

Africanos no Brasil e “Brasileiros”
na África: os “*Agudás*” do Benim

TEXTOS DE REFERÊNCIA

Africanos no Brasil e
“Brasileiros” na África: os
“*Agudás*” do Benim

Milton Guran



Academia
da Latinidade

Rio de Janeiro, 2001

© Milton Guran

Publicado por

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1º de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordenação Editorial

Hamilton Magalhães Neto e Ademilson Coutinho

Revisão

Luiz Carlos Palhares

Capa

Paulo Verardo

Editoração Eletrônica

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

Nota Prévia

Uma versão reduzida deste trabalho foi apresentada na III Reunião Internacional de História da África, em Lisboa, setembro de 1999, e no IV LUSOCOM — Congresso Luso-Brasileiro de Comunicação, realizado em São Vicente (SP), em maio de 2000. O processo de construção da identidade social *agudá* no Benim é analisado por mim de forma mais completa no livro *Agudás — os “Brasileiros” do Benim*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira/Ed. Gama Filho, 2000. Acerca dos *agudás*, ver Almeida Prado (1954), Braga (1968), Castro (1965), Costa e Silva (1989a, b, c; 1994), Cunha (1985a, b), Freire (1990), Rodrigues (1962), Rossi (1965), Turner (1975), Verger (1953a; 1968; 1992).

“Você é brasileiro? Então você não é estrangeiro no Benim. Você é como os parentes de Uidá?”

Assim fui recebido por todo lado no Benim. Nessa região da África Ocidental, onde o português era a língua franca no momento da implantação da administração colonial francesa, no final do século XIX, ainda hoje há quem se cumprimente com um sonoro “como passou?” e almoce feijoada ou *kosidou*, com *concada* de sobremesa. Em janeiro, exatamente como na Bahia, celebra-se o Nosso Senhor do Bonfim. Em Porto Novo, uma das cidades do Benim onde é mais forte a presença dos *brasileiros*, a festa começa na véspera da missa, com um verdadeiro desfile de carnaval, todo mundo fantasiado e duas grandes bandeiras brasileiras de abre-alas. Canta-se, em um português aproximativo, mas também em iorubá, *fom* ou *gum*,¹ sempre cantigas que reafirmam a origem brasileira da festa. Para completar a celebração do Bonfim, há a apresentação da *bourian*, um espetáculo bastante popular que nada mais é do que uma versão africana da burrinha, folguedo que aparece em alguns grupos de *bumba-meu-boi* e que está praticamente desaparecido no Brasil enquanto manifestação folclórica.

1. *Fom* ou *fon-gbe* é a língua de Abomé, a mais difundida no país, e *gum* é a língua de Porto Novo.

A antiga Costa dos Escravos, sobretudo o Benim, parece constituir o único exemplo, no mundo, de implantação de uma cultura de origem realmente brasileira que conseguiu levar uma vida própria e independente.² De fato, a presença brasileira foi tão forte nessa região entre os séculos XVIII e XIX que poderíamos falar de uma colonização informal. Foi principalmente por intermédio dos brasileiros — em consequência direta do tráfico de escravos — que essa região teve acesso, de forma sistemática, a bens manufaturados, como as armas de fogo, e a uma língua de expressão universal, para citarmos alguns exemplos.

É, aliás, bastante sintomático que a capital do Benim guarde, até hoje, a denominação de origem portuguesa de Porto Novo, em detrimento de seus dois nomes tradicionais. Sede do antigo reino de Adja de Arde, chamava-se Hogbonou, ou ainda Adjacê, nome dado pelos iorubás, muito numerosos na cidade. Foi em 1745 que Echaristis Campos, português estabelecido no Brasil, *descobriu* essa cidade, que oferecia então novas possibilidades para o comércio de escravos com a Bahia, chamando-a simplesmente de “Porto Novo”.³ Esse nome agradou ao rei, que o adotou. Alguns anos mais tarde, o *brasileiro* João de Oliveira, escravo libertado no Brasil, estabeleceu-se na cidade para fazer o tráfico de escravos, colocando o reino de Adja em ligação permanente

-
2. A presença de brasileiros e de antigos escravos retornados do Brasil se estendeu por todo o Golfo do Benim, da atual cidade de Lagos, na Nigéria, até Acra, em Gana. Este trabalho, no entanto, focaliza principalmente a região que hoje é a República do Benim.
 3. Entrevista com a Sra. Amégan, nascida Campos, Porto Novo, 17 de janeiro de 1995. Cf. também, Sinou e Oloudé, 1988.

com a Bahia (Verger, 1968, p. 194). Os *brasileiros* começaram então a se instalar na cidade e, durante mais de um século, desempenharam um papel de primeira grandeza na vida política, econômica e religiosa do reino. Foi assim que Porto Novo, também conhecida como o “Sonho Brasileiro” (Tidjani-Serpos e Caffé, 1993), transformou-se no exemplo atual mais marcante da contribuição cultural dos antigos escravos retornados, uma vez que ali está o mais importante patrimônio da arquitetura brasileira no Benim.

No plano econômico, os *brasileiros* contribuíram bastante para o desenvolvimento da agricultura e do comércio nessa região do Golfo do Benim. A sua importância para a economia local está muito bem destacada por Verger (1968, p. 611). Segundo ele, na edição de 1º de março de 1882 do *Journal Officiel des Etablissements Français du Golfe du Bénin*, consta que “sete dos 25 negociantes (atacadistas) estabelecidos no país (a antiga colônia francesa do Daomé) eram ‘brasileiros’ e que 78 dos 154 comerciantes (varejistas) também o eram; ou seja, um terço dos negociantes e a metade dos comerciantes”. Muito antes, em 1845-1846, o viajante inglês John Duncan já se tinha manifestado vivamente impressionado com o nível de organização da comunidade *brasileira*, como atesta este seu relato de viagem:⁴

A parte portuguesa de Uidá [Ouidah ou Ajudá], onde se estabeleceram os “brasileiros emancipados”, ultrapassa, sob qualquer ponto de vista, a parte inglesa e a francesa. Isso pode ser atribuído à superioridade de seus conhecimentos em agri-

4. *Travel in Western Africa (1845-1846)*, 2 vol., Londres, 1847, tome I, p. 200, citado por Verger (1968, p. 604).

cultura e em economia doméstica e ao conforto. Um grande número de pequenas fazendas se encontra em boa condição de produtividade; eles são muito mais asseados nas suas vestes e nas suas pessoas do que aqueles que nunca partiram como escravos. Eles vivem também com conforto e possuem casas bem construídas e bem mobiliadas, ao passo que os outros chafurdam na ignorância e na pobreza e vivem em casebres precários e sujos.

O campo, num raio de 10 ou 12 milhas em torno de Uidá, é muito interessante; o terreno é bom, e em vários locais é cultivado por pessoas retornadas do Brasil, como já disse. Soube que muitos dentre eles tinham sido expulsos do Brasil por estarem envolvidos com uma tentativa de revolução entre os escravos, que se rebelaram contra os seus senhores.

Eles são, de longe, o povo mais trabalhador que encontrei. Várias belíssimas fazendas, a seis ou sete milhas de Uidá, são muito produtivas. As casas são limpas e confortáveis e estão situadas nos pontos mais belos que se pode imaginar. É muito agradável de encontrar, assim de surpresa, uma casa onde você é recebido à maneira européia e instado a aceitar um fresco. Verifiquei, depois de pesquisar, que invariavelmente essas pessoas tinham sido escravas. O que parece demonstrar que para esse país a escravatura teve os seus bons e os seus maus aspectos.

John Duncan, sem dúvida, considera a realidade a partir de seus próprios preconceitos e suas conclusões parecem contaminadas por um certo etnocentrismo. Ele nos traz, no entanto, informações valiosas sobre aquela realidade e nos dá uma idéia da situação social e econômica da região naquela época, que é o que nos interessa de seu depoimento.

A importância política da presença brasileira na região desde o começo do século XIX pode ser também convenientemente ilustrada pelo papel desempenhado por Dom Fran-

cisco Félix de Souza, o todo-poderoso traficante baiano que se tornou vice-rei com o título de *chachá*, no único golpe de Estado da história do reino do Daomé, quando o Rei Andoan foi destituído pelo seu irmão, o futuro Rei Guezo, em 1818. Nessa época, a maioria dos brancos residentes no país era constituída de brasileiros ou portugueses que se dedicavam ao comércio, principalmente o tráfico de escravos.

Mas a paisagem humana da região modificou-se profundamente com o retorno dos antigos escravos do Brasil, em consequência da deportação de centenas de participantes na grande revolta de 1835 na Bahia. Por várias razões, que examinaremos mais adiante, milhares de escravos libertos no Brasil acabaram então, até o começo do século XX, encontrando o caminho de volta à sua terra ancestral. Esses antigos escravos eram de origens diversas e, uma vez na África, se organizaram socialmente a partir da experiência de vida adquirida no Brasil, assimilando-se assim aos brasileiros já estabelecidos na região. Os seus descendentes — tanto os dos brasileiros como os dos antigos escravos — são conhecidos até os nossos dias como *os brasileiros* ou ainda, nas línguas locais, como “agudás”.

Não se trata, entretanto, de uma comunidade brasileira, como a dita colônia libanesa ou japonesa, por exemplo, que podemos encontrar, tanto no Benim como no Brasil, mais ou menos integrada na sociedade onde se abriga. De certa maneira, ser *brasileiro* no Benim de hoje equivale a ser, por exemplo, fom ou mina. Ou seja, trata-se de uma diferenciação étnica, o que quer dizer que é uma identidade social entre as outras que compõem o estado nacional beninense. De fato, os *brasileiros* do Benim fazem parte desses

grupos humanos [definidos como *grupos étnicos* por Weber (1995, vol. 2, p. 130)] que alimentam a crença subjetiva em uma comunidade originária fundada com base em semelhanças de hábitos ou de costumes, ou dos dois, ou em lembranças da colonização ou da migração, de maneira que essa crença se torna importante para a propagação da vida em comunidade — pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não no plano objetivo.

O Benim atual, que deve a sua configuração aos meandros da geopolítica colonial européia, reúne várias etnias. O país se define⁵ como uma

jovem nação constituída de cerca de vinte grupos socioculturais que geraram entidades homogêneas do ponto de vista lingüístico e cultural e que são possuidoras de uma base territorial. São estes:

- no sudoeste: Adja, Xwatchi, Gen, Xwéda, Xwla;
- no sul: Fom, Toli, Toffin;
- no sudeste: Gum e Iorubá;
- no centro: Iorubá, Fom, Mahi;
- no norte e nordeste: Botombu, Dendim Fulbe;
- no noroeste: Betamaribe, Waaba, Yowa.

Verificamos de imediato, pois, que os *brasileiros* não constituem um grupo *sociocultural* nos moldes dos demais. Eles não possuem, de fato, nem língua (tendo o uso do português desaparecido por imposição da colonização francesa), nem território próprio. Entretanto, eles possuem um *status* diferenciado nessa sociedade, como o demonstra, *vox*

5. *Le Bénin et la Route de l'Esclave*, publicação, pelo Comité National pour le Bénin, do projeto "A Rota do Escravo" (Unesco), Cotonou, 1992, p. 17-8.

populi, a frase que introduz este texto. Eles são também facilmente reconhecidos pelos seus sobrenomes de origem portuguesa, para ficar apenas no que é mais evidente. Infelizmente, não há meios de se saber com precisão quantos são, mas se estima que eles representem nunca menos de 5% da população total do país, considerando-se evidentemente as mulheres casadas, que perderam o sobrenome de origem ao se casarem, e seus filhos.

Tendo em vista que esses descendentes de brasileiros e de antigos escravos retornados não mantêm relações com o Brasil há praticamente um século, seja no plano familiar, político ou administrativo, é o caso de se perguntar como conseguiram preservar essa identidade étnica diferenciada e por que não se diluíram no conjunto da população. Em outras palavras, a problemática central deste estudo é o processo permanente de construção social do grupo étnico *agudá* no Benim.

O antigo escravo retornado do Brasil, embora continuasse sendo um africano, ao chegar à África não era mais aquele indivíduo filho de fulano, casado com sicrana, natural de tal aldeia e súdito de tal rei. Na verdade, todos os seus laços familiares e sociais tinham sido cortados pela escravatura, o que fez dele, uma vez de retorno, uma espécie de *africano genérico* — para utilizar o conceito de Darci Ribeiro (1995, p. 318) a propósito dos índios destribalizados no Brasil. Outro aspecto importante a ser considerado é que ele volta, normalmente, ao porto onde foi embarcado para o Brasil e acaba ficando por ali mesmo, já que a sua aldeia ou seu meio social de origem está completamente mudado, se é que não desapareceu de todo.

Há também os casos, bastante numerosos, daqueles que foram vendidos pela sua própria família ou por facções políticas rivais, o que em si já constitui uma forte razão para que o africano retornado não queira ou não possa se reinstalar na sua aldeia natal. Como explica Kátia de Queiroz Mattoso (1982, p. 30),

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

O exemplo mais célebre dessa prática é o da mãe do Rei Guezo, vendida por Adandozan (Verger, 1953; Hazoumé, 1937, p. 31). Eu mesmo pude verificar, ao longo das minhas pesquisas, vários casos semelhantes, todos vividos com resignação, mas sempre abordados com muita reserva e com indignação.

A Sra. Amélia Sossah, nascida Olympio, irmã caçula de Sylvanus Olympio, primeiro presidente da República do Togo, nos dá um depoimento bastante esclarecedor sobre como essa prática foi vivenciada pelas populações da antiga Costa dos Escravos:⁶

As pessoas não sabiam, na época da escravatura, que do outro lado do mar havia muito sofrimento. Houve pais que entregaram seus próprios filhos aos traficantes. Eles diziam: “Se

6. Entrevista com a Sra. Amélia Sossah, Lomé, 29 de junho de 1995.

você não for obediente, vou te vender aos brancos”, acreditando que a criança partia para voltar cheia de bens. Ela voltará com uma outra cultura e vai honrá-los, aos pais, que pegavam as crianças teimosas, as que roubavam ou eram recalcitrantes, e iam dá-las: “Eu te faço presente do meu filho.” Infelizmente, mais tarde, as crianças jamais voltavam. Enquanto eles esperavam que seus filhos voltassem para aliviar seus sofrimentos, na verdade eles os enviavam para o sofrimento.

O acerto de contas no seio das famílias parece ter sido também muito freqüente. A esse propósito, eis um trecho do depoimento exemplar do Sr. Hilário Bandeira,⁷ residente em Lomé, sobre a história de seu ancestral:

O fato é que o nosso avô, que veio do Brasil com o nome de Bandeira, não era brasileiro. Você ouviu bem. Ele não era brasileiro. Nós viemos de Savalou.⁸ Nós somos mais. Sua aldeia era Mokpa. Você sabe muito bem que por vezes há disputas nas famílias. Se alguém procura ver com mais clareza as coisas, procura-se afastá-lo. Por quê? Por causa da herança. Se ele é esclarecido, ele pode tomar tudo daqueles que não compreendem nada, ou quase nada. Esses então eliminam as pessoas. Foi o caso do nosso ancestral.

De fato, sejam vendidos ou sejam dados, esses indivíduos, que tinham partido como escravos — portanto, já excluídos dessa sociedade à qual estão de volta —, encontram-se então completamente alienados da estrutura social autóctone. Eles são diferentes dos outros, vestem-se

7. Recolhido por seu sobrinho, Padre Augusto Bandeira, em Lomé, 12 de fevereiro de 1996, e traduzido do mina por Simplicie Dako.

8. Cidade do Departamento do Zou, no sudoeste do Benim, região que faz fronteira com o atual Togo.

como os brancos, comem com talheres e se dizem católicos, na maioria, ou muçulmanos. Pedreiros, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, comerciantes, no sentido capitalista do termo, entre outras profissões, além de serem, muito frequentemente, alfabetizados, esses retornados se consideram do lado do progresso e da modernidade diante de uma sociedade que eles percebiam antes de tudo como primitiva e selvagem. Essa sociedade, por sua vez, continua vendo-os como escravos, a despeito de suas “maneiras de branco”.

A identidade étnica se constrói a partir da diferença (Poutignat e Streiff-Fenart, 1995, p. 41), ou seja, em relação ao outro. Como enfatiza Manuela Carneiro da Cunha (1985a, p. 206),

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

A construção da identidade se baseia, portanto, em uma estratégia de valorização das diferenças e, nesse aspecto, como veremos ao longo deste trabalho, a situação é muito clara: os antigos escravos retornados consideram os autóctones como selvagens e continuam sempre vistos por estes como escravos que imitam as “maneiras do branco”. Em seu conjunto, os antigos escravos — sejam de origem iorubá, fom, mina ou outras — só tinham em comum entre si o fato de terem sido escravos no Brasil, de falarem português, de terem “maneiras de branco” e de se dizerem católicos. É então com os brancos, no caso, os brasileiros há muito estabe-

lecidos na Costa, que eles vão se identificar e estabelecer alianças. E como *brasileiros* serão considerados.

Foi justamente a partir da experiência de vida adquirida no Brasil, comum a todos eles, que os antigos escravos conseguiram assimilar-se aos *agudás* — como eram chamados os brasileiros estabelecidos na região — e assim compartilhar seu lugar na sociedade local. Essa experiência lhes permitiu, sobretudo, inserirem-se na economia do lado dos que davam as ordens, e não simplesmente como força de trabalho. No momento em que o confronto entre a cultura tradicional e o capitalismo em expansão adquiriu contornos mais nítidos na região, eles se sentiram capacitados a assumir o papel de senhores e de impulsionar a economia ao lado dos comerciantes e dos traficantes brasileiros. Estes últimos os acolheram muito bem e os utilizaram para desenvolver os seus negócios. A reunião desses dois grupos — um composto pelos comerciantes e traficantes brasileiros ou portugueses e o outro pelos antigos escravos retornados — desenhou o perfil da comunidade *agudá* tal qual ela é hoje. Nela encontramos, ao mesmo tempo, a soberba dos senhores de escravos — condição que a maioria realmente adquiriu desde a sua chegada de volta à África — e os hábitos de escravos assimilados no Brasil.

Um dos aspectos mais importantes a destacar do estudo desse grupo social é, sem dúvida, a maneira exemplar com que esses antigos escravos conseguiram se inserir na própria sociedade que os havia excluído. Eles eram certamente libertos no Brasil, mas não na África, onde eram considerados, pela maioria da população, como escravos. Ora, foi justamente em sua própria condição de escravos, ou seja, na experiência da escravatura no Brasil, que eles foram buscar

a matéria-prima para construir uma nova identidade coletiva que lhes permitiu ter uma função social e econômica *na condição de plena cidadania* na mesma sociedade que os havia rejeitado.

A origem, a religião e a língua são geralmente consideradas os principais pontos de apoio para a constituição de um grupo étnico. De fato, para conseguir se inserir na sociedade local, os ex-escravos valorizaram sua *estada* no Brasil, único ponto comum a todos eles, que tinham na verdade as mais diversas origens étnicas. É como se a escravatura fosse tomada como o ponto de partida para uma nova vida, como se ela fosse miticamente escolhida como a nova origem comum. Dessa forma, é justamente a cultura adquirida no Brasil que comanda o processo. A língua portuguesa e a religião católica são utilizadas para compor a nova identidade coletiva, que é, na verdade, a identidade dos brasileiros já estabelecidos na região.

A inserção dos ex-escravos na sociedade global enquanto cidadãos se dá então por meio da identificação deles com os membros da colônia brasileira, fato esse reconhecido por todos os atores sociais envolvidos, que chamam indistintamente tanto uns quanto outros de “*agudás*”. De modo que podemos afirmar que os antigos traficantes e os ex-escravos superaram socialmente a contradição, em princípio insuperável, entre as suas condições sociais iniciais para constituírem juntos um grupo social suficientemente forte que pudesse consolidar as vantagens econômicas e sociais já adquiridas pelos primeiros brasileiros estabelecidos na região.

Ser *agudá* atualmente no Benim é compartilhar uma memória comum relativa a um conjunto de realizações e a uma maneira de ser *à brasileira*. Para melhor compreender

essa situação, podemos dividir o processo de construção dessa identidade social em três períodos sucessivos.

O primeiro começa no momento em que a presença dos negreiros brasileiros na Costa dos Escravos se torna mais forte, a partir do começo do século XIX. O tráfico de escravos era então proibido e os baianos tudo fizeram para assegurá-lo alguns anos mais. Esses traficantes e comerciantes brasileiros eram brancos que viviam à sua maneira e que se casaram com mulheres nativas. Mantinham relações comerciais e políticas com os autóctones, que eram de certo modo assimilados por meio do casamento. Embora não fossem muito numerosos, fizeram fortuna — responsável por sua grande importância econômica e política — e viveram segundo sua própria cultura. “Eles mandavam vir suas roupas da França ou do Brasil”, conta-nos a Sra. Amélia Sossah a propósito de seus ancestrais. “Eles se vestiam como os brancos, eles comiam na mesa como brancos, sua louça, tudo vinha do Brasil.”⁹ Eles eram brancos em uma sociedade negra; os filhos mestiços eram semelhantes a seus pais como quaisquer outros e se chamavam todos e eram por todos chamados de “*agudás*”, designação que remontava já a várias gerações.

Um segundo momento é o da chegada maciça dos antigos escravos, a partir de 1835. Eles serão entre 7.000 e 8.000 a retornar do Brasil para se instalar na região. Eram negros, mas tinham “maneiras de branco”. Discriminavam os autóctones, a quem consideravam “selvagens”, assim como eram rejeitados por estes, para quem eles continuavam sempre a ser “escravos”, ou seja, excluídos.

9. Entrevista com Amélia Sossah, 9 de junho de 1995, em Lomé.

A questão da escravatura, praticamente ausente dos livros escolares e muito freqüentemente minimizada nas obras eruditas sobre o antigo reino do Daomé, está, entretanto, sempre presente nas relações sociais e pessoais. De fato, como sublinha C. Meillassoux (1986, p. 107), “a captura (ou a compra, que pressupõe a captura) marca os escravos com um estigma inapagável”. O tráfico na região foi, inclusive, o motor da economia durante séculos, e a escravatura sempre tinha sido uma instituição entre todos os povos envolvidos. Não é de estranhar, portanto, que a discriminação social com base na condição de se ter sido escravo continue muito presente nas relações dos *agudás* entre si ou com os outros grupos sociais.

Todos os *brasileiros* que interroguei ao longo da minha pesquisa afirmaram ter sido apontados e chamados de “escravos” em várias situações da vida cotidiana. É praticamente a regra na escola e no mercado. No domínio da vida privada, pelo contrário, explica o historiador François de Medeiros, “há um acordo tácito para não se falar jamais de ascendência escrava”.¹⁰ É justamente esse acordo que tem servido para consolidar a unidade dos *brasileiros* desde o início da construção de sua nova identidade étnica, embora se possa constatar, no convívio com as famílias *agudás*, que o estigma da escravatura deve ter um peso na sociedade beninense bem maior do que aparenta.

Os antigos escravos que retornaram tinham diferentes origens étnicas e só estavam unidos pelo passado comum vivido no Brasil. Em outras palavras, o que os unia era a *me-*

10. Entrevista com François de Medeiros, 28 de junho de 1996, em Paris.

mória comum de uma experiência social vivida. Essa memória se traduzia em uma prática de vida, uma maneira de ser e sobretudo em uma qualificação profissional de acordo com os novos parâmetros culturais e econômicos europeus, que se impunham cada vez mais no país. Eles usavam sobrenomes de branco e tinham como modelo a cultura dos brancos adquirida no Brasil. Essa cultura foi um grande trunfo e lhes permitiu associarem-se aos negreiros baianos nas atividades econômicas mais modernas. Essas atividades, primeiramente baseadas no tráfico de escravos, evoluíram rumo a um comércio internacional e local mais variado, bem como à produção e exploração de recursos locais, como o óleo de palma ou dendê.

Para o conjunto da sociedade, eles tinham “maneiras de branco”, diziam-se católicos e falavam português. Seu número — aumentado pelos escravos nativos a seu serviço — foi se tornando mais expressivo e, em consequência, eles foram adquirindo progressivamente um peso maior na demografia da região. Formavam entre si uma comunidade na qual os primeiros brancos e seus descendentes mestiços eram uma espécie de elite. Durante a segunda metade do século XIX, os retornados constituíram uma sociedade à parte, basicamente endogâmica,¹¹ e construíram uma identidade social assimilada à dos primeiros brasileiros. Essa identidade

11. Elisée Reclus, na sua obra de 1887 (citada por Verger, 1953, p. 12), observa que “nas famílias de cor (*agudá*) os casamentos consangüíneos, mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes, são muito comuns e a opinião não os reprova”. Entre as vinte filhas de Dom Francisco F. de Souza inventariadas por Souza (1992), onze se casaram com *agudás* em primeiras ou segundas núpcias. Verificam-se, ainda, vários casos de consangüinidade, a saber: quatro filhos com tios ou primos, três filhos com sobrinhos, sete com irmãos e um caso entre pai e filha.

de se reproduzia também por meio da religião — eles eram basicamente católicos, apesar da mistura com os cultos vodus — e da instrução escolar. Eles criaram escolas, onde todas as crianças, meninos e meninas, aprendiam a ler e escrever em português, como observou o Padre Borghero, da Missão Africana de Lyon, enquanto os súditos de Abomé eram proibidos de freqüentar as salas de aula.

Os *agudás* — neste momento compostos pelos descendentes de negreiros, pelos escravos retornados, seus descendentes e seus escravos — estão na origem de praticamente toda a atividade econômica moderna e da penetração da cultura ocidental na região. Aliás, eles representavam na época o futuro, já que a cultura européia — ou seja, suas “maneiras de branco” — acabou por se impor a todos.

Se examinarmos mais de perto a cultura *agudá* deste segundo momento, verificaremos que ela é diferente daquela dos primeiros brasileiros. Ela é diferente em si, mas é sobretudo a sua função social que muda. Os negreiros baianos eram brancos, portanto, naturalmente diferentes dos nativos, de modo que eles tinham um lugar próprio na sociedade autóctone. Esse lugar era assegurado pela sua aliança econômica com o rei do Daomé e expresso simbolicamente pelo papel do *chachá* e de outras “cabeceiras” brasileiros na estrutura de poder em exercício.

Os antigos escravos retornados, ao contrário, foram obrigados a inventar um lugar para si nessa sociedade que não os aceitava. Para ela, eles eram ao mesmo tempo aqueles que já tinham sido expulsos — vendidos como escravos — e estrangeiros, já que, ainda por cima, voltaram completamente diferentes, com “maneiras de branco”. A construção de uma

nova identidade social, a partir da *memória do tempo vivido* no Brasil, foi para eles o meio de se inserirem nessa sociedade, no mesmo lugar que já tinha sido estabelecido para os brancos:

A noção de “estrangeiro” é comum a todas as populações africanas. Geralmente é oposta à noção de “homem”, ou seja, de “cidadão”, de “patrício”, a pessoa provida de todas as prerrogativas sociais no meio considerado. (...) O estrangeiro deve se aliar a um protetor, seu avalista e sua “testemunha” na sociedade onde ele penetra, laço prévio que permitirá o estabelecimento de todos os outros. Na falta desse aval, na solidão, o estrangeiro está fadado à servidão. (Meillassonx, 1986, p. 105)

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

Eles se tornam de fato *agudás*, mas não exatamente como os outros. É verdade que tinham seus senhores como modelos e assimilaram, grosseiramente, a cultura deles, que era aproximadamente a dos primeiros *agudás*, mas tinham também trazido para a África uma certa cultura desenvolvida no Brasil pelas pessoas do povo e pelos próprios escravos. Foi assim que, afora a arquitetura e a representação de si, os indicadores de identidade *brasileira* mais visíveis remontam a práticas mais ligadas aos escravos do que a seus senhores no Brasil. É o caso da feijoada (originalmente, um prato da senzala, antes de se transformar em prato nacional brasileiro), da festa do Nosso Senhor do Bonfim (primeiramente uma festa dos africanos e crioulos da Bahia, antes de

se tornar motivo de devoção de todo um povo) e do folguedo da burrinha (festa popular de caráter folclórico que nunca foi verdadeiramente praticada pelas elites). A cultura *agudá*, primeiramente uma cultura à européia, foi então se enriquecendo de aspectos de uma verdadeira cultura brasileira, tal como ela ia se construindo no próprio Brasil.

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

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

As relações entre os *agudás* e a administração francesa conheceram várias configurações. Os *brasileiros* foram pri-

meiramente aliados dos franceses, que os utilizaram como intermediários em relação aos autóctones. Desde o primeiro momento, quando da instalação do protetorado de Porto Novo, em 1861, eles apoiaram decididamente a França contra a Grã-Bretanha (Costa e Silva, 1989c, p. 61-2). As grandes famílias de Porto Novo, por exemplo, chegaram a participar diretamente, ao lado dos franceses, do esforço de guerra contra Behanzin. Ignacio Paraíso, o mais importante *agudá* de Porto Novo, foi o único africano a conseguir assento no conselho da Colônia desde a sua instalação. Vários outros *brasileiros* foram diretamente empregados pela administração francesa em vários níveis (Sanvi, 1977). De certo modo, os *brasileiros* vivem ainda hoje esse papel de intermediários, com pequenas variações. De fato, eles não podem assumir plenamente sua condição de *agudá*, porque estabeleceram alianças com outros grupos étnicos através dos casamentos, o que os leva a uma situação de integração no seio das grandes famílias extensas, à africana. Daí sua nova condição de intermediários.

Entretanto, à medida que os franceses se assenhoravam do país, os *brasileiros* foram sendo progressivamente alijados das atividades economicamente mais rentáveis. Foi o caso, primeiramente, do comércio atacadista e, pouco depois, do comércio varejista, ambos colocados sob o monopólio das empresas francesas. Os comerciantes *agudás* mais sólidos foram assim levados à bancarrota.

A influência social e política dos *brasileiros* entra verdadeiramente em declínio a partir de 1946, quando a vida política e econômica do Benim muda radicalmente, em função do novo sistema de representação política na Assem-

bléia Territorial e na Assembléia Nacional francesa. É nesse momento, como explica o historiador beninense Karl Emmanuel Augustt,¹² que “os ‘brasileiros’ e os mestiços em geral, considerados como assimilados à administração colonial, são desalojados do poder”. Essa tendência se acentuou ainda mais por ocasião da independência, quando os *agudás*, que já eram tradicionalmente considerados estrangeiros, foram então comparados pelos beninenses aos franceses como colonizadores. “Eles são acusados de terem ajudado o branco, eles se colocaram desde o começo do lado do branco”, resume outro historiador do Benim, o Professor Adrien Djivo.¹³ Karin Urbain da Silva, o cônsul honorário do Brasil, por sua vez, observa que naquele momento houve um grande “acerto de contas” contra os *brasileiros* que durou até 1972.¹⁴ Ele se refere ao regime marxista do General Kérékou, quando os *agudás* foram de novo discriminados e, dessa vez, assimilados à burguesia. A despeito da participação de algumas personalidades na nomenclatura do regime, os *brasileiros* sustentam que foram praticamente banidos da vida pública nesse período, “vítimas da mesma fúria anticolonialista que tentou igualmente eliminar as chefias tradicionais”.¹⁵

Ao processo de democratização instalado em 1989 no Benim corresponde um movimento de revalorização das

12. Entrevista com K. E. Augustt, 4 de setembro de 1995, em Cotonou.

13. Entrevista com o Prof. Djivo, 11 de fevereiro de 1996, em Djeffa.

14. Entrevista com Karin U. da Silva, 10 fevereiro de 1996, em Porto Novo.

15. Entrevista com Émile Poisson, 23 de setembro de 1995, em Pahou; com Rachida de Souza, 27 de agosto de 1995, em Cotonou; e com Francisca Patterson, 12 de fevereiro de 1995, em Porto Novo. A Sra. Patterson, aliás, chegou a ser presa com vários outros *brasileiros* por esse regime, sob a acusação de atividades contra-revolucionárias.

chefias tradicionais, bem como dos cultos vodus e demais manifestações religiosas. Um exemplo disso é o festival internacional das artes e das culturas vodus “Ouidah 92”, em janeiro de 1993 (Tall, 1995a e b), e a instituição de um dia nacional do culto vodu, a ser comemorado justamente no mês de janeiro. A entronização de Honoré de Souza como *chachá* VIII em outubro de 1995, vinte e seis anos depois da morte do seu antecessor, não deixa de se inscrever nesse movimento que visa à valorização do peso político dos chefes tradicionais, entre os quais o *chachá*.¹⁶

A análise do processo de construção da identidade étnica dos *agudás* no Benim nos permite compreender como eles se inscreveram entre os principais atores da transição das sociedades tradicionais para a constituição de um Estado *moderno*. É nessa perspectiva que devemos, na minha opinião, avaliar a amplitude da sua contribuição no domínio cultural, econômico e social.

O principal aspecto a se destacar é que a bricolagem de uma nova identidade étnica permitiu a inserção social dos antigos escravos retornados na qualidade de *cidadãos de plenos direitos*. Na verdade, essa inserção foi possível, de uma parte, porque a sociedade em seu conjunto estava em processo de evolução no sentido da própria cultura trazida por eles e, de outra, porque a admissão desses excluídos era absolutamente necessária para tornar possível e mais efetiva essa evolução. Os *agudás*, primeiramente, foram os intermediários entre as sociedades tradicionais e a cultura ocidental, para se tornarem logo os intérpretes dos autóctones junto ao poder colonial e

16. Entrevista com Rachida de Souza, 27 de setembro de 1995, em Cotonou.

vice-versa. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento, sempre a cavalo de várias culturas, eles têm desempenhado ainda o papel de intermediários no interior dos diferentes grupos étnicos autóctones, inscrevendo-se sempre como um dos principais atores do processo de construção de um Benim moderno.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA PRADO, J. F. (1954 [1950]). “Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey” *Revue d’Histoire des Colonies*. Paris, tomo XLI, segundo trimestre, p. 167-226.
- BRAGA, Júlio Santana (1968). “Notas sobre o ‘Quartier Brésil’ no Daomé”. *Afro-Ásia*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos/UFBa, n° 6-7.
- CASTRO, Yêda Pessoa de (1965). “Notícia de uma Pesquisa em África”. *Afro-Ásia*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos/UFBa, n° 1.
- COSTA E SILVA, Alberto (1989a). “Os Sobrados Brasileiros de Lagos”. *O Vício da África e Outros Vícios*. Lisboa, Ed. João Sá da Costa, p. 9-12.
- _____ (1989b). “Os Habitantes Brasileiros de Lagos”. *O Vício da África e Outros Vícios*. Lisboa, Ed. João Sá da Costa, p. 13-8.
- _____ (1989c). “As Relações entre o Brasil e a África Negra, de 1922 à Primeira Guerra Mundial”. *O Vício da África e Outros Vícios*. Lisboa, Ed. João Sá da Costa, p. 25-65.
- _____ (1994). “O Brasil, a África e o Atlântico no Século XIX”. *Studia*. Lisboa, n° 52, p. 195-220.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1979). “Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível”. *Revista de Cultura e Política*. São Paulo, vol. 1, n° 1.

- _____ (1985a). *Negros, Estrangeiros — Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- _____ (1985b). “Introdução”. *Da Senzala ao Sobrado*. São Paulo, Nobel-Edusp.
- FREYRE, Gilberto, 1990 [1962]. “Acontece que são baianos”. In: *Bahia e Baianos*. Salvador, Fundação das Artes/Emp. Gráfica da Bahia (1ª edição in: *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Rio de Janeiro, José Olympio).
- HAZOUÉMÉ, Paul (1937). *Le Pacte de Sang au Dahomey*. Paris, Institut d’Ethnologie.
- MATTOSO, Katia de Queiroz (1982). *Ser Escravo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Brasiliense.
- MEILLASSOUX, Claude (1986). *Anthropologie de l’Esclavage. Le Ventre de Fer et d’Argent*. Paris, Presses Universitaires de France.
- POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. (1995). *Théories de l’Ethnicité*. Paris, PUF.
- REIS, João José (1987 [1986]). *Rebelião Escrava no Brasil — A História do Levante dos Malês (1985)*. São Paulo, Brasiliense.
- RIBEIRO, Darci (1995). *O Povo Brasileiro — A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RODRIGUES, José Honório (1962). “The Influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa”. *Journal of African History*, III(I):49-67.
- ROSSI, David A. (1965). “The Career of Domingos Martinez in the Bright of Benin 1933-64”. *Journal of African History*, VI(I): p. 79-90.
- SANVI, Anne-Marie Clementine (1977). “*Les Métis et les Brésiliens dans la Colonie du Dahomey — 1880-1920.*” Dissertação de Mestrado em História, Université Nationale du Bénin, Cotonou.
- SINOÛ, Alain (1995). *Le Comptoir de Ouidah — Une Ville Africaine Singulière*. Paris, Karthala.

- SOUZA, Simone de (1992). *La Famille De Souza du Bénin-Togo*. Cotonou, Les Editions du Bénin.
- TALL, Emmanuelle Kadya (1995a). “Dynamique des Cultes Voduns et du Christianisme Céleste au Sud-Bénin”. *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 31, n° 4.
- _____ (1995b). “De la Démocratie et des Cultes Voduns au Bénin”. *Cahiers d’Etudes Africaines*, vol 35, n° 137.
- TIDJANI-SERPOS, Noureimi e CAFFE, Jean (1993). *Porto Novo — Un Rêve Brésilien*. Paris-Cotonou, Karthala-Assocle.
- TURNER, Michel Jerry (1975). “Les Brésiliens – The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey”. Tese de Doutorado em História. Boston University.
- VERGER, Pierre (1953a). “Influence du Brésil au Golfe du Bénin”. *Les Afro-Américains – Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire*. Dakar, n° 27, p. 11-101.
- _____ (1953b). “Le Culte des Vodun d’Abomey Aurait-il Été Apporté à Saint-Louis de Maranhon par la Mère du Roi Ghézo?”. *Les Afro-Américains – Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire*. Dakar, n° 27, p. 157-60.
- _____ (1968). *Flux et Reflux de la Traite de Nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIè. Au XIXè. Siècles*. Paris-La Haye, Mouton & Co.
- _____ (1991). “Entretien avec Emmanuel Garrides”. *L’Ethnographie*, n° 109, p. 167-78.
- _____ (1992). *Os Libertos*. São Paulo, Corrupio.
- WEBER, Max (1995 [1921]). *Economie et Société*. Paris, Pocket-Plon, 2 vols.