipe, e por Jacintho de Figueiredo Abreu, que haveria de ser o sucessor deste. Esta é a data que consta no verbete relativo ao forte na *Grande Encyclopédia Portuguesa e Brasileira*, Lisboa/Rio de Janeiro, Editorial Encyclopédico, sem data, embora haja autores, como Verger, *Flux et reflux*, p. 132, que considerem datas mais recentes.

foi uma iniciativa dos comerciantes baianos, que pagaram todos os custos, inclusive os de manutenção. Além do que ele se encontrava ligado administrativamente ao vice-rei do Brasil, de onde vinha a maior parte da sua guarnição.<sup>5</sup> Depois da independência do Brasil em 1822, o forte passou a depender do governador da província portuguesa de São Tomé e Príncipe, que encarregou vários chachás de sua administração. Em francês, a língua corrente no Benim, os agudás são chamados e se chamam a si próprios simplesmente de “*brésiliens*”, entre aspas quando por escrito.<sup>6</sup>

Estes antigos escravos eram de origens diversas e, uma vez na África, se organizaram socialmente a partir da experiência de vida adquirida no Brasil, assimilando-se assim aos brasileiros já estabelecidos na região. Os seus descendentes – tanto os dos brasileiros como os dos antigos escravos – são conhecidos até os nossos dias como os “brasileiros” ou ainda, nas línguas locais, como agudás. Não se trata, entretanto, de uma comunidade brasileira como a dita colônia libanesa ou japonesa, por exemplo, que podemos encontrar no Benim como no Brasil, mais ou menos integrada na sociedade onde se abriga.

De certa maneira, ser “brasileiro” no Benin de hoje equivale a ser, por exemplo, fon ou mina. Ou seja, trata-se de uma diferenciação étnica, o que quer dizer que é uma identidade social entre as outras que compõem o estado nacional beninense. De fato, os “brasileiros” do Benim fazem parte destes

grupos humanos que alimentam a crença subjetiva em uma comunidade originária fundada sobre as semelhanças de hábitos ou de costumes, ou dos dois, ou sobre lembranças da colonização ou da migração, de maneira que esta crença se torna importante para a propagação da vida em comunidade – pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não no plano objetivo.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Kátia de Queirós Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 35; Verger, *Flux et reflux*, pp. 140-1.

<sup>6</sup> Atualmente, alguns cientistas sociais beninenses começam a utilizar a expressão *afro-brésiliens* para designar os agudás. Prefiro, no entanto, empregar a expressão já consagrada – “brasileiros” – para não confundir com o adjetivo relativo à cultura africana da diáspora nas Américas e, sobretudo, porque “brasileiros” é o termo êmico utilizado por todas as populações envolvidas, o que representa, em si, um importante fator de afirmação de uma identidade social.

<sup>7</sup> Max Weber, *Economie et Société*, Paris, Pocket/Plon, 1995, v. 2, p. 130.

O Benim atual, que deve a sua configuração aos meandros da geopolítica colonial européia, reúne várias etnias. O país se define como uma

jovem nação constituída de cerca de vinte grupos sócio-culturais que geraram entidades homogêneas do ponto de vista lingüístico e cultural e que são possuidoras de uma base territorial. São estes: – no sudoeste: Adja, Xwatchi, Gen, Xwéda, Xwla; – no sul: Fon, Toli, Toffin; – no sudeste: Gum e Iorubá; no centro: Iorubá, Fon, Mahi; – no norte e nordeste: Botombu, Dendim Fulbe; no noroeste: Betamaribe, Waaba, Yowa.<sup>8</sup>

Verificamos de imediato, pois, que os “brasileiros” não constituem um grupo “sócio-cultural” nos moldes dos demais. Eles não possuem, de fato, nem língua (tendo o uso do português desaparecido por imposição da colonização francesa) nem território próprio. Entretanto, eles possuem um status diferenciado nesta sociedade e são facilmente reconhecidos pelos seus sobrenomes de origem portuguesa, para ficar apenas no que é mais evidente. Infelizmente, não há meios de se saber com precisão quantos são, mas estima-se que eles representem nunca menos de 5% da população total do país, considerando-se, evidentemente, as mulheres que perderam o sobrenome de origem ao se casarem, e seus filhos.

Tendo em vista que estes descendentes de brasileiros e de antigos escravos retornados não mantêm relações com o Brasil há praticamente um século, seja no plano familiar, político ou administrativo, é o caso de se perguntar como conseguiram preservar esta identidade étnica diferenciada e por que não se diluíram no conjunto da população.

### A cultura brasileira como meio de inserção social dos antigos escravos retornados do Brasil para a África

O antigo escravo retornado do Brasil, embora continuasse sendo um africano, ao chegar na África não era mais aquele indivíduo, filho de

<sup>8</sup> Comité National pour le Bénin / Projeto “A Rota do Escravo” (UNESCO), *Le Bénin et la Route de l’Esclave*, Cotonou, UNESCO, 1992, pp. 17-8.

fulano, casado com beltrana, natural de tal aldeia e súdito de tal rei. Na verdade, todos os seus laços familiares e sociais tinham sido cortados pela escravatura, o que faz dele, uma vez de retorno, uma espécie de *africano genérico* – para utilizar o conceito de Darci Ribeiro a propósito dos índios destribalizados no Brasil.<sup>9</sup> Outro aspecto importante a ser considerado é que ele volta, normalmente, ao porto onde foi embarcado para o Brasil e acaba ficando por ali mesmo, já que a sua aldeia ou seu meio social de origem está completamente mudado se é que não desapareceu de todo.

Há também os casos, bastante numerosos, daqueles que foram vendidos pela sua própria família ou por facções políticas rivais, o que por si só já constitui uma forte razão para que o africano retornado não queira ou não possa se reinstalar na sua aldeia natal. Como explica Kátia M. de Queirós,

havia o hábito de se desvencilhar das cabeças mais problemáticas da aldeia, daqueles que infringiam as leis da comunidade roubando ou cometendo adultério; eram também vendidas as crianças consideradas como bocas inúteis, difíceis de alimentar em período de crise, ou os endividados, ou ainda os vencidos na guerra e os filhos de mães diferentes da do herdeiro quando da morte do rei pai.<sup>10</sup>

O exemplo mais célebre desta prática é o da mãe do rei Guêzo, vendida por Adandozan, seu irmão mais velho e antecessor.<sup>11</sup> Eu mesmo tive notícias, ao longo das minhas pesquisas, de vários casos semelhantes, todos vividos com resignação, mas sempre abordados com muita reserva e com indignação.

A Sra. Amélia Sossah, nascida Olympio, irmã caçula de Sylvanus Olympio, primeiro presidente da República do Togo, nos dá um depo-

<sup>9</sup> Darci Ribeiro, *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 318.

<sup>10</sup> Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, p. 30.

<sup>11</sup> Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, p. 31; Pierre Verger, “Le culte des voduns d’Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranthon par la mère du roi Ghézo?”, *Les Afro-Américains – Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire*, 27 (1953), pp. 157-160.

mento bastante esclarecedor sobre como esta prática foi vivenciada pelas populações da antiga Costa dos Escravos.

As pessoas não sabiam, na época da escravatura, que do outro lado do mar havia muito sofrimento. Houve pais que entregaram eles mesmos seus filhos aos traficantes. Eles diziam: ‘se você não for obediente, vou te vender aos brancos’, acreditando que a criança partia para voltar cheia de bens. Ela voltará com uma outra civilização, e vai honrá-los, aos pais, os quais pegavam eles mesmos as crianças teimosas, as que roubavam ou eram recalcitrantes, eles iam dá-las: ‘eu te faço presente do meu filho’. Infelizmente mais tarde as crianças jamais voltavam. Enquanto que eles esperavam que seus filhos voltariam para aliviar seus sofrimentos, na verdade eles os enviavam para o sofrimento.<sup>12</sup>

O acerto de contas no seio das famílias parece ter sido também muito freqüente. A este propósito, eis um trecho do depoimento exemplar do Sr. Hilário Bandeira, residente em Lomé, sobre a história do seu ancestral:

O fato é que o nosso avô, que veio do Brasil com o nome de Bandeira, não era brasileiro. Você ouviu bem. Ele não era brasileiro. Nós viemos de Savalou.<sup>13</sup> Nós somos mahis. Sua aldeia era Mokpa. Você sabe muito bem que por vezes há disputas nas famílias. Se alguém procura ver com mais clareza as coisas, procura-se afastá-lo. Por quê? Por causa da herança. Se ele é esclarecido, ele pode tomar tudo daqueles que não compreendem nada, ou quase nada. Esses então eliminam as pessoas. Foi o caso do nosso ancestral.<sup>14</sup>

De fato, fossem vendidos ou dados, estes indivíduos que tinham partido como escravos – portanto já excluídos desta sociedade à qual estão de volta – se encontram então completamente alienados da estrutura social autóctone. Eles são diferentes dos outros, vestem-se como os brancos, comem com talheres e se dizem católicos, na maioria, ou muçul-

<sup>12</sup> Entrevista com a Sra. Amélia Sossah, Lomé, de 29/06/1995.

<sup>13</sup> Entrevista com o Sr. Hilário Bandeira, Lomé, de 12/02/1996 (recolhida por seu sobrinho, Padre Augusto Bandeira, e traduzido do mina por Simplice Dako).

<sup>14</sup> Cidade do Departamento do Zou, no sudoeste do Benim, região que faz fronteira com o atual Togo.

manos. Pedreiros, marceneiros, carpinteiros, alfaiares, comerciantes no sentido capitalista do termo, entre outras profissões, além de serem muito freqüentemente alfabetizados, eles se consideram do lado do progresso e da modernidade diante de uma sociedade que eles percebiam antes de tudo como primitiva e selvagem. Esta sociedade, por sua vez, continua vendendo-os como escravos, a despeito de suas “maneiras de branco”.

A identidade étnica se constrói a partir da diferença, ou seja, em relação ao outro.<sup>15</sup> Como enfatiza Manuela Carneiro da Cunha,

o que se ganhou com os estudos sobre a etnicidade foi a noção precisa de que a identidade é construída de maneira situacional e por contraste, ou seja, que ela constitui uma resposta política a uma determinada conjuntura, uma resposta articulada com as outras identidades envolvidas, com as quais forma um sistema.<sup>16</sup>

A construção da identidade baseia-se portanto em uma estratégia de valorização das diferenças. No seu conjunto, os antigos escravos – de origem iorubá, fon, mina ou outras – só tinham em comum entre si o fato de terem sido escravos no Brasil, de falarem português, de terem “maneiras de branco” e de se dizerem católicos. É então com os brancos, no caso brasileiros estabelecidos na Costa, muitos deles traficantes, que eles vão se identificar e estabelecer alianças. E como “brasileiros” serão considerados.

Foi justamente a partir da experiência de vida adquirida no Brasil, comum a todos eles, que os antigos escravos conseguiram assimilar-se aos agudás – como eram chamados os brasileiros estabelecidos na região – e assim compartilhar seu lugar na sociedade local. Esta experiência lhes permitiu, sobretudo, inserção na economia do lado dos que davam as ordens, e não simplesmente como força de trabalho. No momento em que o confronto entre a cultura tradicional e o capitalismo em expansão adquire contornos mais nítidos na região, eles estão capacitados a assumir o papel de senhores e de impulsionar a economia ao lado dos comerciantes e dos traficantes brasileiros.

<sup>15</sup> P. Poutignat & J. Streiff-Fenart, *Théories de l'Ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 41.

<sup>16</sup> Manuela Carneiro da Cunha, “Etnicidade: da cultura residual mas irredutível”, *Revista de cultura e política*, vol. 1, nº 1 (1995), p. 206.

Estes últimos acolheram-nos muito bem e os utilizaram para desenvolver os seus negócios. A reunião destes dois grupos – um composto pelos comerciantes e traficantes brasileiros ou portugueses e o outro pelos antigos escravos retornados – desenhou o perfil da comunidade agudá tal qual ela é hoje. Nela encontramos, ao mesmo tempo, a soberba dos senhores de escravos – condição que a maioria realmente adquiriu desde a sua chegada de volta à África – e os hábitos de escravos adquiridos no Brasil.

Cabe ressaltar a maneira exemplar com que estes antigos escravos conseguiram se inserir na própria sociedade que os havia excluído. Eles eram certamente libertos no Brasil, mas não na África, onde eram considerados pela maioria da população como escravos. Ora, foi justamente na sua própria condição de escravos, ou seja, na experiência da escravatura no Brasil, que eles foram buscar a matéria prima para construir uma nova identidade coletiva que lhes permitiu ter uma função social e econômica *na condição de plena cidadania* na mesma sociedade que os havia rejeitado.

A origem, a religião e a língua são geralmente consideradas os principais pontos de apoio para a constituição de um grupo étnico. De fato, para conseguir se inserir na sociedade local, os ex-escravos valorizaram sua “estada” no Brasil, único ponto comum a todos eles, que tinham na verdade as mais diversas origens étnicas. É como se a escravidão fosse tomada como o ponto de partida para uma nova vida, como se ela fosse escolhida como a nova origem mítica comum.

Desta forma, é justamente a cultura adquirida no Brasil que comanda o processo. A língua portuguesa e a religião católica são utilizadas para compor a nova identidade coletiva, que é na verdade a identidade dos brasileiros já estabelecidos na região. A inserção dos ex-escravos na sociedade global enquanto cidadãos se dá, então, por meio da identificação deles com os membros da colônia brasileira, fato esse reconhecido por todos os atores sociais envolvidos, que chamam indistintamente tanto uns quanto outros de agudás. De modo que podemos afirmar que antigos traficantes e ex-escravos superaram socialmente a contradição em princípio insuperável entre as suas respectivas condições sociais iniciais, para constituírem, juntos, um grupo social suficiente.

temente forte para poder consolidar as vantagens econômicas e sociais já adquiridas pelos primeiros brasileiros estabelecidos na região.

Entre os aspectos mais notáveis da contribuição cultural do agudás, podemos citar: a família patriarcal mononuclear e o uso de sobrenome; o catolicismo e as festas religiosas, como as do N. S. do Bonfim e de S. Cosme e S. Damião; novas técnicas agrícolas e novos hábitos alimentares, como a mandioca, a feijoada, a cocada etc.; a utilização de talheres e outros utensílios da vida doméstica; técnicas de construção e um novo estilo arquitetônico e de ocupação do espaço doméstico; técnicas de carpintaria, marcenaria, etc. A língua portuguesa era de tal forma disseminada na Costa, que a escola da Missão Católica de Lyon, a primeira missão francesa a se estabelecer no Benim – em Uidá em 1862 – ensinava em português. Unicamente os filhos dos “brasileiros” tinham o direito de cursar a escola, uma vez que o rei de Abomé houve por bem proibir aos seus súditos freqüentá-la.<sup>17</sup> O ensino em português foi naturalmente abolido pouco depois pela administração direta francesa. Mas isso não impediu que palavras portuguesas entrassem definitivamente para as diversas línguas da região.

Muitos “brasileiros”, além da formação profissional, eram naquele época as únicas pessoas alfabetizadas na região, o que constituía uma razão a mais para que fossem aproveitados pela administração francesa, quando de sua implantação no país. Os “brasileiros” desempenhavam então uma importante função enquanto intermediários entre o poder colonial e os autóctones.<sup>18</sup> A administração francesa, embora não os tratasse como sendo do mesmo nível que os europeus, considerava, entretanto, que eles eram mais “evoluídos” que os outros africanos. De tal modo que ela encontrou um status especial para os agudás, uma vez que eles mereciam o tratamento formal de *Sieur*, enquanto que os franceses e demais europeus eram tratados de *Monsieur*, sendo os autóctones simplesmente designados como *le nommé*.<sup>19</sup> Solidamente estabele-

<sup>17</sup> Alain Sinou, *Le comptoir de Ouidah – une ville africaine singulière*, Paris, Khartala, 1995, p. 110. Ver também Braga, “Anciens esclaves”, p. 93.

<sup>18</sup> Anne-Marie Clémentine Sanvi, “Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1880-1920”, (Dissertação de Mestrado, Université Nationale du Bénin, 1977); Michel Jerry Turner, *Les Brésileins – the impact of....*

<sup>19</sup> Verger, *Flux et reflux*, p. 612.

cidos no comércio, a partir do tráfico de escravos, e grandes proprietários fundiários, os agudás dominavam completamente a economia da região. Com o advento da colonização francesa, eles foram progressivamente afastados dos negócios em benefício dos conquistadores.

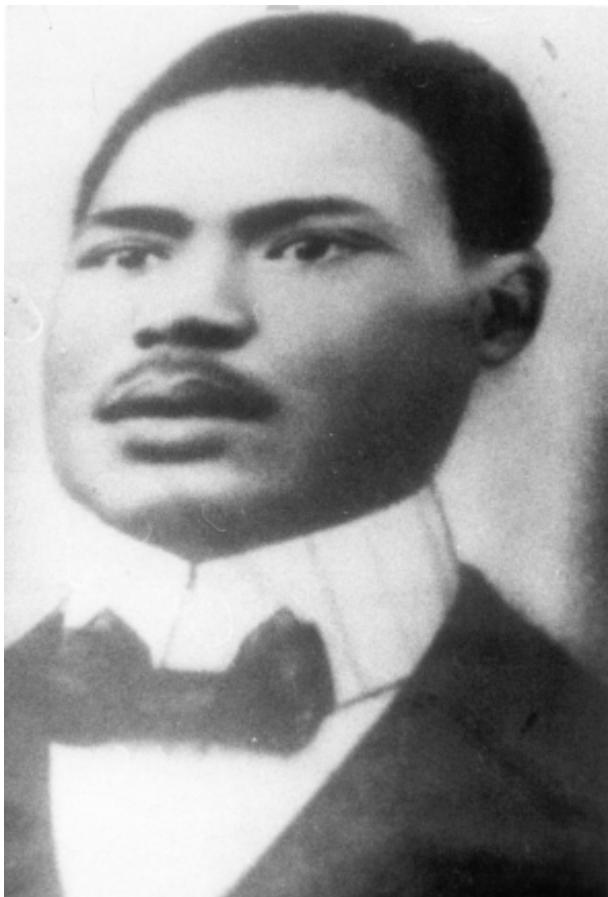
### A representação de si com estratégia de demarcação da identidade social agudá

A representação de si é um dos aspectos mais evidentes da construção de uma identidade social.<sup>20</sup> A partir do fato de que este processo se tornou perene, podemos seguir-lhe os traços ainda visíveis até os nossos dias. Os retratos dos fundadores e de outros ancestrais das famílias agudás de todas as origens, expostos no interior das casas conforme o costume do país, apresentam sempre senhores vestidos à européia. O que parece ter como objetivo mostrar que eles eram já “evoluídos” antes que a colonização francesa tivesse generalizado as “maneiras de branco” entre a maioria da população.

Para melhor estudarmos a representação de si, enfocada como um instrumento de construção e de afirmação desta nova identidade, podemos examinar as seguintes três reproduções de retratos de família expostos na sala de visitas do Sr. Eustache Prudêncio, em Cotonou. Poeta reconhecido e laureado na França e no Benim, antigo ministro, antigo embaixador, oficial da Legião de Honra da França e da Ordem do Daomé, cavaleiro da Ordem Nacional de Benim, o Sr. Prudêncio, cuja mãe vem da família De Souza, é certamente uma das mais eminentes personalidades do Benim. Seu nome se pronuncia Prudêncio, no melhor sotaque português, e não com a tônica no “o” final, como fazem os franceses.<sup>21</sup> O pai de seu bisavô, de origem iorubá, teria sido, segundo ele, um colaborador do famoso Chachá, vice-rei de Uidá, Dom Francisco Félix de Souza, mais precisamente seu *bokonon*, aquele que pratica

<sup>20</sup> Cf. Pierre Bourdieu, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Ed. de Minuit, 1965; Erwin Goffman, *A representação do eu na vida cotidiana*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1975.

<sup>21</sup> Os agudás, de uma maneira geral, têm muito orgulho de manter a pronúncia original portuguesa de seus nomes. Entretanto, encontra-se cada vez mais, sobretudo junto às novas gerações, a pronúncia francesa dos prenomes e sobrenomes de origem brasileira.



Emiliano Norberto de Souza, neto do Chachá I e tio de Eustache Prudêncio, em 1936.



Cipriano Prudêncio, pai de Eustache Prudêncio, cerca de 1945 (álbum da família Prudêncio).



Eustache Prudêncio em Nice (França), em 1949 (álbum da família Prudêncio).

o Fá.<sup>22</sup> O brasileiro tê-lo-ia levado à Bahia, onde ele teria sido batizado com o nome de Prudêncio. Como é bastante comum entre os agudás, seu prenome teria em seguida virado sobrenome. A família Prudêncio sempre morou ao lado da concessão dos De Souza em Uidá. Eustache Prudêncio cresceu, portanto, no coração mesmo da cultura dita “brasileira”. O fato de que ele seja, ao mesmo tempo, descendente por parte de mãe de D. Francisco de Souza, um negreiro, e de um de seus “colaboradores”, por parte de pai, ajuda a fazer dele um exemplo bastante significativo desta problemática.

O retrato, como se sabe, é a definição visual de um indivíduo, e quando se encontra exposto na sala de visitas, representa a imagem que ele escolheu para representá-lo pessoalmente e socialmente. Além do mais, mandar fazer seu retrato, como observou Gisèle Freund, é “um desses atos simbólicos pelos quais os indivíduos da classe ascendente tornam visíveis a eles mesmos e aos outros sua ascensão e se classificam entre aqueles que desfrutam da consideração social”.<sup>23</sup> É bem o caso dos retratos de família do Sr. Prudêncio onde, conforme aos hábitos agudás, os personagens procuram se representar da maneira mais européia possível (ou seja, a mais próxima dos grandes senhores brasileiros), e portanto a menos africana.

Estas três fotos aqui reproduzidas foram tomadas a partir de um ponto que se situa abaixo do nível dos olhos das pessoas fotografadas, o que forçosamente lhes valoriza plasticamente a imagem. Eustache Prudêncio escolheu, para seu salão, uma foto tomada por ocasião de uma temporada de estudos na França. Este aspecto prestigioso – fazer estudos na França – é simbolicamente semelhante ao colarinho alto de seu tio Emiliano (1936) ou à condecoração de seu pai, Cipriano Prudêncio (cerca de 1945).

A representação de si permite assim aos “brasileiros” estabelecer de imediato uma fronteira nítida marcando as suas diferenças frente ao conjunto da sociedade. O fato de que estas fotos estejam em exibição na sala de entrada da casa exprime bem a importância de manter bastante em evidência esta diferença desde as origens, e de alimentá-la sempre.

<sup>22</sup> Entrevista com Eustache Prudêncio, Cotonou, de 06/02/1996.

<sup>23</sup> Gisèle Freund, *Photographie et Société*, Paris, Seuil, 1974, p. 11.



Sra. Francisca Patterson, De Medeiros, quando solteira, no salão de seu sobrado em Porto Novo (foto de Milton Gurau).



Cândida de Medeiros, com seu esposo Achilles Beraud e a filha Clotilde (álbum de família da Sra. Francisca Patterson).

Podemos constatar a mesma mecânica de representação de si e de utilização social da própria imagem nas fotos da família da Sra. Francisca Djidé Patterson, nascida De Medeiros, bisneta de D. Francisco Félix de Souza, que aparece na foto sentada no salão do seu sobrado em Porto Novo (fevereiro de 1996). Ela se apresenta de vestido, feito de tecido africano, é verdade, mas não vestida em *pagne*, além de se pentear à européia, sem tranças ou pano na cabeça. Pode-se verificar, apesar das limitações técnicas da fotografia, que a cor da sua pele é nitidamente mais clara do que a da população africana em geral, o que ocorre em vários graus entre os agudás.

O salão em que ela se encontra está dividido em dois ambientes: sala de visitas, visível na foto, e uma sala de jantar, escondida por um biombo, no fundo à esquerda da imagem. Na sala de visitas, cuja entrada se encontra à direita e as janelas à esquerda, ambas fora do quadro, há um tapete que delimita o lugar ocupado pelas poltronas dispostas em torno de uma mesa de centro. Esta mesa, coberta por uma toalha bordada, está decorada com um vaso de flores, colhidas por sinal no jardim da própria casa. Entre as poltronas, encontram-se ainda outras mesinhas como aquela que aparece em primeiro plano.

Na parede à direita, em frente das poltronas, está exposto o retrato da tia da Mme. Patterson, Cândida de Medeiros, com seu marido e sua filha, todos elegantemente vestidos à européia e dispostos na pose consagrada à representação da família burguesa no começo do século XX. Esta ampliação em preto-e-branco, em formato 40x50cm, foi feita em Paris há mais de 70 anos e, no entanto, se encontra em perfeito estado, o que atesta sua alta qualidade. Atrás da Sra. Patterson na foto, pode-se ver o retrato de seu finado marido em paletó e gravata, disposto sobre um pequeno móvel, onde se encontra outro vaso de flores. A organização rigorosa deste espaço doméstico traduz a maneira como é utilizado.

A foto seguinte nos dá mais informações sobre a história familiar da Sra. Patterson, e, consequentemente, sobre a construção da identidade “brasileira”. Ela mostra sua avó, Francisca de Medeiros, a filha caçula de Dom Francisco de Souza, com seu filho Cesário, pai da Sra. Patterson, o mesmo que está presente, com seu irmão mais velho Leopoldo, na foto próxima foto, feita em Paris anos mais tarde. Esta



Sra. Francisca de Medeiros, filha caçula de Dom Francisco F. de Souza, com seu filho Cesário. Reprodução de foto original de 30x40cm, com retoque de época, cerca de 1873 (álbum da família da Sra. Patterson).



Leopoldo e Cesário de Medeiros, em Paris (álbum de família da Sra. Francisca Patterson).

imagem da Senhora Francisca de Medeiros é uma reprodução de uma ampliação relativamente recente, cujo original data de 1873 e foi retocada pelo autor, segundo a técnica da época. O simples fato de se fazer retratar, na África do século passado, sentada numa cadeira com seu filho nos joelhos já demonstra um alto padrão de vida e uma concepção da vida social e de sua representação absolutamente européias. Além do mais, a senhora em questão se apresenta “como uma branca”, ou seja, de vestido e não de *pagne*, cabelos alisados, sem tranças ou panos à africana, cabeça descoberta porque se encontra no interior da casa. O pequeno Cesário, de pele bastante clara, veste-se como um menino rico da sociedade ocidental. Aliás, o próprio cenário da fotografia, pintado pelo autor, procura dar a mesma impressão de riqueza e de sobriedade burguesa que podemos encontrar na fotografia dos dois irmãos em Paris.

A construção da imagem agudá a partir de uma maneira específica de se apresentar está presente também na foto que mostra a Sra. Martins, bisneta do *Signor Domingos José Martins*, com a irmã, cumprimentando, em nome da Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo, os membros da comunidade “brasileira” na saída da missa do Bonfim, realizada na catedral de Porto Novo em janeiro de 1995. Vestida à ocidental, de branco, segundo a tradição baiana, a Sra. Martins ostenta com orgulho a faixa verde e amarela da irmandade e saúda os agudás com um sonoro “bom dia”.

## A bricolagem da memória

Ser agudá atualmente no Benim é compartilhar uma memória comum relativa a um conjunto de realizações e a uma maneira de ser à “brasileira”. Para melhor compreendermos esta situação, podemos dividir o processo de construção desta identidade social em três períodos sucessivos.

O primeiro começa no momento em que a presença dos negreiros brasileiros na Costa se torna mais forte, a partir do começo do século XIX. O tráfico de escravos era então proibido e os baianos tudo fizeram para assegurá-lo alguns anos mais. Esses traficantes e comerciantes brasileiros eram brancos que viviam à sua maneira e que se casaram com



A Sra. Martins, bisneta de Domingos José Martins, recepciona os “brasileiros” na missa do Bonfim na Catedral de Porto Novo, em janeiro de 1995 (foto de Milton Gurau).

mulheres nativas. Eles mantinham relações comerciais e políticas com os autóctones, e eram de certo modo assimilados por meio do casamento. Eles não eram muito numerosos, apesar da sua grande importância econômica e política, fizeram fortuna e viviam segundo sua própria cultura. “Eles mandavam vir suas roupas da França ou do Brasil” – nos conta a Sra. Amélia Sossah, nascida Olympio, a propósito de seus ancestrais. “Eles se vestiam como os brancos, eles comiam na mesa como brancos, sua louça, tudo vinha do Brasil”.<sup>24</sup> Eles eram brancos em uma sociedade negra, os filhos mestiços eram semelhantes a seus pais como quaisquer outros, e se chamavam todos e eram por todos chamados de agudás, designação que remontava já há várias gerações.

Um segundo momento é o da chegada maciça dos antigos escravos, a partir de 1835. Eles serão entre 7.000 e 8.000 a retornar do Brasil para se instalarem na região. A questão da escravatura, praticamente ausente dos livros escolares e muito freqüentemente minimizada nas obras eruditas sobre o antigo reino do Daomé, está, entretanto, sempre presente nas relações sociais e pessoais. De fato, como sublinha C. Meillassoux, “a captura (ou a compra que pressupõe a captura) marca os escravos de um estigma inapagável”.<sup>25</sup> O tráfico na região foi inclusive o motor da economia durante séculos, e a escravatura sempre tinha sido uma instituição entre todos os povos envolvidos. Não é de estranhar, portanto, que a discriminação social a partir da condição de ter sido escravo continue muito presente nas relações dos agudás entre si ou com os outros grupos sociais.

Todos os “brasileiros” que interrogei ao longo da minha pesquisa afirmaram terem sido apontados e chamados de “escravos” em várias situações da vida cotidiana. É praticamente a regra na escola e no mercado. No domínio da vida privada, pelo contrário, explica o historiador François de Medeiros, “há um acordo tácito para não se falar jamais de ascendência escrava”.<sup>26</sup> É justamente este acordo, que tem servido para consolidar a unidade dos “brasileiros” desde o início da construção da sua nova identidade étnica, que corre o risco de se romper com dis-

<sup>24</sup> Entrevista com Amélia Sossah, Lomé, de 09/06/1995.

<sup>25</sup> Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986, p. 27.

<sup>26</sup> Entrevista com François de Medeiros, Paris, de 28/06/1996.

putas internas. O estigma da escravatura parece ter um peso bem maior do que aparenta na sociedade beninense.

Os antigos escravos, repetimos, estavam unidos pelo passado comum vivido no Brasil. Em outras palavras, o que os unia era a *memória* comum de uma experiência social vivida. Esta memória se traduzia por uma prática de vida, uma maneira de ser e sobretudo por uma qualificação profissional de acordo com os novos parâmetros culturais e econômicos europeus que se impunham cada vez mais no país. Eles usavam sobrenomes de branco e tinham como modelo a cultura dos brancos adquirida no Brasil. Essa cultura foi um grande trunfo e lhes permitiu se associarem aos negreiros baianos nas atividades econômicas mais modernas. Estas atividades, primeiramente baseadas no tráfico de escravos, evoluíram rumo a um comércio internacional e local mais variado, bem como à produção e exploração de recursos locais, como o óleo de palma ou dendê.

O número dos agudás – aumentado pelos escravos nativos a seu serviço – foi se tornando mais expressivo e, em consequência, eles foram adquirindo progressivamente um peso maior na demografia da região. Eles formavam entre si uma comunidade na qual os primeiros brancos e seus descendentes mestiços eram uma espécie de elite. Durante a segunda metade do século XIX, eles constituíram uma sociedade à parte, basicamente endogâmica,<sup>27</sup> e construíram uma identidade social assimilada à dos primeiros brasileiros. Esta identidade se reproduzia também por meio da religião – eles eram basicamente católicos, apesar da mistura com os cultos vodus – e da instrução escolar. Eles criaram escolas onde todas as crianças, meninos e meninas, aprendiam a ler e escrever em português, como observou o padre Borghero, da Missão Africana de Lyon, enquanto que os súditos de Abomé eram proibidos de freqüentar as salas.

<sup>27</sup> Elisée Reclus, na sua obra *Geographie Universale*, de 1887, observa que “nas famílias de cor (agudá) os casamentos consangüíneos, mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes, são muito comuns e a opinião pública não os reprova” (citado por Verger, *Influence*, p. 12). Entre as vinte filhas de Dom Francisco F. de Souza inventariadas por Simone de Souza, *La famille De Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Les Editions du Benin, 1992, onze se casaram com agudás em primeira ou segunda núpcias. Verificam-se, ainda, vários casos de consangüinidade, a saber: quatro filhos com tios ou primos, três filhos com sobrinhos, sete com irmãos e um caso entre pai e filha.

Os agudás – grupo neste momento composto pelos descendentes de negreiros, pelos escravos retornados, seus descendentes e seus escravos – estão na origem de praticamente toda atividade econômica moderna e da penetração da cultura ocidental na região. Aliás, eles representavam na época o futuro, já que a cultura européia acabou por se impor a todos.

Ao examinamos mais de perto a cultura agudá deste segundo momento, verificamos que ela é diferente daquela dos primeiros brasileiros. Ela é diferente em si, mas é, sobretudo, a sua função social que muda. Os negreiros baianos eram brancos, portanto naturalmente diferentes dos nativos, de modo que eles tinham um lugar próprio na sociedade autóctone. Este lugar era assegurado pela sua aliança econômica com o rei do Daomé e expresso, simbolicamente, pelo papel do Chachá e de outros traficantes brasileiros na estrutura de poder em exercício.

Os antigos escravos retornados, ao contrário, foram obrigados a inventar um lugar para si nesta sociedade que não os aceitava. Para ela, eles eram ao mesmo tempo aqueles que já tinham sido expulsos – vendidos como escravos – e estrangeiros – já que, ainda por cima, voltaram completamente diferentes, com “maneiras de branco”. A construção de uma nova identidade social a partir da *memória do tempo vivido* no Brasil foi para eles o meio de se inserirem nesta sociedade, no mesmo lugar que já tinha sido estabelecido para os brancos.

A noção de ‘estrangeiro’ é comum a todas as populações africanas. Geralmente é oposta à noção de ‘homem’, ou seja, de ‘cidadão’, de ‘patrício’, a pessoa provida de todas as prerrogativas sociais no meio considerado. (...) O estrangeiro deve se aliar a um protetor, seu avalista e sua ‘testemunha’ na sociedade onde ele penetra, laço prévio que permitirá o estabelecimento de todos os outros. Na falta deste aval, na solidão, o estrangeiro está fadado à servidão.<sup>28</sup>

Na situação em análise, é exatamente a identidade “brasileira”, já avalizada pelo rei Guêzo (por intermédio de seu pacto com Dom Francisco) e por outros potentados, que garante os antigos escravos retornados e confere eficácia à sua estratégia de inserção social.

---

<sup>28</sup> Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, p. 105.

Eles tornam-se agudás, mas não exatamente como os outros. É verdade que eles tinham seus senhores como modelos e tinham assimilado grosseiramente a cultura deles, que era aproximadamente a dos primeiros agudás, mas eles tinham também trazido para a África uma certa cultura desenvolvida no Brasil pelas pessoas do povo e pelos próprios escravos. Foi assim que, afora a arquitetura e a representação de si, os indicadores de identidade “brasileira” mais visíveis remontam a práticas mais ligadas aos escravos do que a seus senhores no Brasil. É o caso da feijoada (originalmente um prato da senzala, antes de se transformar em prato nacional brasileiro), da festa do Nossa Senhor do Bonfim (primeiramente uma festa dos africanos e crioulos da Bahia, antes de se tornar motivo de devoção de todo um povo) e do folguedo da burrinha (festa popular de caráter folclórico que nunca foi verdadeiramente praticada pelas elites). A cultura agudá, primeiramente uma cultura à europeia, foi então se enriquecendo de aspectos de uma verdadeira cultura brasileira, tal como ela ia se construindo no próprio Brasil.

A presença colonial francesa, ao impor “maneiras de branco” a todo o país, sustentou de certa maneira a opção cultural desta massa de *africanos genéricos* retornados do Brasil. Aqueles que tinham partido como escravos voltaram como senhores, ou seja, portadores da cultura que se impunha no país. É neste momento que a oposição entre as noções de “civilização / modernidade” e de “primitivismo / selvageria” adquire novos contornos no jogo de inserção dos antigos escravos na sociedade local.

E, assim, chegamos ao terceiro momento importante para compreendermos a identidade agudá no Benim, o período atual. Nos nossos dias, a *memória do tempo vivido* no Brasil cedeu lugar à *memória das realizações* feitas no Benim. Da mesma forma que a primeira memória teve como função permitir a inserção dos escravos retornados na sociedade local, a segunda teve também uma função social precisa. Na realidade, a oposição “escravos, gente importada / selvagens” continua na ordem do dia da interação social. É a partir da memória das suas realizações que os “brasileiros” – excluídos de ofício enquanto escravos – defendem a legitimidade de seu lugar na sociedade beninense atual.

A idéia de que existe uma memória coletiva agudá relativa a um patrimônio cultural comum a preservar está presente em diversos ní-

veis, tanto no discurso quanto na vida cotidiana dos “brasileiros”. À memória do tempo passado no Brasil, tão cara aos antigos escravos retornados (e que aliás lhes serviu de matéria prima para a construção da nova identidade social) se acrescenta atualmente a memória da própria construção desta identidade.

Afirmações como “nós fizemos tudo neste país” e “nos orgulhamos muito dos nossos ancestrais” aparecem invariavelmente nos discursos quando se trata da questão étnica. Eles destacam desse modo o fato de que têm um passado importante de realizações para honrar, o que constitui para eles um fator de diferenciação e lhes permite estabelecer uma fronteira étnica diante de outros grupos sociais. Esse passado é comum tanto aos descendentes de negreiros quanto aos antigos escravos retornados e seus antigos escravos no país: “A folha que durante muito tempo enrolou o sabão – como sabemos – ensaboa como o sabão...” Entretanto, sob determinadas condições, os descendentes dos traficantes brancos – que no fundo se vêem como os *verdadeiros* “brasileiros” – reivindicam uma certa supremacia em relação aos outros.

Existe então a memória das realizações e, a seu lado, a de *uma maneira de ser diferente* que complementa a primeira e que reforça atualmente a fronteira cultural entre os agudás e o resto da população. Esta *maneira de ser diferente* não quer dizer exatamente ter “maneiras de branco”, como foi o caso na época do retorno. Já que a colonização vulgarizou por todo o país as maneiras de branco, os agudás reivindicam uma particularidade própria, a de ter “maneiras *brasileiras* de branco”.<sup>29</sup> Eles afirmam esta particularidade na maneira de se apresentarem, de se saudarem, pela culinária, pela condição de primeiros católicos, pela pronúncia portuguesa de seus nomes, assim como pelo emprego de algumas palavras e expressões em português na conversação entre si. Essas palavras e expressões são conhecidas por praticamente todos os agudás, incluindo os jovens.

<sup>29</sup> Esta lógica é por vezes levada a extremos. Encontrei, entre descendentes de traficantes, pessoas que se consideram cidadãos brasileiros, e que têm esperanças de ver esta condição reconhecida um dia pelo governo brasileiro, ou que se consideram efetivamente brancos que têm a pele negra, já que seus ancestrais foram obrigados a casar-se com mulheres negras.

O Sr. Bruno Rodriguez, da cidade de Bohicon, respondeu em um passeio pelo seu jardim que eles tinham entre si uma “maneira de fazer” as coisas diferente, uma memória comum composta de lembranças compartilhadas por todos os agudás. Marceneiro de profissão, ele é, aos 70 anos, talvez o maior conhecedor da burrinha, e o último especialista na fabricação dos bonecos do espetáculo. Sua reputação lhe valeu o apelido de “Papá Giganta”, nome de um dos mais vistosos personagens da Burrinha. Nascido em Bohicon mesmo, ao lado de Abomé, ele participa desde 1936 da burrinha, fundada por seu pai junto com outros “brasileiros” como os De Souza, Do Rego, Dos Santos, Domingo e Sacramento. “Temos lembranças que são só nossas – me diz ele – histórias do passado e também maneiras de falar e de se saudar...” Eu o interrompo em português: “Como passou?”, e ele responde de pronto: “Bem, ‘brigado’”.

As relações entre os agudás e a administração francesa conheceram várias configurações. Os “brasileiros” foram primeiramente aliados dos franceses, que os utilizaram como intermediários em relação aos autóctones. Desde o primeiro momento, quando da instalação do protetorado de Porto Novo, em 1861, eles apoiaram decididamente a França contra a Grã-Bretanha.<sup>30</sup> As grandes famílias de Porto Novo, por exemplo, chegaram a participar diretamente, ao lado dos franceses, do esforço de guerra contra Behanzin. Ignacio Paraíso, o mais importante agudá de Porto Novo, foi o único africano a conseguir assento no conselho da Colônia desde a sua instalação. Vários outros “brasileiros” foram diretamente empregados pela administração francesa em vários níveis.<sup>31</sup> De certo modo, os “brasileiros” vivem ainda hoje este papel de intermediários, com pequenas variações. De fato, eles não podem assumir plenamente sua condição de agudá porque eles estabeleceram alianças com outros grupos étnicos através dos casamentos, o que os leva a uma situação de integração no seio das grandes famílias extensas, à africana. Daí sua nova condição de intermediários.

Entretanto, na medida em que os franceses se assenhoreavam do país, os “brasileiros” foram sendo progressivamente alijados das atividades economicamente mais rentáveis. Foi o caso, primeiramente, do

<sup>30</sup> Costa e Silva, *O vício da África e outros vícios*, pp. 61-62.

<sup>31</sup> Ver Sanvi, *Les métis et les Brésiliens*.

comércio atacadista e, pouco depois, do comércio varejista, ambos colados sob o monopólio das empresas francesas. Os comerciantes agudás mais sólidos foram assim levados à bancarrota.

A influência social e política dos “brasileiros” entra verdadeiramente em declínio a partir de 1946, quando a vida política e econômica do Benim muda radicalmente em função do novo sistema de representação política na Assembléia Territorial e na Assembléia Nacional francesa. É neste momento, como explica o historiador beninense Karl Emmanuel Augustt, que “os ‘brasileiros’ e os mestiços em geral, considerados como assimilados à administração colonial, são desalojados do poder”.<sup>32</sup> Essa tendência se acentuou ainda mais por ocasião da independência, quando os agudás, que já eram tradicionalmente considerados estrangeiros, foram então assimilados pelos beninenses aos colonizadores franceses. “Eles são acusados de terem ajudado o branco, eles se colocaram desde o começo do lado do branco”, resume outro historiador do Benin, o Prof. Adrien Djivo.<sup>33</sup> Karin Urbain da Silva, o cônsul honorário do Brasil, por sua vez, precisa que naquele momento houve um grande “acerto de contas” contra os “brasileiros”, que durou até 1972.<sup>34</sup> Ele se refere ao regime marxista do General Kérékou, quando os agudás foram de novo discriminados, e desta vez assimilados à burguesia. A despeito da participação de algumas personalidades na nomenclatura do regime, os “brasileiros” sustentam que foram praticamente banidos da vida pública nesse período, “vítimas da mesma fúria anticolonialista que tentou igualmente eliminar as chefias tradicionais”.<sup>35</sup>

Ao processo de democratização instalado em 1989 no Benim corresponde um movimento de revalorização das chefias tradicionais, bem como dos cultos vodus e demais manifestações religiosas. Um exemplo disso é o festival internacional das artes e das culturas vodus “Ouidah 92”, que teve lugar em janeiro de 1993, e a instituição de um dia nacio-

<sup>32</sup> Entrevista com K. E. Augustt, Cotonou, de 04/09/1995.

<sup>33</sup> Entrevista como Prof. Djivo, Djeffa, de 11/02/1996.

<sup>34</sup> Entrevista com Karin U. da Silva, Porto Novo, de 10/02/1996.

<sup>35</sup> Entrevista com Émile Poisson, Pahou, de 23/09/1995; Entrevista com Rachida de Souza, Cotonou, de 27/08/1995; Entrevista com Francisca Patterson, Porto Novo, de 12/02/1995. A Sra. Patterson, aliás, chegou a ser presa com vários outros “brasileiros” por este regime, sob acusação de atividades contra-revolucionárias.



Honoré Feliciano Julião de Souza, o Chachá VIII (foto de Milton Gurani).

nal do culto vodu, a ser comemorado justamente no mês de janeiro.<sup>36</sup> A entronização de Honoré de Souza, vinte e seis anos depois da morte do último chachá, não deixa de se inscrever neste movimento que visa a valorização do peso político dos chefes tradicionais, entre os quais o chachá.<sup>37</sup>

É neste contexto que podemos compreender a importância das cerimônias públicas muito mediatizadas que envolveram a entronização do Chachá VIII. Na imagem anterior vemos Mitô Honoré Feliciano Julião de Souza, o Chachá VIII, diante do seu trono, com o cetro que simboliza o seu poder. Este traz no punho a representação de um elefante, símbolo do Chachá, que está representado também nas duas esculturas em madeira ao lado do trono. As damas de honra estão vestidas à “brasileira”, usando o tecido padronizado para os familiares próximos do Chachá. Pode-se ainda constatar que todos os membros da família que aparecem na fotografia estão vestidos à européia, ou seja, à “brasileira”.

As cerimônias de entronização do Chachá VIII contribuíram para fortalecer essa memória das realizações, ao mesmo tempo em que reafirmaram, simbolicamente, a aliança primitiva (pacto de sangue) que deu aos agudás um lugar na sociedade daomeana. Há que se sublinhar que o Chachá VIII é, hoje como antes, reconhecido na corte de Abomé como um irmão do rei, como alguém que está no mesmo nível que o rei, como podemos observar na foto seguinte.

A análise do processo de construção da identidade étnica dos agudás do Benim nos permite compreender como eles puderam se inscrever entre os atores mais importantes da transição entre as sociedades tradicionais e a constituição de um Estado “moderno”. Um dos aspectos mais importantes a serem destacados é que a bricolagem de uma nova identidade étnica permitiu a inserção social dos antigos escravos retornados na qualidade de *cidadãos de plenos direitos*. Na verdade, essa inserção foi possível, de uma parte, porque a sociedade no seu

<sup>36</sup> Emmanuelle Kadya Tall, “Dynamique des cultes voduns et du Christianisme Celeste au sud-Bénin”, *Cahiers des Sciences Humanines*, vol. 31, nº 4 (1995) e “De la démocaracie et des cultes voduns au Benin”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. XXXV (1), nº 37 (1995).

<sup>37</sup> Entrevista com Rachida de Souza, Cotonou, de 27/09/1995.



Chachá VIII e rei Agoli-Agbo em Abomé, 16 de fevereiro de 1996 (foto de Milton Guran)

conjunto estava em processo de evolução no sentido da própria cultura trazida por eles e, de outra, porque a admissão desses excluídos era absolutamente necessária para tornar possível e mais efetiva esta evolução. Os agudás primeiramente foram os intermediários entre as sociedades tradicionais e a cultura ocidental, para tornarem-se logo os intérpretes dos autóctones junto ao poder colonial e inversamente. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento, sempre a cavalo entre várias culturas, eles continuam a desempenhar, ainda hoje, o papel de intermediários no interior dos diferentes grupos étnicos autóctones, inscrevendo-se sempre como um dos principais atores do processo de construção de um Benim moderno.