



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Rufer, Mario

A diáspora exorcizada, a etnicidade (re)inventada: historiografia Pós-Colonial e políticas da memória sobre o daomé

Afro-Ásia, núm. 34, 2006, pp. 67-103

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003403>

- 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



A DIÁSPORA EXORCIZADA, A ETNICIDADE (RE)INVENTADA: HISTORIOGRAFIA PÓS-COLONIAL E POLÍTICAS DA MEMÓRIA SOBRE O DAOMÉ*

Mario Rufer**

O excesso que pretendemos pôr em evidência radica na intenção de apagar o presente e na espera de um futuro indescritível, através da exibição do que será como algo já realizado.¹

Introdução

Evocar a historiografia africana da “era independente” implica trazer à baila a emergência dos passados gloriosos, as “histórias monumentais” da nação que subsumiram num metarrelato único os movimentos de “resistência” dos anos 1950 e seus reclamos, bastante divergentes na sua natureza discursiva. Por sua vez, pensar no reino pré-colonial do Daomé — cujo território ocupa hoje a maior parte da República do Benin — implica quase automaticamente “imaginar” um episódio do tráfico escravista. Com poucas exceções, o seu estudo está centrado na importância do comércio atlântico de escravos, no excesso da sua magnitude, nos mecanismos internos do seu funcionamento. Os temas principais da historiografia daomeana têm versado sobre a constituição e o desenvolvimento do reino a expensas das organizações políticas vizinhas e sobre

* Quero agradecer os comentários e as sugestões estimulantes de Ramon Grosfoguel e Chanzo Greenidge em uma primeira discussão sobre as linhas principais deste trabalho, realizada no marco da VII *Fábrica de Idéias*, em Salvador, Bahia, em agosto de 2004; assim como a Luis Nicolau Parés, que deu parecer ao trabalho para esta revista, pela sua leitura minuciosa e suas críticas muito valiosas a uma primeira versão. Texto traduzido do espanhol por Monica Santos.

**El Colegio de México – Centro de Estudios de Asia y África.

¹ Héctor Schmuckler, “Entre historia y memoria”, *Estudios*, 10 (1998), p. 8.



o porto de Uidá, como centro principal de ações comerciais, ou as dificuldades que o Daomé teve que sofrer com a abolição do tráfico atlântico no início do século XIX. Sobre estes temas contamos com uma ampla bibliografia.² No entanto, as preocupações deste trabalho são de uma outra índole.

Como foi que o sentido nacional do Daomé se apropriou de um significado singular de modernidade que opera junto com o reconhecimento histórico dos estragos continentais da venda de seres humanos? Como operou epistemologicamente o discurso histórico acadêmico para engrenar no metarrelato da nação a pluralidade étnica do Daomé, fruto dos acidentes históricos do próprio comércio escravista? Tomarei alguns textos históricos, escritos nas décadas de 1960 e 1970, como fontes para visualizar os pontos de transferência do discurso histórico.³ Que ressonâncias políticas estão implicadas na recorrência quase unânime de “reescrever” a história do Daomé? Que problemas epistemológicos e políticos medeiam a utilização dos distintos repositórios? Que “seduções”⁴ coloniais re-significadas persistem na narrativa do estado nacional referente a estes dois tópicos: a escravidão capitalista e a pluralidade étnica?⁵

² Para um estudo específico sobre o comércio de escravos no Daomé, entre os numerosos trabalhos, e só como amostra: Karl Polanyi, *Dahomey and the Slave Trade*, Washington, University of Washington Press, 1967; Robin Law, *The Slave Coast of West Africa. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society (1550-1750)*, Oxford, Clarendon, 1991; Idem, “Dahomey and the Slave Trade: Reflections on the Historiography of the Rise of Dahomey”, *Journal of African History*, vol. 27, n° 2 (1986), pp. 237-67; Elisée Soumonni, “Ouidah dentro de la red de comercio transatlántico de esclavos”, in Rina Cáceres (org.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina* (San José, Ed. Universidad de Costa Rica, 2001); Elisée Soumonni, *Dahomey y el mundo atlántico*, Amsterdã/Rio de Janeiro, SEPHIS/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, UCAM, 2001.

³ No título do trabalho, o conceito *pós-colonial* refere-se só a uma faixa temporal, diferente de quando utilizo a expressão *pós-colonialismo*, *pós-colonialidade* ou “crítica pós-colonial”, nas quais aludo a uma orientação analítica de vertente teórica. Os textos historiográficos que se analisarão são os seguintes: I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbors (1708-1818)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967; Dov Ronen, “On the African Role in Trans-Atlantic Slave Trade in Dahomey”, *Cahiers d’Etudes Africaines*, 41 (1971); Maurice Glélé, *Le Danxomé. Du pouvoir Aja à la nation Fon*, Paris, Nubia, 1974; John Yoder, “Fly and Elephant Parties: Political Polarization in Dahomey, 1840-1870”, *Journal of African History*, vol. 15, n° 3 (1974), pp. 417-32.

⁴ No sentido que o usa Frederick Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History”, *American Historical Review*, vol. 99, n° 5 (1994), pp. 1517-1518.

⁵ É importante ressaltar que em nenhum momento estou pensando em escritos históricos unívocos, em escolas de pensamento ou no estabelecimento hipotético de uma série programática de textos em convivência direta com os programas “culturais” do Estado, como geralmente se analisam na



O clima intelectual africano dos anos 1960 e 1970 esteve marcado pelo imperativo da necessidade de dotar a África de uma história “acadêmica”, de demonstrar a capacidade das civilizações do continente de gerar uma “consciência histórica” endógena, própria, mas, ao mesmo tempo, “transferível” ao *status* acadêmico.⁶ Neste sentido, a posição dos historiadores africanos foi importante na hora de reverter as imagens que a colônia havia imposto como fundamentação básica do “atraso” africano, assim como a capacidade performativa de certa antropologia que havia situado a África no terreno perene do “presente etnográfico”.⁷ O desenvolvimento dos grandes projetos sobre a história africana, suas fontes, metodologias e epistemologias próprias deram ao debate o caráter de legitimidade internacional, como demonstra a *Historia General de África*, editada pela UNESCO, cujo primeiro volume, dos oito que compõem a coleção, apareceu em 1982.⁸ Naqueles anos, uma geração de intelectuais formada nas metrópoles voltava à África não só para repensar sua história em uma explicação que poderia expressar-se em uma linguagem acessível para a comunidade acadêmica internacional, mas, além disto, para expressar — talvez involuntariamente — as tensões inevitáveis que o império e a colonização, a metrópole e sua própria origem haviam impresso neles.⁹

A isto se soma a profunda mobilização para instalar uma política simbólica perdurável nos novos estados nacionais surgidos no período independentista, que, na maioria dos países, se desenvolveu na década de 1960. Esta política contou com o desenvolvimento de projetos historiográficos ambiciosos que trataram de dotar de uma projeção co-

África pós-independente os escritos “nacionalistas”. Os fundamentos de minha seleção de textos se baseiam exclusivamente na produtividade significativa que projetam, na capacidade explicativa de seus argumentos e no desafio que apresentam a qualquer intento de visualizar um cânone.

⁶ B. Jewsiewicki, “Introduction: One Historiography or Several? A Requiem for Africanism”, in B. Jewsiewicki, C. Newbury (orgs.), *African Historiographies. What History for Which Africa?* (California, Sage, 1986), pp. 10 e ss.

⁷ Refiro-me basicamente às análises clássicas do estrutural-funcionalismo: i.e., Mamadou Diouf, “Des historiens et des histoires, pour quoi faire? L’histoire africaine entre l’état et les communautés”, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 34, n° 2 (2000), pp. 330 e ss.

⁸ *Historia General de África*, Paris, UNESCO, 8 vols., 1982-1998.

⁹ Frederick Cooper, “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, in Frederick Cooper e Ann Stoler (orgs.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, University of California Press, 1997), pp. 1-56.



memorativa os novos estados nacionais. As políticas da memória, incluídas as políticas públicas que não analisarei neste texto, constituem aspecto-chave para o forjamento identitário de qualquer comunidade. A historiografia pós-independentista representou um papel-chave neste sentido. Esta mesma historiografia, ao mesmo tempo em que reforçou certos aspectos da endogeneidade africana, silenciou outros, reformulou e deslocou categorias ocidentais, construindo um passado limítrofe: não o que esboçaram as histórias coloniais, tampouco os passados divergentes que narram as historiologias orais endógenas.¹⁰ É certo que o pretexto metodológico da utilização dos arquivos orais, não tomados em conta pela historiografia colonial, foi uma das explicações epistêmicas da arena historiográfica. Mas, alguns destes arquivos endógenos também foram silenciados nesta historiografia. Que fronteiras do imaginário histórico produziu este fenômeno?

As histórias escritas que analisarei se centram quase sem exceção na necessidade de desvincular os africanos — daomeanos neste caso — da responsabilidade no tráfico de escravos, ao mesmo tempo em que se adverte uma (re)valorização da monarquia africana do século XIX, anterior à colônia. Isto não resulta novo nem surpreendente. O que merece atenção, sim, são as categorias com as quais esta desresponsabilização se promove e os processos de construção analítica com que se valorizam os monarcas daomeanos do século XIX, para situar nesse espaço a invenção de uma continuidade africana, política e cultural. Ao mesmo tempo, era imperioso modernizar o imaginário político sobre a África anterior à invasão colonial e, ali, as categorias e as análises historiográficas não necessariamente respondem a um substrato “africano” — se existisse algo como tal. Sobre estes processos de imbricação, tradução e invenção versará este artigo.

Em primeiro lugar, analisarei as formas como se “exorcizou” a figura fantasmagórica do comércio atlântico de escravos na historiografia independentista do Daomé, como se ligou produtivamente o comércio de escravos com o nascimento límpido da nação daomeana e como se encadeou historicamente a crítica conjuntural do final do tráfico de

¹⁰ O conceito de *historiologia* oral para substituir o de *historiografia* foi tornado célebre por Jan Vansina: *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 195.



escravos com uma idéia singular de modernidade endógena e de resistência anticolonial unilateral. O segundo ponto do artigo é uma exploração do modo como a “invenção” colonial da etnia foi reapropriada pela historiografia independentista. Neste sentido, trata-se de marcar uma diferença com respeito à parte da teoria que propõe que a historiografia africana reprimiu e silenciou a diferença étnica. Ao menos no caso do Daomé, o discurso histórico se mostra extremamente produtivo: silencia fragmentos, exacerba outros, apresenta a diferença identitária já como inexistente, já como exaltação definidora dos limites do espaço nacional. Por sua vez, neste discurso sobre o “amalgama étnico”, a diversidade populacional e o choque com a Europa, a mulher ocupa um espaço de articulação contraditório, silenciado e, às vezes, exacerbado, que também tratarei de analisar. Tanto no tocante ao gênero como à etnia, a ausência ou o excesso são menos importantes em si mesmos que o que suas operações epistêmicas deixam entrever.

Daomé exorcizado: a diáspora como botim da nação

Nas histórias acadêmicas da África Ocidental que floresceram nos anos imediatamente posteriores à independência, o ponto tocante à escravidão se converteu no *tropo* fantasmagórico que foi exorcizado de maneiras radicalmente diferentes. Não só estava em jogo a estréia imaculada da experiência histórico-política africana, mas a pertinência política dos reclamos históricos à Europa pelo “genocídio” continental e sua “sangria demográfica”, assim como a radicalidade potencial das políticas contemporâneas da memória, representadas fundamentalmente pela promoção do “turismo de raízes”, que agências de reconhecimento internacional, como a UNESCO, ainda patrocinam.¹¹ As histórias que pretendo analisar se enquadram neste debate que entrecruza a análise estritamente econô-

¹¹ Refiro-me às viagens organizadas para comunidades de afro-descendentes que retornam à “mãe terra” e “revivem” o processo de escravização de seus antepassados em *performances* organizadas para tal efeito. Para análises sugestivas sobre este ponto, ver Edward M. Bruner, “Tourism in Ghana. The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora”, *American Anthropologist*, vol. 98, n° 2 (1996), pp. 290-304; Theresa Singleton, “The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts”, *Slavery and Abolition*, vol. 20, n° 1 (1999), pp. 150-69; Saidiya Hartman, “The Time of Slavery”, in Saurabh Dube (org.), *Enduring Enchantments*, edição especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n° 4 (2002), pp. 757-777.



mica com as implicações políticas e epistemológicas de um tema que durante muitos anos foi visto como tabu dentro da narrativa histórica africana.

Neste ponto, tratarei de explicar que essa noção de tabu é um preconceito historiográfico; que a narrativa africana — ao menos no que se refere ao Daomé — não silenciou o papel africano no comércio de escravos, mas o inseriu em duas perspectivas pontuais do discurso histórico: a que o vincula diretamente com a origem do Estado e o ponto de partida da conformação nacional, e a que liga o esgotamento deste circuito econômico a fatores exclusivamente internos de “modernização”.

Quanto às narrativas sobre “as origens” do Daomé, todos os grupos adjas se reconhecem como pertencentes a um mesmo tronco lingüístico e se atribuem uma origem comum, localizada num ponto geográfico preciso que, segundo as tradições míticas, seria a aldeia de Tado (a noroeste do que mais tarde foi o Daomé), de onde irradiaram essas populações e seus padrões culturais.¹² Segundo as tradições orais, uma disputa por sucessão dinástica produziu sendas migratórias desde Tado, uma em direção ao oeste, que fundou a aldeia de Notsie, e outra em direção ao sudeste, que fundou a aldeia de Allada, em finais do século XVI. A linhagem que fundou Allada conseguiu um poder importante na área desde princípios do século XVII, visto que bem cedo alcançou o domínio sobre alguns povos do leste da área adja e a submissão de Uidá, aldeia portuária que terá grande importância nos séculos subsequentes. Allada também tinha conseguido dominar os portos de Offra e Jakin,¹³ onde se evidenciou sua capacidade de negociação com os portugueses e mais tarde com os holandeses, a partir de 1625. Aqui começou a etapa de sua verdadeira consolidação. Contudo, quando a concorrência comercial entre os europeus (holandeses, franceses e ingleses) se fez mais forte, na segunda metade do século XVII, e Allada não pôde controlar facilmente a estrutura comercial de seus portos, foi perdendo poder, sobretudo, domínio efetivo sobre os portos de Offra, Jakin e Uidá.¹⁴

¹² Neste sentido, os autores coincidem em afirmar que Tado cumpriu para o Daomé o papel que Ifé teve entre os iorubás. R. Pietek, “The Development and the Structure of the State of Dahomey until 1724”, *Africana Bulletin*, 38 (1991), pp. 26-27.

¹³ Anthony I. Asiwaju e Robin Law, “From the Volta to Niger”, in J. F. Ajayi e Michael Crowder (orgs.), *History of West Africa* (Londres, Longman, 1985 [2 vols., 1971, 1974]), p. 432.

¹⁴ Ibid.



Os adventícios fundadores de Abomé se identificam em grande parte da historiografia como pertencentes à etnia fon, mesmo que isto tenha suscitado alguns problemas de definição na historiografia pós-colonial, como veremos. O certo é que, a partir do século XVIII, houve uma incorporação paulatina de população iorubá, bariba e mahi. Daomé aparece, na maioria das histórias orais anteriores à colônia, como a força política dominante na região do que hoje é a República de Benin, ocupando grande parte desse território atual entre começos do século XVIII e 1894, quando o último rei, Behanzin, foi capturado pela armada francesa e exilado na Martinica.

Mas Daomé, como reino consolidado, organização de liderança ou complexo cultural, não se conhece na historiografia acadêmica por sua desagregação burocrática ou sua monarquia de longa duração. Ao contrário, afirmações ao estilo de: “Daomé é um subproduto político do comércio escravista”,¹⁵ ou posturas que sustentam que o Daomé foi um estado absoluto e militarizado para levar a cabo exitosamente o comércio de escravos,¹⁶ parecem firmar o motivo existencial da organização política e sua *raison d'état*. Mas o envolvimento direto dos agentes locais do reino no comércio atlântico de seres humanos e sua inserção no circuito capitalista internacional, questão que aparece como indubitável em grande parte da historiografia colonial e na mais recente, não o é para as historiografias africanas dos anos 1960 e 1970. Como adiantávamos, esta problemática se enraíza especificamente nas hipóteses sobre a origem do estado daomeano e nos argumentos que elucidam as formas quase misteriosas com que o Daomé conseguiu expandir-se.

A pergunta historiográfica acerca do porquê Agaja decidiu atacar Allada e Uidá faz parte do questionamento mais amplo que tentamos tratar neste ponto. Enquanto as hipóteses mais recorrentes propõem a necessidade que tinha o estado nascente de possuir um acesso direto à rota de comércio atlântico de escravos e às armas européias para defesa contra o império vizinho de Oió, coisa impossível de ocorrer senão pela

¹⁵ Edna Bay, *Wives of the Leopard. Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville, Virginia University Press, 1998, p. 312.

¹⁶ David Ross, “Mid-XIX Century Dahomey: Recent Views vs. Contemporary Evidence”, *History in Africa*, 12 (1985), pp. 311-313.

conquista, visto que o rei de Allada, Huffon, havia proibido a Agaja o comércio direto na costa,¹⁷ uma linha historiográfica africana propõe outro argumento.

A hipótese mais debatida por sua implicação, e sobre a qual me deterei por sua projeção política, propõe que Agaja atacou Allada e, em seguida, Uidá, para *impedir* a continuação do tráfico escravista que ia em franco crescimento naquela época. Este argumento foi esgrimido em primeiro lugar por John Atkins, um viajante abolicionista do século XVIII, que sustentava a existência de uma suposta carta que Agaja havia enviado ao rei da Inglaterra por um intermediário, no ano de 1731. Nesta carta, Agaja propôs ao monarca europeu o cessar do tráfico transatlântico e a introdução de plantações no território africano com força de trabalho local.¹⁸ Esta hipótese é defendida pelo historiador nigeriano I. A. Akinjogbin,¹⁹ propondo que Agaja tinha necessidade de suspender o comércio escravista para defender a estrutura social e política do império, e não incentivá-lo, como grande parte da historiografia sustenta.²⁰ Akinjogbin é um dos expoentes mais claros da escola historiográfica nacionalista pós-colonial sobre o Daomé, e David Ross demonstrou

¹⁷ A bibliografia neste sentido é amplíssima. Para citar um trabalho relativamente recente e com uma visão esclarecedora do estado da questão, ver Robin Law, *The Slave Coast*.

¹⁸ Esta carta foi trabalhada em diferentes oportunidades por historiadores africanistas e ainda não há consenso acerca de sua autenticidade, veracidade nem ainda sobre o significado real de suas palavras. Robin Law, por exemplo, afirma que é muito improvável que Agaja tenha querido suprimir o tráfico, por suas ações contínuas até sua morte em 1740. De fato, para Law, ainda se a carta não fora um plágio de Bulfinch Lambe (o intermediário enviado à Inglaterra), provavelmente se tratou de uma proposição de Agaja de substituir o tráfico de escravos por mão-de-obra *daomeana*. Isto é, que os ingleses não desarticularam a economia doméstica do reino, mas que só comerciaram com cativos de guerra e pessoas judicialmente penalizadas com a escravidão, em processos politicamente controlados pelas autoridades locais: Robin Law, "Further Light on Bulfinch Lambe and the 'Emperor of Pawpaw': King Agaja of Dahomey's Letter to King George I of England, 1726", *History in Africa*, 17 (1990), p. 212.

¹⁹ Akinjogbin, *Dahomey*, pp. 23-25. Akinjogbin argumenta que a autenticidade e o propósito da carta de Lambe são reais. Também é esta a postura de Basil Davidson, *Black Mother. The Years of the African Slave Trade*, Boston, Little Brown and Company, 1961; apud. Law, "Dahomey and the Slave Trade", p. 246.

²⁰ O ponto é que se supõe que nesta época de conquista de Agaja, o volume de comércio atlântico teve uma baixa importante. No entanto, esta baixa não teve relação com uma vontade política de suprimir o tráfico, mas sim com os transtornos e os distúrbios internos provocados pelas campanhas militares que colapsaram as rotas comerciais, inclusive as de comunicação com o poderoso Oió: Law, "Dahomey and the Slave Trade", p. 249; Asiwaju e Law, "From the Volta", p. 440. Para uma visão mais generalizada destes pontos na costa ocidental, ver a introdução em: Law, *The Slave Coast*.



como sua obra está repleta de um uso enviesado das fontes da época, não só para evidenciar a oposição dos africanos à empresa da escravidão capitalista, mas também, e sobretudo, para ressaltar a gênese do reino de Daomé com um sentido de “nação fon” historicamente enraizado; proveniente de uma comunidade compacta, que existia muito antes da chegada dos europeus e da imposição de seus termos comerciais.²¹

Deter-me-ei nas imposições de sentido e nas implicações epistemológicas do trabalho de Akinjogbin, *Dahomey and its neighbours*, sobre o tópico da escravidão. Em primeiro lugar, há um ponto importante que se costuma confundir nas leituras historiográficas desta obra, tese doutoral apresentada na *School of Oriental and African Studies* (SOAS), em 1966, e publicada em 1967: Akinjogbin não nega o impacto histórico europeu sobre a Costa Adja; tampouco sugere que Daomé nunca tenha sido um estado propulsor do tráfico escravista. O que pretende afirmar com força é a tese da *origem estatal* do Daomé como um *projeto político*, que havia buscado deter a erosão cultural e econômica que o tráfico escravista e a ingerência européia estavam provocando na região, em princípios do século XVIII. Um projeto que, de alguma maneira, fracassou com a instauração do comércio de escravos como a razão econômica do reino.

Sabemos que Abomé se fundou quando um grupo dissidente do reino de Allada se estabeleceu no norte do planalto Adja. Akinjogbin argumenta que o motivo real dessa dissidência foi a reação de um subgrupo adja às atividades que os holandeses estavam levando a cabo na costa. E o historiador vai mais longe: a sua hipótese o leva até a contradizer as historiografias da “origem” destes reinos, como desprendimento da mítica aldeia de Tado. Segundo Akinjogbin, o traslado em massa de populações desde Tado para Allada se produziu para “buscar segurança no caos do oeste”.²² Por outra parte, a diferença que expulsou um grupo

²¹ David Ross, “European Models and West African History. Further Comments on Recent Historiography of Dahomey”, *History in Africa*, 10 (1983), p. 299 e ss.

²² Akinjogbin, *Dahomey*, p. 23. As narrativas orais consultadas por outros historiadores são unânimes em argumentar uma disputa sucessória como motivo direto do exílio de Tado: Robert Cornevin, *Histoire du Dahomey*, Paris, Berger-Levrault, 1962 ; Robin Law, “History and Legitimacy: Aspects of the Use of the Past in Precolonial Dahomey”, *History in Africa*, 15 (1988), pp. 321-28; Bay, *Wives*, p. 55 e ss.



adja para Abomé se deu, segundo o autor, pela oposição entre duas facções, uma “pró-européia” — Allada — e outra “resistente”, a de Abomé. A chegada deste subgrupo adja ao território nordeste do Daomé é registrada em muitas historiologias orais mahis, como um ato avassalador e coercitivo destes foragidos militarizados que impuseram, com o consentimento de alguns chefes locais, sua vontade política de ocupação e expansão.²³ A operação epistêmica é clara — embora as evidências históricas não o sejam tanto como pretende Akinjogbin: Daomé aparece no seio da história como o espaço político que irrompe, logo cedo, para impedir a obra corrosiva da ingerência européia. Além da disputa historiográfica entre a “facção pró-européia” e a “facção anticolonial” em Daomé — tão cara à historiografia, especialmente à do século XIX, que abordaremos mais adiante — Akinjogbin dá um passo à frente e coloca no espaço da origem o *leitmotiv* do estado: Daomé é um projeto político da resistência anticolonial, desde seu nascimento no século XVII.

As hipóteses relacionadas com a fundação do Daomé como uma forma de contra-arrestar a hegemonia que estava adquirindo o império iorubá de Oió como força regional também são rebatidas por Akinjogbin. As historiografias que sustentam que o grupo dissidente foi motivado pela necessidade de obter uma rota para o mar e que falam do “aperfeiçoamento” político do Daomé para armar um complexo militar que lograra “conquistar” o território, na terceira década do século XVIII, são negadas pelo historiador nigeriano.²⁴ Em sua visão, a empresa escravista era uma iniciativa puramente individual, sancionada pelo estado, primeiro isolada e depois incrementada. Estas atividades de “pilhagem” foram levadas a cabo no planalto, durante as primeiras décadas do século XVIII, como resultado não do aperfeiçoamento das engrenagens organizativas, mas do *vazio político* provocado pela desestruturação das

²³ Bay, *Wives*, p. 312. Akinjogbin argumenta, ao contrário, que a chegada deste subgrupo fundador foi um processo revolucionário de mudança estrutural em relação às formações políticas anteriores dos povos adjas, fundamentalmente pela ruptura política total que implicou pôr fim ao princípio soberano de Allada, com base na “família estendida” e na linhagem patriarcal, para um modelo de integração com outras linhagens e outros povos, já não com base na legitimidade dinástica, mas na força: Akinjogbin, *Dahomey*, pp. 25 e ss.

²⁴ Podemos citar entre estes trabalhos John Fage, “Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History”, *Journal of African History*, 10 (1969), pp. 393-404; Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.



antigas relações de lealdade e da “teoria social tradicional”.²⁵ Akinjogbin faz uma leitura diferente dos textos de Robert Norris e William Snelgrave, dois viajantes que se converteram em históricos informantes-chave para compreender a dinâmica do comércio de escravos nesta época.²⁶ Norris apresenta um importante relato em que plasma sua idéia do Daomé como um estado despótico e brutal, onde os assassinatos rituais à vontade do rei eram moeda comum e onde todos os cativos de guerra eram decapitados publicamente. Para o historiador nigeriano, as narrativas destes autores, inspiradas em contrapor os argumentos antiabolicionistas do século XVIII, os levaram a retratar o Daomé como um reino militarizado e despótico, cuja engrenagem de coesão era o tráfico atlântico de seres humanos, distorções a serem “provadas” por Akinjogbin.²⁷

Há outro ponto original nesta obra: o autor propõe que a mudança radical em direção à institucionalização do comércio escravista no Daomé se deu nos últimos anos do reinado de Agaja e durante o de Tegbesu (1740-1774). Neste sentido, quando Agaja, depois da conquista dos territórios do litoral para deter o tráfico, observa que isto, em sentido estrito, é impossível, dada a penetração europeia na formação

²⁵ A metáfora do “vazio” político é uma recorrência no trabalho de Akinjogbin. Na sua narrativa, a guerra entre Allada e Uidá (c. 1712-1720) só agravou as condições do *poder vacuum* no país Adja. Este conceito de *poder vacuum* é importante no discurso do historiador, não só porque será o Daomé que, a partir dos ataques a Allada e Uidá, conferirá legitimidade à organização política da zona, mas também porque nesta conjuntura de indecisão política e de fragmentação dos fundamentos constitutivos da “teoria social tradicional”, aos povos adjas de Allada e Uidá “lhes era impossível [...] unir-se para reconhecer, e muito menos opor-se, a um perigo comum”, que só o Daomé reconhecia. A impossibilidade de definir um inimigo externo era a base da fragmentação, coisa que só a emergência do Daomé solucionará: Akinjogbin, *Dahomey*, p. 57.

²⁶ Robert Norris, *Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee King of Dahomy and Inland Country of Guiney, to Which are Added the Author's Journey to Abomey the Capital and Short Account of the African Slave Trade*, Londres, Frank Cass, 1968 [1789]; William Snelgrave, *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade*, Londres, Frank Cass, 1971 [1734].

²⁷ Por momentos, é difícil seguir os argumentos “forçados” de Akinjogbin, sobretudo no que se refere a estes pontos, quando pretende inferir dos relatos de Norris e Snelgrave, que falam da voracidade de Agaja e de sua visão econômica de ocupar e monopolizar os portos de Jakin (Allada) e Oueda (Uidá), um sentido “emancipador” e ao mesmo tempo uma capacidade de enganar os traficantes europeus. Se bem que os textos de Snelgrave falam de um posicionamento do rei Agaja como o “enviado religioso” para acabar com a tirania e a desordem imposta por Huffon (rei de Uidá), Akinjogbin vê a vaga alusão desta “tirania” no texto de Snelgrave, como uma “clara” referência ao tráfico escravista e ao seu poder erosivo. Ao contrário, outros historiadores, como David Ross, o interpretam como uma maneira de posicionar-se como o expoente comercialmente mais viável para os europeus que quisessem continuar com o tráfico escravista: Akinjogbin, *Dahomey*, pp. 73 e ss.



de um mercado interno consolidado e o envolvimento dos portos costeiros nele, se vê “forçado” a adotar o “mal menor” para o estado: a fixação do tráfico só em alguns portos e como monopólio exclusivo do rei. Tegbesu, por sua vez, institucionaliza esta prática como razão econômica do estado do Daomé.²⁸ Agaja se apresenta então como um estadista providente, que consegue sufocar as “revoltas” que se originaram entre os comerciantes locais pela presumida vontade de suspender o comércio de escravos.²⁹ Por outro lado, na narrativa histórica, Agaja é o expoente político de uma consciência “modernizante”, em termos econômicos. Por um lado, termina por romper com a “teoria social tradicional” para buscar outros fundamentos políticos para o reino; por outro, tenta interromper o tráfico escravista para impor o “comércio legítimo” entre a Europa e o Daomé.³⁰ Neste ponto da narrativa de Akinjogbin, entremesclam-se argumentos anacrônicos sobre as implicações morais do comércio escravista, dado que a distinção entre um comércio legítimo e um outro que se transformou em “ilegal” foi um argumento criado pela Inglaterra, em fins do século XVIII. Também se invertem os atores da mudança: foi Agaja quem previu a necessidade de “legitimar” o comércio entre a Europa e a África e quem tentou — precocemente, em uma ação demasiado “revolucionária” para uma época que nem os atores políticos exteriores ao Daomé nem os próprios europeus “compreendiam” — estabelecer um estado fundado politicamente em concepções radicalmente novas e, economicamente, em termos *modernos*, nos quais não entrava em absoluto o tráfico escravista.

Dov Ronen também insiste na existência de sentidos comunitários prévios ao tráfico escravista que fazem do Daomé um estado que cresceu com — e não a partir de — este comércio. E argumenta que a obtenção de cativos em grande escala tinha uma função puramente ritual, destinada ao sacrifício humano para o culto aos ancestrais. O historiador argumenta que: a) a motivação do lucro no tráfico escravista por parte dos reis africanos era mínima, se não inexistente; b) as razias para o interior não se realizavam com o propósito de vender os capturados

²⁸ Akinjogbin, *Dahomey*, p. 75.

²⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰ *Ibid.*, p. 77.



para os brancos; c) além do rei, poucos africanos comuns estavam envolvidos neste “comércio”. Este historiador atribui ao âmbito exclusivamente ritual o uso de “cativos” no Daomé, e utiliza os esquemas básicos da Teoria Geral dos Sistemas — conhecida como TGS e em voga nos anos 1970 — para explicar que os escravos percorriam um “circuito” definido: eram prisioneiros de guerra no estado — uma guerra com funções puramente religiosas — para serem sacrificados como mensageiros aos ancestrais reais. Os “excedentes” deste ritual tinham dois destinos unicamente definidos pelo rei: ou eram reabsorvidos dentro das estruturas familiares do estado, a partir de alianças matrimoniais, ou alguns poucos eram “presenteados” aos intermediários europeus, que os vendiam como escravos.³¹

De maneira similar, o historiador beninense Maurice Glelé pretende restabelecer a história “real” dos escravos no Daomé, argumentando que “os prisioneiros de guerra e os escravos eram destinados fundamentalmente ao engrandecimento do reino, e alguns, como corolário, tinham uma função sagrada, religiosa. Outros escravos tinham por missão essencial ser destinados aos voduns”.³² Por outra parte, para Glelé, a escravidão no interior do Daomé, proporcionada pelo comércio atlântico, foi o que permitiu a aliança social de povos mahis, akans e iorubás com os fons, promovendo laços interétnicos que haviam consolidado desde cedo um sentido identitário comum. Em outras palavras, o cativo e o comércio interno além de não estarem programados para vender seres humanos para o ultramar, todavia fortaleceram o sentido de unidade nacional que re-emergiria nos anos 60 do século XX.

As operações epistemológicas não se limitam a inculcar um sentido claro do horror coletivizado a partir de uma “culpa histórica” claramente situada “nos europeus” como categoria totalizante. Além disto, Ronen e Glelé cristalizam a visão da “inocência tradicional” da África anterior à colônia: distante, “outra”, oculta em um sentido “imaculado” do valor religioso e do *ethos* guerreiro. O comércio de escravos, ao in-

³¹ Ronen, “On the African Role”, pp. 11-12.

³² Glelé, *Le Danxomé*, p. 160. Denominam-se “voduns” as divindades das diferentes práticas de culto que configuram a religião popular fon, cujos adeptos são geralmente mulheres. Voltaremos às implicações de gênero neste sentido.



vés de representar a negação histórica ou o vazio na narração, é antes a fissura que permite compreender a irrupção da nação daomeana no tempo; depois, é o empenho que perpetua a noção de África “ingênua” no meio de uma tradução conceitual distorcida. Analisar o papel dos agentes africanos no comércio de homens e mulheres não implica necessariamente apagar o sentido alienante da escravidão capitalista. Tampouco se trata de fazer uma operação intelectual de relativização de responsabilidades, cuja revelação recaiu e segue recaindo na disciplina histórica. O que trato de fazer é pôr em evidência as operações de “uso” dos passados negociados, mostrando também que, se se desmantelou a História da utopia de subverter a ordem a partir de suas revelações, nos recusamos a perder a esperança de que em seu próprio relato, em sua própria trama, se construa uma imagem fantasmagórica, e persistente, do *telos*-progresso.³³

Se me detenho nestes pontos é porque o argumento da responsabilização não é só um problema de forjar a “pureza” legítima da nação por parte de um grupo de intelectuais, ou a necessidade de posicionar a África mais uma vez no domínio do continente “saqueado”. Como alguns intelectuais mencionaram recentemente, trata-se também de uma marca que está presente no imaginário social sobre a exploração neocolonial e sua representação na continuidade do espectro histórico. Portanto, não é por acaso que narrativas pós-coloniais, como a de Ngũgĩ wa Thiong’o, apresentem as elites locais africanas “colaboracionistas” com a colônia, como as descendentes sangüíneas dos principais traficantes africanos de escravos, ou como as reencarnações espirituais, ou os zumbis daqueles comerciantes.³⁴

O certo é que, nas primeiras décadas do século XIX, quando o comércio escravista era a única força geradora de cauris e de moeda no reino, o rei Adandozan começou a receber claras pressões por parte da Inglaterra para abandonar o tráfico de escravos, oficialmente abolido

³³ Um desenvolvimento sugestivo sobre estas “perdurabilidades” na crítica pós-colonial em Saurabh Dube, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 22 e ss.

³⁴ Okunoye Oyeniyi, “Dramatizing Postcoloniality: Nationalism and the Rewriting of History in Ngũgĩ and Mugo’s ‘The Trial of Dedan Kimathi’”, *History in Africa*, 28 (2001), p. 232.



pela Grã-Bretanha em 1807. Os interesses da coroa britânica — que paulatinamente passarão a assemelhar-se com os do resto das potências europeias — era converter a África em um espaço de exportação de produtos agrícolas dentro das economias “periféricas” da nova conjuntura do capitalismo industrial nascente.³⁵ Para o Daomé, isto significou a transição de sua atividade central de venda de escravos para a exportação de azeite-de-dendê. A conjuntura política de incentivo a este novo comércio se deu em princípios da década de 1820; dois anos depois da ascensão de Guezo, em 1818, que governou até sua morte, em 1858. Este rei, que assumiu destronando Adandonzan, foi um marco de inflexão na política do reino.³⁶ Para além das disputas sobre a razão da ascensão irregular de Guezo ao poder político, o certo é que, com sua chegada ao trono, o principal aliado do rei começou a ser o Chachá de Uidá, Francisco Félix de Souza, na prática o governador da província de Uidá.³⁷

Para a historiografia independente, esta etapa de transição, a ascensão de Guezo e seu desempenho como o rei, que geralmente lhe valeu o qualificativo de “europeizante”, são outros pontos de transferência significativa. Como se plasmou no debate historiográfico a “transição” entre estas duas formas de economia? Que elementos da história-progresso se puseram em jogo neste debate e que projeções condicionaram essa evidência?

Não me deterei na análise histórico-econômica específica sobre a coexistência ou a contraposição destas duas formas, exceto para as referências que me permitam explicar os pontos de negociação significativa na narrativa histórica. Nas discussões historiográficas em torno da “novidade” desta forma moderna de produção, introduzida pelos europeus,

³⁵ Samir Amin, *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Paris, Anthropos, 1988.

³⁶ Para uma análise interpretativa sobre as posições historiográficas em relação à ascensão de Guezo ao poder, ver Mario Rufer, “Pasados repasados. Esclavitud, nación y destino en el imaginario histórico postcolonial de África Occidental. El caso de Dahomey”, (Tese de Mestrado, Centro de Estudos de Ásia e África, Colégio do México, 2004), pp. 56 e ss.

³⁷ Antes de Guezo, o título de *yovogan* era ostentado por um oficial imposto pelo rei, que literalmente se convertia em “governador dos brancos” em Uidá. A partir da existência do Chachá, praticamente todo o comércio atlântico se centrou em suas mãos. Este título foi obtido pela família De Souza. O primeiro Chachá foi Francisco Félix, até sua morte em 1849. Guezo selou seu compromisso político com ele através do pacto de sangue, um ritual de irmandade vitalícia no Daomé.



ou da existência prévia do cultivo de dendê e seu efeito drástico ou apenas perceptível na economia do reino, parece emergir uma série de perguntas subjacentes: como, sob quais mecanismos, e quem modernizou o Daomé?

O primeiro a se inserir neste debate, e a ser refutado com especial afincio pelas historiografias africanas, foi o sociólogo Karl Polanyi, que estudou o Daomé como uma “economia natural” convertida em “economia monetária” com o começo do tráfico atlântico.³⁸ Para Polanyi, o reino teria uma economia “dual”, com sistemas paralelos. Um, *arcaico* (localizado, camponês, periférico), e outro, monetário, “moderno” (de monopólio real, orientado para o atlântico, a grande escala). Robin Law demonstra, ao contrário, que a necessidade constante dos europeus em obter cauris para poder comercializar traduz a solidez de uma economia monetária já antiga na região, com circuitos internos historicamente consolidados, sobretudo para as rotas do Sudão interior.³⁹ Al Asiwayu e Robin Law, mais recentemente, sustentam que é necessário revisar o argumento clássico de que a economia do comércio atlântico e a escravista, combinadas, desarticularam as indústrias nascentes de produção local. Novos estudos demonstram que, ao menos até o momento da queda do império iorubá de Oió (1831), o comércio atlântico repercutiu numa entrada massiva de dinheiro (cauris), que permitiu impulsionar o consumo local e os investimentos internos, por exemplo, na indústria têxtil.⁴⁰

O certo é que, nos anos 1970, novos estudos começaram a transmitir a noção de “transformação interna”, produzida no Daomé por cau-

³⁸ Polanyi, *Dahomey*, passim.

³⁹ Law, “Dahomey and the Slave Trade”, p. 237. Isto também é sustentado pelo historiador Flint como uma característica generalizável a toda a África ocidental: J. E. Flint e E. McDougall, “Economic Change in West Africa in the Nineteenth Century”, in J. F. Ajayi e Michael Crowder (orgs.), *History of West Africa* (Londres, Longman, 1974), vol. 2. Patrick Manning faz uma análise muito precisa do funcionamento econômico do Daomé, empregando documentos escritos e estatísticos de traficantes, etc., junto com tradições orais periféricas aos pontos de comércio atlântico. Isto também lhe permite rechaçar a idéia clássica de Polanyi e propõe que essas duas economias estavam justapostas em circuitos regionais de longa duração e de comércio antiquíssimo de produtos têxteis, mandioca, pescado, sorgo e cerâmica, sobretudo com as terras iorubás do leste e as mahis do norte. Neste sentido, o que Manning pretende argumentar é a coexistência de mercados locais, regionais e inter-regionais ativos na *longa duração* africana: Patrick Manning, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 78-83.

⁴⁰ Asiwayu e Law, “From the Volta”, pp. 462-63.



sa do impacto econômico europeu, seja o comércio atlântico de escravos ou a imposição prematura de economias monoprodutoras de exportação. Para o historiador Dov Ronen, por exemplo, o tipo de relação comercial que implicou o tráfico escravista firmou também a que viria com o comércio de azeite-de-dendê. Este historiador vê no comércio escravista uma relação econômica puramente individual entre os agentes do comércio atlântico e o rei do Daomé. As mudanças que resultaram deste comércio se produziram em esferas completamente separadas do entorno social. Da mesma forma, para Ronen a passagem para o comércio “legítimo” de azeite-de-dendê foi controlada pelo rei e não implicou mudanças importantes nas relações sociais.⁴¹ Além de ser um argumento difícil de sustentar de qualquer ângulo da história social, o que está em jogo no texto de Ronen, intitulado chamativamente *Dahomey Between Tradition and Modernity*, é justamente a demonstração epistemológica de que os elementos coesivos do Daomé, e definidores de seu potencial político, nada tinham a ver com a instauração de demandas externas e economias atlânticas. O texto de Ronen, que começa com o início do tráfico escravista e culmina com a instauração *de fato* do unipartidarismo político no Benin, instala a coesão política do Daomé numa profundidade histórica; não se trata somente de incentivar a teoria de uma economia dual, mas também, e sobretudo, de documentar que qualquer inovação estrutural deveria vir do *interior* da sociedade daomeana. Esse interior se conserva em sua mais original condição, imaculado das influências corrosivas do contato externo do qual o *akohosu* — Guezo, neste caso, estadista e pai da nação — logra salvar, protegendo o espírito intacto da “comunidade”.⁴²

Em relação direta com as teses de Ronen, em 1974 o historiador John Yoder publicou um artigo analisando a confrontação política ao redor da transição econômica no Daomé, que produziu um debate historiográfico importante.⁴³ Neste trabalho, o historiador afirma que os que se ocuparam do problema, entre eles Coquery-Vidrovitch, es-

⁴¹ Dov Ronen, *Dahomey: Between Tradition and Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 36.

⁴² Ibid. Numa tradução livre, *akohosu* (*akòxósú*) significa “rei ou chefe da nação” (N. T.).

⁴³ Referimo-nos ao artigo “Fly and Elephant Parties: Political Polarization in Dahomey, 1840-1870”.



queceram de dar peso à problemática política que esteve presente nesta transição econômica, sobretudo depois do reinado de Guezo. Yoder sustenta a existência de dois “partidos políticos” que ostentavam posições opostas a respeito da especialização econômica do Daomé e a sua relação com as imposições da política européia. Assim, teria existido o Partido dos Elefantes, com uma política de confrontação à vontade britânica de extinguir o tráfico atlântico e com o firme objetivo de continuar com as razias no interior e seguir com o tráfico de escravos em novos mercados. Este partido incluía o rei (Guezo nos anos de 1850, e Glelé em 1860 e 1870), o Chachá de Souza e os comerciantes crioulos brasileiros, os comerciantes portugueses e os militares masculinos. Seu objetivo teria sido continuar com os ataques a Abeokuta, reduto iorubá após a queda de Oió, a quem os daomeanos chamavam “o elefante”. Para Yoder, a política do Partido dos Elefantes era uma maneira clara de provocar a confrontação com essa potência européia, dado que Abeokuta era uma zona que contava com o apoio e a proteção dos britânicos.

Por outro lado, o Partido dos Mosquitos estava representado pelo exército real de amazonas, os líderes religiosos do Daomé, funcionários subalternos e comerciantes não imiscuídos no negócio escravista, que teriam visto os perigos de uma possível confrontação com os britânicos. Este partido teria buscado uma política de conciliação com os interesses britânicos: acomodar-se à situação e não atacar as zonas de esferas de influência britânica, mas centrar-se nas regiões “satélites”, desmembradas e sem integração regional, as quais chamavam “os Mosquitos”.⁴⁴

O importante a considerar é que Yoder toma o período entre 1840 e 1870 como um espaço de polarização política em torno de concepções econômicas divergentes.⁴⁵ Há muitos indícios de que, efetivamente, a política de pressão dos ingleses para abandonar o tráfico de escravos

⁴⁴ Yoder, “Fly and Elephant Parties”, pp. 426-427.

⁴⁵ A existência de dois partidos políticos com ideologias opostas é uma escusa analítica para o que me parece que verdadeiramente preocupa Yoder: mostrar que no Daomé *anterior à colonização* existia uma sociedade política consolidada, com partidos políticos coesos e com uma organização institucional que dividia poderes e atribuições. A translação de um imaginário de “modernidade política” com uma epistemologia de herança colonial é importante no contexto de produção destas obras. Para uma análise mais detalhada destes problemas, ver Rufer, “Pasados repasados”, pp. 52-53.



(que inclui dois bloqueios a Uidá, em 1852 e 1871, quando os daomeanos seguiam comercializando com franceses e portugueses) provocou sérias controvérsias no plano político. Daí a se falar de dois “partidos políticos” polarizados, com esferas de interesses próprias e frentes públicas de apoio divididas, parece haver uma considerável distância.

No entanto, as projeções não são poucas no âmbito historiográfico. Neste artigo, Yoder pretende demonstrar um ponto central na discussão contemporânea: que eram os agentes brasileiros, comerciantes e retornados, ligados à família do Chachá de Souza, os que incentivavam o rei a continuar com o tráfico e a enfrentar os ingleses e sua política de pressão, enquanto os que estavam de acordo com o ímpeto “modernizador” de transformar o Daomé em uma economia agroindustrial eram as próprias forças internas ligadas às estruturas locais e a circuitos antigos, junto com uma parte do estado e das milícias (a feminina).⁴⁶

Em termos estritamente históricos, esta visão é esquemática demais e é preciso problematizá-la. Por um lado, o Chachá de Souza já havia considerado importante a comercialização do dendê e o tinha informado ao antigo rei Guezo.⁴⁷ Por outro lado, Law reconhece, seguindo David Ross, que foi justamente a importante ajuda de agentes externos, como o Chachá, primeiro, e os britânicos, depois, que permitiram a Guezo e Glelé uma política de diminuição do tráfico atlântico de escravos, dada a profunda oposição política no interior do reino. O certo é que se tratou, sobretudo, de uma política de vai-e-vem.⁴⁸ Em 1852 os

⁴⁶ Robin Law, “The Politics of Commercial Transition: Factional Conflict in Dahomey in the Context of the End of the Atlantic Slave Trade”, *Journal of African History*, vol. 38, n° 2 (1997), pp. 214-216.

⁴⁷ Aqui, Law contradiz o argumento de Coquery-Vidrovitch, similar ao de Yoder, de que de Souza e os interesses lusitanos e brasileiros impulsionavam Guezo a rejeitar a imposição de uma economia agrícola devido às pressões inglesas: Law, “The Politics”, pp. 214-216; Catherine Coquery-Vidrovitch, “De la traite des esclaves à l’exportation d’huile de palme et des palmistes au Dahomey: XIXème siècle”, in Claude Meillassoux (org.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (Oxford/Londres, Oxford University Press/International African Institute, 1971), pp. 107-123. Também foi importante a participação dos retornados brasileiros na “revitalização” agrícola nessa época: Frederick E. Forbes, *Dahomey and the Dahomans*, Londres, Longman, Brown, Green, and Longmans, 2 vols., 1851, pp. 78 e ss.

⁴⁸ Law, “The Politics”, pp. 214-216, insiste em ler os conflitos deste momento como dinâmicas de transição e controvérsias que não necessariamente estavam representadas por grupos coesos identificados. O problema estaria delineado em termos das implicações ideológicas que teve esta transição para o reino, posto que diferentemente da centralização relativa que implicava a



britânicos bloqueiam Uidá ante a negativa do rei de suspender o tráfico. Ainda que em 1856 Guezo assine um tratado com os britânicos e concorde em cessar o tráfico, nos anos 1860 a demanda de escravos proveniente de Cuba faz reflorescer o comércio escravista, que funcionava *paralelamente* à exportação de azeite-de-dendê e *ao lado* das Casas européias instaladas nos portos.

Contudo, nos textos de Yoder e de Ronen, são de particular interesse as transferências historiográficas. O tema da “elite modernizadora” do Daomé está latente neste debate. A figura dos retornados fica no meio deste *telos*, como espectro a ser re-situado. Estas populações de ex-escravos ou descendentes de escravos, provenientes diretamente da Bahia de Todos os Santos, no Brasil, ou transferidos de Serra Leoa, e que começaram a chegar desde a segunda metade do século XIX ao Daomé, o transformaram no distintivo *quartier latin* da África Ocidental. Uma população liminar, figura simbólica da restituição populacional na África, estes retornados não conseguiam considerar-se totalmente africanos, nem os africanos os assimilavam completamente nas estruturas locais. Sua instalação e seu desempenho no território do reino estiveram desde o começo estimulados pelos europeus instalados na costa e, depois, diretamente promovidos pela colônia francesa que via nestes “regressados”, grande parte deles alfabetizados e cristianizados, um núcleo difusor de “civilidade” que, por sua vez, poderia ser mais facil-

economia escravista; no caso da economia agrícola havia a possibilidade de que grupos próximos aos portos ou às rotas do comércio se beneficiassem da descentralização econômica ao escapar do controle real. Por outro lado, o *ethos* político daoméano estava profundamente ligado à militarização, segundo Law, com um *desdém* particular para com a agricultura, o que, inclusive, tornou necessária uma formação alternativa da identidade do rei. Neste ponto, é preciso compreender vários aspectos. Em primeiro lugar, a estas alturas do debate historiográfico, dificilmente se pode concordar com Law quanto a esse “*desdém*” para com a agricultura. O que existia era a concepção de que a *monarquia* devia permanecer afastada das atividades comerciais mais diretas, e particularmente das que tivessem a ver com a terra, recebendo apenas os tributos que os camponeses deveriam oferecer nos Costumes anuais (cerimônias em honra dos reis mortos). Edna Bay propõe que estes argumentos surgem de uma leitura demasiado literal de alguns relatos da época. Por exemplo, quando uma missão inglesa foi a Abomé para ordenar o fim do comércio escravista em 1851 e o rei Guezo, provavelmente consciente da visão européia do reino, lhe respondeu com uma ironia em sintonia com o imaginário “moderno” europeu: “meu povo é um povo militar, homens e mulheres [...] Não posso mandar minhas mulheres a cultivar a terra, as mataria”. Ironia que, evidentemente, não foi compreendida como tal pelo esquadrão inglês, sobressaltado ante a idéia de uma comunidade cujas mulheres não sabiam cultivar: Bay, *Wives*, p. 204.



mente aceito pelas populações locais. Estas pessoas que tinham regressado à “mãe terra” rapidamente ocuparam lugares centrais na administração colonial em dois enclaves: na educação e na nascente “opinião pública”, através da criação dos primeiros órgãos de imprensa escrita nos anos 1930.⁴⁹

A transferência é muito mais clara se tomamos em conta este ponto. A análise proposta por Ronen para entender a transição comercial radica em demonstrar que as inovações económicas foram competências só do poder político e em nenhum momento afetaram a coesa estrutura da sociedade daomeana. Em primeiro lugar, porque os escravos eram “presentes” oferecidos pelo rei, e o comércio atlântico estava controlado só por uma elite local, real e masculina.⁵⁰ Em segundo lugar, porque os “retornados”, que poderiam ter tido interesse neste processo de mudança social, se converteram, a partir de finais do século XIX, numa elite chamada “colonial” que, apoiada pela administração francesa, rechaçava a “barbárie” dos chefes locais e detinha lugares de poder político. Por outro lado, Yoder trata de demonstrar não só a existência de partidos políticos na África anterior à invasão colonial, que não tiveram que esperar nenhum grupo “modernizador” para constituir-se como tal, mas sua narrativa busca transferir ao âmbito puramente local, endógeno, os ímpetus de “modernização” da nação. Nem os retornados brasileiros, nem sua convivência com os europeus, nem o Chachá de Souza tiveram ingerência nesta epifania interna, que era a necessidade de reverter as estruturas económicas da nação.

Os textos analisados, mostrando uma unilateralidade endógena dos processos sociais, não só “silenciaram” as memórias locais periféricas a Abomé e à corte, que davam lugar a argumentações rizomáticas

⁴⁹ Para um estudo detalhado deste ponto, com fragmentos de documentos transcritos de primeira mão, ver Dov Ronen, “The Colonial Elite in Dahomey”, *African Studies Review*, vol. 17, nº 1 (1974), pp. 61-76.

⁵⁰ Este é um ponto importante, porque o “silêncio” da historiografia independente se transfere ao âmbito das políticas de género. Em um texto não tão recente, Catherine Coquery-Vidrovitch falava não só da força e do dinamismo dos mercados internos e dos circuitos regionais que permitiram a transição para a exportação de azeite-de-dendê, mas que foram as mulheres o ponto-chave desta transformação económica, já que eram as encarregadas de processar o dendê, destilar o produto e comercializá-lo em espaços locais e regionais: Coquery-Vidrovitch, “De la traite des esclaves”, p. 118.



sobre o poder e a legitimidade política do reino. Eles também dificultaram a análise das transformações simbólicas ocorridas no interior do reino no século XIX, que prepararam o terreno para uma sedimentação social da transição econômica. Edna Bay analisa com atenção estas historiografias locais, focando-se prioritariamente na voz das mulheres camponesas de grupos étnicos diferentes do fon e distantes da antiga capital. A historiadora sustenta que, neste momento de inflexão política e econômica, o rei Guezo levou a cabo um programa-chave de “expansão do ciclo cerimonial”.⁵¹ O dendezeiro foi declarado sagrado e teve seu corte proibido em 1840; e foi estipulado que um imposto sobre a produção agrícola (o *kouzou*) seria pagável exclusivamente em azeite-de-dendê. Os Costumes anuais (*xwetànu*, cerimônias em honra dos reis mortos), clássicos rituais de redistribuição de bens e demonstração simbólica do poder real desde o século XVIII, ampliaram-se em magnificência e em tempo de duração até a década de 1850. Além disto, agregaram-se cerimônias em Cana, comemorando a “libertação” da tutela de Oiô. O que pode ter causado estas extensões dos rituais reais em um momento-chave como os decênios entre 1840 e 1860, épocas de declínio econômico e mudança conjuntural? Por um lado, a necessidade de aglutinar a população com mais força em torno de sentidos “simbólicos” de pertencimento, de criar ciclos cerimoniais que incluíssem elementos étnicos iorubás, akans, ou mahis devido à importância desta população no reino no século XIX; e de manter o grosso da população nas atividades planejadas pela corte. No entanto, Edna Bay agrega um ponto importante a respeito destas reformas, que merece atenção. Nesta época, uma das cerimônias que mais se populariza é a dedicada a Gakpe. Este era o nome de nascimento de Guezo, antes de ser nomeado *vidaho*, ou sucessor real com um nome propício, de acordo com o costume local.

Gakpe é tomado nos relatos do século XIX, às vezes, como mais um “fetiche”, outras vezes, como um símbolo que aglutinava a população. No entanto, podemos tentar decifrar a importância desta identidade alternativa do rei lendo as palavras de Thomas Birch Freeman, um inglês que visitou Daomé em 1856:

⁵¹ Bay, *Wives*, pp. 213-22.



Garupay [Gakpe] [...] é uma espécie de ideal representativo do gênio da nação. Ele leva os créditos de todas as obras que não podem ser atribuídas com propriedade à pessoa do rei. [...] durante uma larga entrevista com o rei, este me mostrou um mosquete fabricado com muita destreza, que declarou ser manufatura local, e estava tão bem feito que eu mesmo mostrei grande surpresa e curiosidade. [...] lhe perguntei quem tinha a habilidade para produzir esse tipo de artigo, e a resposta do rei foi “Gakpe o fez”. Pela forma que a resposta me foi dada, soube que havia algo de mistério ao redor de Gakpe [...] indaguei mais e soube que [...] o rei não podia dizer, sem perder sua dignidade, “eu o fiz”.⁵²

No momento do reinado de Guezo, e provavelmente devido às influências culturais dos reis iorubás ou dos próprios reis europeus (sobretudo da rainha da Inglaterra), a figura do rei devia permanecer separada de qualquer atividade econômica ou diretamente ligada à produção.⁵³ No entanto, a partir das tradições orais, é sabido que o palácio de Abomé tinha os monopólios da produção têxtil e cerâmica e, além disto, possuía três grandes plantações *ad hoc* de dendê nos arredores da capital. Quando, em 1852, o rei Guezo firma o tratado para abolir a escravidão, tratado que jamais se cumpriu, ele mesmo declara que só podia responsabilizar-se pela mercadoria que saísse de Uidá para o Atlântico, mas não com relação a Gakpe.⁵⁴

Gakpe, como identidade paralela do rei, era ao mesmo tempo uma cosmovisão alternativa e coexistente do reino. Era o conceito coletivamente assumido que permitia ao rei afastar-se *simbolicamente* das atividades econômicas tal como as concepções locais o requeriam, mas ao mesmo tempo deixava o palácio como agente indispensável no controle das novas formas de produção. Foi um símbolo-chave que permitiu ao rei assinar um tratado de término do tráfico atlântico de escravos e, ao mesmo tempo, resguardar a utilização de cativos no interior do reino, nas plantações ou nos Costumes anuais. A ambivalência deste personagem foi então um símbolo ritual indispensável para frear o colapso de

⁵² Londres, Methodist Missionary Society (MMS), Biog. West África 5, maço QI, *Thomas Birch Freeman*, mimeografia de livro sem título, s. d., p. 306; apud Bay, *Wives*, pp. 217-18.

⁵³ Bay, *Wives*, pp. 218-20. Este tipo de argumentos a autora extrai dos relatórios do oficial de ultramar Auguste Bouët e de Richard Burton.

⁵⁴ Bay, *Wives*, p. 221.



uma economia de transição, tanto frente aos agentes de pressão externa como frente ao grosso da população.⁵⁵

É necessário notar um ponto a partir da perspectiva de gênero. O conhecido exército de amazonas que o rei do Daomé tinha desde meados do século XVIII, e que foi motivo de assombro e exotismo para todos os viajantes, ganhou nova função sob Guezo, a tal ponto que este exército real ascendia a quatro ou seis mil mulheres, segundo as diversas fontes. Era a vanguarda estratégica militar do reino e constituiu o ponto central da resistência contra os franceses entre 1892 e 1894.⁵⁶ Além das amazonas, deve-se destacar que no século XIX as mulheres se haviam transformado em importantes atores sociais a serem cooptados pela monarquia. Não apenas pela importância da *kpojito*, “mãe” do reino ligada aos ancestrais fundadores, ao povo e a deidades particulares, mas também pelas mulheres independentes que haviam conseguido riqueza e que era necessário “neutralizar”. Enquanto os relatos das mulheres da região de Abomé falam da importância e da riqueza das *ahosi* ou princesas, as narrativas recolhidas na região costeira de Uidá destacam a importância das mulheres de origem geralmente exógena, iorubás ou minas, mulheres independentes que tinham adquirido sua riqueza a partir do comércio de azeite-de-dendê. Por outro lado, as mesmas tradições orais mostram que, no século XIX, embora um monopólio real, a produção cerâmica e têxtil era comercializada por mulheres empresárias.⁵⁷

Até aqui quis trabalhar com os “usos” dos passados daomeanos, que fizeram certa historiografia, sobretudo a partir de um debate acadêmico já constituído: o comércio atlântico de escravos e seu esgotamento. É importante destacar que tanto Akinjogbin como Ronen ou Glelé enriqueceram amplamente as noções que se tinham sobre o funcionamento da

⁵⁵ Ibid., p. 222. O “personagem” de Gakpe nos remete a Komfo Anokyo do vizinho reino ashante, o símbolo personificado, transtemporal, dono das leis ancestrais do estado. A figura de Anokyo está documentada desde o final do século XIX e aparece nos momentos de conflito político e enfrentamento entre o Ashantehene e os europeus. Da mesma maneira, Gakpe aparece como símbolo ritual em um momento de transição, é o *médium* em um “ritual de passagem” para novas formas de produção e de vida material e política: T. C. McCaskie, “Komfo Anokye of Asante: Meaning, History and Philosophy in an African Society”, *Journal of African History*, vol. 27, nº 2 (1986), pp. 315-339.

⁵⁶ Bay, *Wives*, p. 201.

⁵⁷ Ibid., pp. 198-213.



escravidão e do cativo no interior da África, da mesma maneira que deram a conhecer registros orais inacessíveis que ampliaram as possibilidades interpretativas. Ao mesmo tempo, o comércio de seres humanos, a diáspora e o retorno de ex-escravos ao Daomé foram pontos de forte tensão que serviram para conferir um novo sentido e “imacular” o estado nacional nascente. Este processo deslocou o foco analítico para outras “responsabilidades” e transferiu à história-palimpsesto a possibilidade de restaurar um sentido experiencial africano, único e verdadeiro. Neste “sentido”, a(s) diferença(s) étnica(s), o espaço político do gênero, ou as historiografias periféricas à corte e aos núcleos “modernos” do estado parecem ter representado uma ameaça epistemológica à narrativa uniforme ou ao imperativo político da história redentora, e foram excluídas do discurso histórico, deslocadas parcialmente, ou ao menos subsumidas fragmentariamente nos relatos totalizantes da nação.

Silêncios performativos: diferença étnica e gênero como ausência e como exaltação

Como as próprias historiografias locais periféricas a Abomé registram, Daomé foi um estado predador e, de alguma maneira, sua formação esteve a cargo de um “bando de estrangeiros adventícios” nas terras Adja.⁵⁸ Da mesma maneira, o lugar das etnias mahi, iguede, baribá e egba-iorubá, entre as principais que faziam parte do planalto territorial e hoje fazem parte da República do Benin, é um ponto de deslocamento historiográfico, de incômoda narrativa visível nas historiografias consultadas. Esta tensão vai desde a narração da existência de um “grande país adja-iorubá”, que o Daomé e a força que ganhou o etnônimo fon foram capazes de aglutinar, devido à sua potência teleológica, até o silenciamento dos conflitos históricos e das políticas sociais e contra-hegemônicas da memória que alguns grupos representam no Benin contemporâneo ou, o que é pior, a representação da dicotomia imperial barbárie-civilização dentro das historiografias pós-coloniais locais.⁵⁹

⁵⁸ Ibid., p. 312.

⁵⁹ Alguns autores, como Felix Iroko, e tradições orais recolhidas na região afirmam que os fons eram um dos grupos originais do planalto antes que chegassem os *agassuvis* ao lugar. Esta tese propõe que teria sido depois de sua usurpação do poder local autóctone que o etnônimo fon adquiriu um caráter mais genérico e inclusivo: Felix Iroko, *Mosaïques d'Histoire Beninoise*,



Enquanto as historiologias orais se proclamavam como a nova “bandeira” metodológica para deslocar o colonialismo da ciência social, nos atos performativos da narrativa histórica, produziram-se indubitavelmente deslocamentos, distorções e “traduções” das experiências coloniais. No entanto, as memórias orais periféricas ao estado nacional liberado, aquelas nas quais as mulheres camponesas desafiam a ideologia da “unidade” a partir da proclamação da diferença identitária, ou as periféricas aos núcleos de poder político e econômico que tratam dos circuitos de relação social alternativos, na maioria dos casos não aparecem nos grandes relatos da “era” independentista. Estes silêncios não são só repressivos, senão *produtivos*, fundamentalmente porque foi mister “disciplinar” as temporalidades étnicas (o que não só significou excluí-las da narrativa, mas também, às vezes, exaltá-las), subsumi-las em um metarelato que prefigurava, em um passado de experiência monolítica, a singularidade preanunciada em uma origem *destinada a* um fim político exitoso.⁶⁰ Nestes processos de ocultação de atores, de silenciamento narrativo de passados dissidentes, de coexistência de memórias marginais e re-criação contingente dos passados sociais, a historiografia é um — e só um — dos espaços de contenda e de tensão no qual a nação, o povo, a comunidade e a etnia se criam e se recriam constantemente, alimentados pelo espaço da realidade social e lhe devolvendo uma imagem digerida, mas nunca acabada, do “sentido” histórico.

O “disciplinamento” das temporalidades étnicas, em sentido foucaultiano, se apresenta muitas vezes como uma tarefa básica da historiografia nacionalista. No entanto, a criação destas “histórias-monumento” produz discursos que não são nem tão monolíticos, nem tão “repressores” da diferença étnica. Ao contrário, a exacerbação da diferença é um recurso persistente para criar uma geografia particular nas margens da nação. Este é um ponto que ressalta nas historiografias nacionais sobre o Daomé.

Éditions Corrèze Buissonnière, 1998, p. 59. Sobre os mitos fundacionais de Daomé, ver Robin Law, *The Kingdom of Allada*, Leiden, Research School CNWS-CNWS publications, 1997; Suzanne Preston Blier, “The Path of the Leopard: Motherhood and Majesty in Early Danhomé”, *Journal of African History*, vol. 36, n° 3 (1995), pp. 391-417.

⁶⁰ Diouf, “Des historiens”, p. 337.



Na biografia que o historiador Adrien Djivo escreve sobre Guezo — o rei que, como dissemos, se apresenta como o “modernizador” pré-colonial do reino — o governante aparece como o herói que conduziu em pessoa as campanhas militares, cujos resultados, contudo, não fizeram “nem menos turbulentos nem menos arrogantes a essas ‘bestas pestilentas das montanhas do norte’”.⁶¹ Os mahis e os iguedes são excluídos da história-progresso que o Daomé encarnava, apresentados como a alteridade dentro do próprio planalto e como uma forma de conceber a “necessidade” da conquista territorial dos agassuvis.⁶² Por um lado, este é um dos exemplos mais contundentes sobre como as contranarrativas da independência, em alguns casos, reproduziram as formas modelares imperiais de registrar a experiência histórica, porém, ao mesmo tempo, constituíram uma operação epistemológica de localizar o pertencimento e a diferença pré-coloniais nos termos de uma nova linguagem memorial. Djivo trata de destacar a evolução dos limites geográficos do Daomé, em uma história linear de expansão territorial que é, por sua vez, a expansão da cultura fon.⁶³ Nesta conquista territorial descrita com cuidado nas páginas iniciais de Djivo, a ocupação dos vales dos rios Ouémé e Koufo e dos planaltos de Abomé, Akplahoué e Ketu é ao mesmo tempo a difusão de uma história particular. O *mundus* latino é transladado para a África, com uma diferença: se a geografia como tal generalizou certo conhecimento sobre o continente, que, em épocas do Império Romano não se tinha, entretanto, para o discurso histórico, as margens do *espaço* daomeano são por sua vez os limites do mundo, cuja história é possível *narrar*.

Paralelamente, poucos trabalhos falam do componente iorubá neste período do Daomé, período-chave pela afluência de contingentes cativos ou refugiados depois da queda de Oiô em 1832. Poucos historiadores resgatam o componente ambivalente e contraditório que os iorubás aportaram ao reino já no século XVIII. As historiografias nacionalistas,

⁶¹ Joseph Adrien Djivo, *Guezo: la renovation du Daomey*, Paris, ABC, 1977, p. 22.

⁶² Os agassuvis foram a linhagem invasora que conquistou as populações autóctones do planalto e fundou o reino do Daomé. Nas narrativas historiográficas nacionalistas, a exclusão dos agentes “estranhos” ao Sujeito Nacional da experiência temporal e social é um efeito recorrente: Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives on Modern China*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1995, pp. 26 e ss.

⁶³ Djivo, *Guezo*, pp. 26-27.



assim como as coloniais — por razões diversas — negaram a influência iorubá que se projetou na zona daomeana durante a tutela e depois da queda de Oió. Contudo, Robert Cornevin se anima a fazer uma afirmação contundente: que as estruturas políticas dos fons são herdeiras diretas do contato histórico que tiveram com os elementos iorubás provenientes do leste.⁶⁴ No entanto, Adrien Djivo, em sua biografia sobre Guezo, se encarrega de impugnar esta afirmação, ressaltando a origem adja da etnia fon, cuja instalação no planalto não se pode entender como o “impacto cultural e político” iorubá.⁶⁵

Tomarei por um momento as implicações do texto de Akinjogbin sobre este ponto. Mais próximo ao argumento de Cornevin, Akinjogbin estabelece que o empréstimo de línguas e instituições religiosas dos iorubás é parte da realidade daomeana. Mas Akinjogbin agrega mais um ponto clarificador para sua análise: é este amálgama de religiões e linguagens comuns o que faz da “unidade do grande país Adja-Iorubá uma realidade”.⁶⁶ Este grande país existe, para o historiador nigeriano, como uma realidade histórica desde começos do século XV. É importante que se destaque a operação epistemológica de Akinjogbin, que situa a “unidade cultural adja-iorubá” no âmbito “escorregadiço” — pela dificuldade de definir referentes precisos — da *tradição*.⁶⁷ Esta “unidade cultural” estaria baseada na existência daquela “teoria social tradicional”, o *ebi*, que se evidenciaria em “atos específicos do estado”, tais como as cerimônias de coroação, as declarações de guerra e a celebração de festivais. Esta “teoria social tradicional” é o que forma, para Akinjogbin, a “base subjacente da organização política tradicional dos reinos adja-iorubás”.⁶⁸ O ápice que comprovaria a existência desta teoria pan-adja-iorubá é a existência de “um só grande ancestral” para ambas as culturas. Interessa-me destacar este ponto não só porque é difícil encontrar referências a esta “teoria social tradicional” e muito mais ainda visualizar algum ponto de união nos mitos de origem entre os adjas e os iorubás,

⁶⁴ Cornevin, *Histoire*, pp. 63 e ss.

⁶⁵ Djivo, *Guezo*, p. 41.

⁶⁶ Akinjogbin, *Dahomey*, p. 14.

⁶⁷ De fato, Akinjogbin não proporciona outros elementos que permitam compreender por que localiza “aproximadamente” no século XV a conformação desta “unidade cultural”.

⁶⁸ Akinjogbin, *Dahomey*, p. 14.



senão porque é na “tradição” — distante e indefinível historicamente — que Akinjogbin *subsume* a diferença étnica.⁶⁹

O historiador nigeriano não silencia a presença iorubá em sua narrativa histórica — como o fazem, por exemplo, Augustus Adeyinka ou Dov Ronen⁷⁰ — mas a situa numa metanarrativa de “unidade cultural” prefigurada na *tradição* que, por sua vez, é o substrato essencial da nação daomeana. Em sua narrativa, o conflito histórico é um erro contingente, redimido pela História que o historiador resgata, como redentor, das “obscuridades” da memória “tradicional”. Assim se ilumina uma nova — e definitiva — versão *événementielle*: as guerras com Oió e Abeokuta, a escravidão iorubá no Daomé, o apoio iorubá à campanha militar francesa no começo de 1890 são meros “acidentes históricos”, vontades emergentes, individuais e efêmeras, incapazes de quebrar o *telos originário* da nação, “re-emergida” no momento em que Akinjogbin escreve sua história.⁷¹

A “liberdade” obtida em relação a Oió em 1827, o impacto dos povos de língua iorubá tomados como escravos após a queda de Oió e a mudança econômica que implicou na passagem de um sistema centrado na exportação de escravos e na importação de produtos “de luxo” a um outro, centrado na exportação de azeite-de-dendê, foram fatores cruciais na época de Guezo.⁷²

⁶⁹ Apesar da descrição em termos teóricos que faz Akinjogbin desta teoria social, *ebi*, compartilhada entre os numerosos povos iorubás e os povos adjas, vários historiadores — e nem todos de forma recente — especificaram as diferentes tradições originárias egba-iorubá, iguede, ewe-fon e adja-fon. Inclusive, uma análise “genealógica” e diacrônica das tradições orais permitiu visualizar a invenção relativamente recente — incentivada pela administração colonial e depois pelo estado independente — de concepções de “homogeneidade” cultural que se apresentam, no entanto, como “tradicionalistas”, “originárias”. O caso adja-iorubá é um deles. Para as divergentes mitologias fundadoras iorubás e adja/fon em uma análise diacrônica, ver Cornevin, *Histoire*, pp. 148 e ss. Para os processos de apropriação e redesenho colonial e pós-colonial destas tradições, ver Law, “History and legitimacy”; Sandra E. Greene, “Notsie Narratives. History, Memory and Meaning in West Africa”, in Dube (org.), *Enduring Enchantments*, pp. 1015-1041. Ver também Roberto Pazzi, “Aperçu sur l’implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l’aire culturelle Aja-Tado”, in François de Medeiros (org.), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)* (Paris, Éditions Karthala, 1984), pp. 11-20.

⁷⁰ Ronen, “On the African Role”; Augustus Adeyinka, “King Ghezo of Dahomey (1818-1858). A Reassessment of a West African Monarch in the XIX Century”, *African Studies Review*, vol. 17, n° 3 (1974), pp. 543-548.

⁷¹ Diouf, “Des historiens”, p. 338.

⁷² Bay, *Wives*, p. 184.



Qual é a importância de retomar a análise das relações entre Oiô e Daomé no momento de desintegração do primeiro? Por que há certos aspectos conflitivos nesta historiografia?⁷³

As historiologias orais indicam que, durante o reinado de Tegbesu (1740-1774), foram impostas nas políticas do estado algumas reformas administrativas e organizacionais que provinham das estruturas políticas de Oiô. A isto se soma que, com as guerras entre os dois reinos e o colapso final de Oiô, foi levada para o Daomé uma quantidade importante de escravos que de fato o Daomé já não podia vender ao tráfico atlântico, em franca diminuição; por isto, um grande número teve que ser absorvido nas estruturas da sociedade fon.⁷⁴ As fontes européias contemporâneas são pouco precisas a este respeito. Os relatos de viajantes do século XVIII, como os de Norris ou Dalzel, estavam demasiado comprometidos com o funcionamento das relações econômicas e a geração de relações interatlânticas para se deterem na análise das relações culturais entre os povos.⁷⁵ Ao contrário, os do século XIX viviam na Europa mudanças fundamentais ligadas ao surgimento das disciplinas “modernas”. Viajantes como Burton ou Forbes se detiveram no estudo sistemático dos “sistemas” culturais e na composição administrativa do reino do Daomé.⁷⁶ Mas não empreenderam um estudo que facilitasse a compreensão das relações interculturais. Como expressa Elisée Soumonni, esta carência se projetou até a historiografia dos tempos con-

⁷³ O império iorubá de Oiô, que ocupava grande parte do que hoje é o oeste da Nigéria e o leste do Benin, tinha começado uma etapa de enfraquecimento no final do século XVIII. Na última década, tinha sido deposto um *alafin* (maior autoridade política de Oiô) por causa do descontentamento popular e, com isto, começou uma série de rebeliões internas que foram exacerbadas pela revolta muçulmana de 1817, parte de uma *jihãd* inspirada pelos fulanis do norte: J. F. A. Ajayi, “The Aftermath of the Fall of Old Oyo”, in Ajayi e Crowder (orgs.), *History of West Africa*, vol. 2, pp. 136 e ss. A resistência do Daomé a submeter-se como reino tributário foi constante durante toda a época de supremacia de Oiô, com diferentes intentos de revolta e rebeldia fiscal reprimidos pelo exército de Oiô. As primeiras duas décadas do reinado de Guezo coincidiram, com efeito, com as guerras internas mais intensas na terra iorubá. Quando, em 1837, a capital do império de Oiô finalmente caiu, as possibilidades geoestratégicas para o Daomé mudaram: Bay, *Wives*, p. 185.

⁷⁴ Bay, *Wives*, p. 187.

⁷⁵ Norris, *Memoirs*; Archibald Dalzel, *The History of Dahomey, an Inland Kingdom of Africa*, Londres, Frank Cass, 1967 [1793]. Não tivemos acesso a esta última fonte senão por referências indiretas.

⁷⁶ Forbes, *Dahomey*; Richard Burton, *A Mission to Gelélé King of Dahomey*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966 [1864].



temporâneos.⁷⁷ Uma destas razões foi, como disse, a necessidade da historiografia independentista de levar a cabo uma invenção intelectual da nação que situasse em um momento específico a “origem” da nação moderna do que hoje é a República do Benin.⁷⁸

A influência da cultura iorubá na terra daomeana, reconhecida ou negada nas historiografias, é um elemento crucial para compreender a diversidade no espaço beninense atual. Neste sentido, antes da década de 1840, os iorubás, que tinham sido re-situados no Daomé se encontravam principalmente no litoral, encarregados da produção e também da comercialização do azeite-de-dendê (alguns prosseguiram como escravos nas novas plantações, outros, na fase de intercâmbio). Já por volta de 1840, tinham chegado à zona central do reino, Abomé. Muitos destes falantes iorubás faziam parte do contingente de refugiados que chegaram à terra daomeana ao fim das guerras com Oiô, e não eram só cativos escravizados. Os que alcançaram as terras centrais da capital foram os dedicados principalmente à produção artesanal, criando verdadeiros bairros de população iorubá que reclamam genealogias diferentes até os dias atuais e se caracterizam por uma produção artística particular. No entanto, esta presença não foi suficientemente reconhecida nos estudos historiográficos, em parte pelo problema político contemporâneo que representa esta divergência.

Adrian Djivo destaca a política “conciliatória” que Guezo soube levar a cabo em relação a estas outras populações — diferentes das “bárbaras” do norte — dado que “a extensão das regiões fora de Abomé, o sentido e a antiguidade de seus laços com o rei, determinam o nível de integração das populações que habitam no seio da jurisdição de Abomé”.⁷⁹ Este historiador realça os laços que os governantes de Ketu e Sabe estabeleceram com Guezo durante seu reinado (inclusive o pacto de sangue), como uma forma de demonstrar a capacidade de aglutinação social e — não menos importante — a antiguidade do sentido territorial inclusivo do estado nacional. O problema aqui não é só a rápida assimi-

⁷⁷ Soumonni, *Daomé*, p. 20.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Djivo, *Guezo*, pp. 56-57.



lação dos laços “políticos” com os sentidos “sociais” de pertencimento que lhes confere Djivo, mas, sobretudo, o silenciamento dos profundos sentidos de diferença que ainda hoje projetam as populações dos ex-reinos de Ketu e Sabe, assim como outras populações iorubás, em relação ao Daomé.

Os iorubás daomeanos que hoje habitam o Benin reservam parte da memória coletiva para recordar as sucessivas expedições militares do Daomé a seus territórios originários. Por sua vez, estes agentes iorubás e mahis foram usados pelos franceses para seus serviços de inteligência e para aqueles povos; os franceses representam — mesmo um século depois — o símbolo da libertação de um reino opressor, o Daomé.⁸⁰ Em outro sentido, um dos fatores que a historiografia colonial e nacionalista perdeu de vista é a importância de uma política simbólica que Guezo levou a cabo com esta diversidade populacional, vinculada em grande medida com políticas de gênero. Guezo usou a simbologia do matrimônio para cooptar o apoio do novo setor populacional. O rei chamou de *ahosi* os novos setores exógenos que ocupavam o reino, que, literalmente, na língua fon, significa “esposas do rei”.⁸¹ O Daomé incorporou, além disto, numerosos rituais de relação com os ancestrais provenientes de Oiô, que passaram a integrar o sistema cultural fon. Isto se deu a partir da inclusão de mulheres escravas/esposas nas famílias, cuja simbiose com os rituais “legítimos” da cultura fon — isto é, patrocinados e representados publicamente — se deu, sobretudo, a partir do rei-

⁸⁰ Soumonni, *Daomé*, p. 32. Soumonni — a propósito, de origem iorubá — destaca a importância de analisar a história dos povos iorubás por dentro e por fora das fronteiras atuais do estado nacional. Em primeiro lugar, porque foram as elites nacionalistas que, em parte, silenciaram a diferença cultural, levando a cabo políticas de isolamento e neutralização da ingerência política e cultural dos grupos iorubás no Benin.

⁸¹ Paul Hazoume, *Le pact de sang au Dahomey*, Paris, Institute d’Ethnologie, 1957, pp. 6-10; Blier, “The Path”, p. 398. Isto lhe deu um sentido de identidade que, contudo, é ambivalente — é um sentido de pertencimento, mas também de subalternidade genericamente falando — que impediu (entre outros fatores) o desmembramento do reino. Além deste sentido simbólico de integração, Guezo incorporou outro: o religioso. O deus iorubá do ferro, Ogun, foi crucial para incluir os ferreiros iorubás nas estruturas da cultura fon. Renomeado Gu no Daomé, esta divindade esteve amplamente relacionada com o militarismo da época de Guezo, mas poucas vezes se deu atenção à importância da política assimilacionista que implicou sua inclusão no panteão fon: Bay, *Wives*, p. 178. Contudo, a transformação de divindades iorubás em cultos voduns não é exclusiva do reino de Guezo, em absoluto, e remonta pelo menos ao século XVII. Agradeço a observação de Luis Nicolau Parés.

nado de Glelé.⁸² Inclusive, famílias de origem afro-brasileira que se encontravam em Uidá começaram a apresentar traços importantes de sincretismo católico com deidades iorubás, a partir da inclusão de escravas/esposas nas estruturas familiares. O papel destas novas mulheres integrantes do Daomé é importante no momento em que se considera a negação que fez a historiografia colonial da agência feminina de que, para o imaginário europeu, só podiam ter o lugar de escrava “moderna” nas estruturas produtivas; ao mesmo tempo, a negação deste fator na historiografia pós-colonial nacionalista se complementa com a necessidade de criar uma idéia de homogeneidade nacional que descansasse em uma premissa-base: um ponto de origem comum, situado em um imaginário seminal que, além disto, seguiria sendo masculino.

No entanto, a historiografia independentista se apropriou de maneira particular desta política. Para Maurice Glelé, os matrimônios de iorubás com fons e de fons com mahis, viabilizados pela disposição do rei de recrutar prisioneiras mulheres para casá-las em Abomé, representaram um propósito de conquista (de reinos limítrofes, como Ketu) com um objetivo preciso de *aliança étnica*.⁸³ Todavia, a evidência da venda de escravos que o Daomé fazia a alguns reinos fronteiriços, como Sabe, é, para Glelé, uma mostra histórica dos laços de fusão étnica (*brassages ethniques*) na região.⁸⁴ Esta análise apresenta alguns problemas. Em primeiro lugar, porque não contextualiza as relações de gênero. Assimilar o matrimônio à *aliança étnica* é desconhecer a política que Guezo tinha imposto de separar as mulheres da política e tirar-lhes toda influência na vida religiosa do reino, representada pelo culto vodum, fundamentalmente feminino, ainda que não no âmbito da liderança. Na língua fon, *kpojito* significa “esposa do leopardo” (o totem originário do reino) e, se no passado as mulheres investidas com este título representavam o lado feminino das políticas do estado, em tempos de Guezo estas figuras femininas estavam perdendo poder político nas decisões do estado, sendo relegadas a um plano simbólico e privado de conexão com a população. Neste contexto, chamar “esposas do rei” (*ahosi*) aos contin-

⁸² Bay, *Wives*, p. 178.

⁸³ Glelé, *Le Danxomé*, p. 161.

⁸⁴ Ibid., p. 163.



gentes de povos exógenos pode implicar vários pontos: em primeiro lugar, a subordinação à autoridade masculina da monarquia; em segundo, a diferença entre o lugar destinado aos *filhos do reino* — o comum do povo fon — e os cooptados pela assimilação ritual. Na realidade, os matrimônios fons com mulheres de outras etnias implicavam uma espécie de subordinação política coletiva dessas etnias, subalternidade deslocada para o campo de gênero. Por outro lado, as políticas de “aliança” matrimonial permitiam um controle político mais direto das populações conquistadas.

Nos diversos episódios nos quais a mulher é parte formadora da narrativa historiográfica, sua figura aparece para aglutinar o sentido nacional através de sua capacidade reprodutiva — como argumenta Glelé — ou como o contrapoder que “colaborou” para a instalação dos europeus na zona — como sustentam Yoder e Ronen. O interessante a destacar é que o gênero é uma categoria silenciada produtivamente: não é que jamais esteja presente, mas quando se recorre à figura da mulher, esta é o contrapeso explicativo, o sujeito de tensão no desenvolvimento histórico. Aparece como o elemento conflituoso ou manipulado e como o espaço de articulação no qual se condensam as possibilidades da modernidade (o amálgama étnico e a união nacional) e as reminiscências de sua impossibilidade (a traição à causa histórica).

Quanto à proliferação de narrativas sobre a dissidência, poderíamos dizer que Akinjogbin subsume as diferenças nos tempos obscuros do “grande país adja-iorubá”. Por sua vez, Adrien Djivo delimita o espaço da dissidência e traça uma geografia das margens a partir da definição da política “imperial” de Guezo, a mesma que desde Roma configurava os territórios do limitado como o dominado, e o ilimitado como “bárbaro”.⁸⁵ Finalmente, a construção que faz Glelé da “idéia” étnica é talvez a mais chamativa; ele é o primeiro autor a utilizar a retórica da *mestiçagem* na consolidação da nação fon.⁸⁶ O povo e a civilização do Daomé são para este historiador o produto histórico de uma fusão de etnias, viabilizada pela língua fon, eleita pelos conquistadores adja para

⁸⁵ Valentin Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 72-78.

⁸⁶ Glelé, *Le Danxomé*, p. 180.



aglutinar a população.⁸⁷ O povo fon é então um povo mestiço, “pluriétnico”, composto de várias identidades, resultado da política expansionista e integracionista do Daomé, mas cujos *pais* forjaram a identidade fon.⁸⁸

O interessante a este respeito é que certas populações que hoje habitam a República do Benin (e que foram parte do Daomé em seu afã expansivo) não se reconhecem como fon e vêem o Daomé como um reino “colonizador” e a penetração francesa, como parte da “libertação” do jugo daomeano.⁸⁹ Por outro lado, o argumento de Glelé mostra novamente como, através de uma retórica de elasticidade conceitual baseada na etnia enquanto definição identitária, a nação está arraigada no mesmo grupo — adja — que “elege” um veículo — a língua fon — para transportar e expandir uma noção predestinada de trajetória. O subtítulo do livro de Glelé antecipa isto com clareza: “do poder adja à nação fon” (*du pouvoir adja à la nation fon*). A fusão é um produto não das contingências históricas, mas da realização programática do estado encarnado nestes anônimos “conquistadores adjas”, os mesmos que, na obra de Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, irrompiam da História para regularizá-la.

Neste item, tratei de mostrar os atributos polissêmicos na intersecção de etnia e nação nestes discursos históricos. Talvez seja neste ponto que as distâncias discursivas se fazem mais palpáveis nas narrativas analisadas. Nelas, a diferença étnica é polissêmica: por um lado, pode ser parte da submissão de qualquer vontade identitária à potência amalgamante da tradição imemorial, a mesma que define quem pertence à “grande família” e quem são “vizinhos”, como no caso de Akinjogbin. Por outro lado,

⁸⁷ Glelé é o único historiador que faz esta afirmação como uma separação entre o sentido “lingüístico” fon e sua configuração mais tardia como um produto de fusão cultural.

⁸⁸ O conceito “pluriétnico” é utilizado por Glelé: *Le Danxomé*, p. 168.

⁸⁹ Soumonni, *Daomé*, pp. 53-54. É interessante a cena reproduzida no romance histórico *Dogucimi*, do etnólogo e político beninense Paul Hazoumé, na qual um escravo mahi vai ser sacrificado. Antes de ser decapitado, consegue pronunciar um discurso “que mal se ouve entre a multidão”, no qual declara que os daomeanos são cruéis e que seu argumento religioso acerca dos motivos dos sacrifícios como oferenda aos antepassados era uma falácia conhecida por todos. O discurso que “mal se ouve” é o do escravo, mas simbolicamente é também o de Hazoumé; originariamente um gun de Porto Novo: Paul Hazoumé, *Dogucimi*, Washington, Three Continent Press, 1990 [1938], pp. 111-112. Para uma análise teórica, ver: Eleni Coundouriotis, *Claiming History. Colonialism, Ethnography, and the Novel*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1999, p. 100.



pode ser parte da tarefa “domesticadora” da nação, como em Glelé, ou “delimitante” da mesma, como em Djivo. Trago isto à colação não só para demonstrar a inexistência de um sentido “programático” ou canônico nestes discursos historiográficos, mas também para chamar a atenção sobre o poder performativo destes discursos acadêmicos, o poder de *fazer coisas com palavras*. A adaptação do texto de Djivo como manual escolar e a força política de Glelé como “historiador de estado” são parte importante desta transferência de categorias, realidades discursivas, ao mundo social.

Conclusões

“Cronófagos”, denomina o cineasta senegalês Ousmane Sembène os historiadores, particularmente da África: deglutem o tempo disciplinando-o, ocultam a multiplicidade dos discursos e matizam o metarrelato em um ziguezigue de feitos reduzidos à sua mínima importância.⁹⁰ Talvez seja mais acertado pensar estes historiadores analisados como “ruminantes”. Não que devorem as temporalidades múltiplas em um ato repressor, e sim devolvem ao discurso uma imagem complexa e *produtiva*, poliforme, sobre os sentidos da temporalidade da experiência, a conformação histórica da identidade e a polissemia do acontecimento. Ao fazê-lo, propõem uma “ontologia política do passado”,⁹¹ que requer um esforço de desconstrução: o reconhecimento permanente da supressão, o esquecimento e o exagero, como partes integrantes — e não simplesmente como patologia — da operação historiográfica; e também como fazedores de sentidos diversos de modernidade local.

Tem-se escrito muito, muitíssimo, sobre o Daomé, a Costa dos Escravos e a “sangria demográfica” que o tráfico escravista produziu na África. Porém, pouco se refletiu sobre que elementos situacionais e contingentes, que relações de poder — políticas e acadêmicas — e que urgências epistemológicas — historicamente cambiantes — condicionaram, coadjuvaram e produziram estes discursos. Neles, o tráfico

⁹⁰ Apud Diouf, “Des historiens”, p. 339.

⁹¹ Richards Roberts, “History and Memory: the Power of Statist narratives”, *International Journal of African Historical Studies*, vol. 33, n° 3 (2000), p. 515.



escravista é a história tergiversada de uma cruzada incompreendida e falida. Ao mesmo tempo, é o nó conflituoso a partir do qual se explica a modernidade econômica, interna e “puramente” africana. Para além das claras reminiscências coloniais deste *tropo* histórico, e sem esquecer a profunda cautela política de que se necessita para “revisar” as historiografias africanas sobre a escravidão capitalista, o que interessa resgatar é como as argúcias da historiografia foram re-adaptadas, “domesticadas” em um idioma particular de conivências com a colônia, com o estado nacional recente e com os imperativos categóricos da disciplina.

Evidentemente, uma historiografia sobre o Daomé, diferente da aqui analisada, crítica, diversificada e de acordo com os tópicos de discussão acadêmica atuais, impera no clima intelectual dos últimos anos. Trabalhos como os de Robin Law, Elisée Soummoni, Edna Bay, entre outros, assim o demonstram claramente. De fato, nos textos que quis tomar como prisma de análise — por vezes qualificados muito facilmente de “nacionalistas” — o tráfico escravista, a pluralidade étnica e a organização política pré-colonial do Daomé não são “histórias equivocadas” ou simples instrumentos políticos que testemunham a “vulgaridade do poder” estatal na África pós-independência e sua conivência com as instituições produtoras de conhecimento. Pelo contrário, são amostras claras da profunda complexidade de um imaginário que traduz experiências de colonização e descolonização, reivindicação política e apropriação epistemológica. Com esta perspectiva quis analisá-las neste trabalho.