

# O Refluxo da Diáspora Africana em Perspectiva: Angola, Benim, Togo, Nigéria, Gana, Libéria e Serra Leoa

Milton Guran



Figura 1. Celebração do Nosso Senhor do Bonfim. Porto Novo. 1995. Foto: Milton Guran.

O retorno de africanos da dita diáspora das Américas ao continente de origem intensificou-se durante todo o século XIX, seja de modo espontâneo ou pressionado por ações de Estado ou da sociedade civil dos diversos países envolvidos. Esse retorno, cujas consequências muitas vezes trágicas têm seus efeitos até hoje, se deu principalmente em direção a Angola, Benim, Togo, Nigéria, Gana e Libéria. A esses países podemos acrescentar a Serra Leoa, que está dentro da mesma problemática, pois recebeu também africanos que foram vítimas do comércio de escravos e que se tornaram atores de primeiro plano da vida econômica e política do país. Este movimento de retorno rumo às origens continua a se fazer sentir no século XX, como exemplifica o movimento rastafari e, de certa maneira, ecoa ainda nos nossos dias.

É a partir da contextualização desses diversos processos de reintegração de antigos escravos nos países mencionados que apresentamos a especificidade do caso dos Agudás do Benim e seu papel na sociedade da atual República do Benim.

A história da humanidade é, sobretudo, a história da mistura (*brassage*) de diferentes culturas, e cada cultura, por sua vez, é o resultado da mistura de outras



culturas. Esse processo se dá no campo da memória, onde se trabalha a interculturalidade propriamente dita, e no campo da política, onde cada parte aparece negociando a sua própria sobrevivência. Por isso é um processo submetido a tensões na busca de acordos e acomodações que permitam o estabelecimento de um denominador comum que caucione a convivência mútua e sinalize para objetivos sociais comuns.

É justamente no campo da memória que se situa o principal *enjeux* da integração dos africanos da diáspora, seja no continente americano, na luta por uma cidadania plena e seus correpondentes direitos civis, seja no continente africano, em busca de uma inserção nas sociedades locais que garanta aos retornados esses mesmos direitos. Isto porque o que legitima o pertencimento de qualquer um a um determinado grupo social e ao seu território é a memória comum dos seus membros, que aponta quem somos « nós » e quem é « o outro ». Em todas as situações que têm sido obrigados a viver, os africanos da diáspora, ao perderem a sua cidadania e o seu pertencimento às sociedades de origem, passam a ser considerados como « o outro ».

O retorno ao continente africano se deu em várias situações e pelos mais variados motivos no século XIX, quando a escravatura ainda era o esteio de boa parte da economia das Américas, atravessou o século passado e ainda sobrevive nos nossos dias. A mais recente manifestação nesse sentido partiu do presidente do Senegal, Abdoulaye Wade, em reação à tragédia que se abateu recentemente sobre a República do Haiti. **De fato, Wade se propôs a destinar terras para incentivar o ‘retorno’ dos haitianos.** Precisando que eles não tinham escolhido ir para aquela ilha e que aquela não seria a primeira vez que antigos escravos ou seus descendentes seriam levados de volta à África, Wade pretendeu ‘reconhecer o direito’ dos haitianos de ‘voltar à terra dos seus ancestrais’.<sup>1</sup> A essa força simbólica, no entanto, não corresponde mais nenhum respaldo político, tanto que Wade, sob severas críticas do próprio povo senegalês, volta atrás na sua proposta dois dias depois de apresentá-la.<sup>2</sup>

Em todo movimento de retorno de antigos escravos e seus descendentes aparece como motivação principal ou subjacente a superação do estigma social, político e econômico da escravidão, presente também nos propósitos do presidente Wade. Foi assim no século XIX nas grandes ações de Estado ou de setores organizados das sociedades escravocratas – como em Serra Leoa e Libéria – e nos movimentos mais ou menos espontâneos de retorno de africanos libertos do Brasil e do Caribe que

1 Jeune Afrique, 17/01/2010. Disponível em: [www.jeuneafrique.com](http://www.jeuneafrique.com). Acessado em: 18/05/2010.

2 Radio Netherlands Worldwide, 19/01/2010. Disponível em: [www.rnw.nl/africa](http://www.rnw.nl/africa). Acessado em: 18/05/2010.





buscaram refazer suas vidas em Angola ou na chamada Costa da Mina. Aparece ainda no discurso de Marcus Garvey, o grande teórico do retorno no século XX, e também, de certa maneira, no movimento rastafari.

Acredito que tenha saído do Brasil – hoje o país de maior população negra no mundo depois da Nigéria – o mais importante contingente de africanos retornados, a despeito do impacto político do estabelecimento de afro-americanos na Libéria. Ao longo do século XIX e até o começo do século XX, um contingente significativo de ex-escravos retornou principalmente à Angola e à região da Costa da Mina, partindo na sua maior parte de Salvador mas também da cidade do Rio de Janeiro (LIMA, 2008).

Em Luanda e Cabinda os retornados se diluíram rapidamente nas populações locais, já bastante próximas política e culturalmente do Brasil. Na região da Nigéria, Benin e Togo atuais, porém, mantiveram-se socialmente diferenciados e são até hoje conhecidos como os *agudás*. O mesmo se deu em Gana com antigos escravos no Brasil que primeiramente foram para a Nigéria e depois se estabeleceram em Accra, constituindo-se no povo *Tabon*.

Em vista destas questões, este texto focaliza a maneira exemplar através da qual os *agudás* do Benim – o país de base para este estudo – e seus descendentes utilizaram a memória do tempo vivido em escravidão para fazer uma espécie de bricolagem de culturas, que lhes permitiu construir uma nova identidade social associando-se aos antigos traficantes brasileiros estabelecidos na região. Paradoxalmente, esta dinâmica lhes possibilitou operar, como cidadãos de plenos direitos, na vida social e econômica das sociedades que os haviam excluído anteriormente. Conhecidos como *agudás* ou « brasileiros », vêm desempenhando, do século XIX aos nossos dias, um papel destacado na vida econômica e política da região, principalmente no Benim, cujo caso é aqui exposto no contexto mais ampliado da problemática colocada pelo retorno de antigos escravos ao continente africano e a sua assimilação pelas sociedades que os recebem.

Assim sendo, é a partir da contextualização desse processo de reintegração dos antigos escravos nos diferentes países mencionados no título deste artigo que a nossa reflexão se desenvolve, apoiada em uma pesquisa de campo que apresenta o diálogo entre a cultura de origem brasileira adotada pelos ancestrais dos *agudás* de hoje e as diferentes matrizes culturais encontradas na formação da sociedade beninense de hoje em dia.

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 esta situação, podemos dividir o processo de construção desta identidade social em três períodos sucessivos.





O primeiro começa no momento em que a presença dos negreiros brasileiros na Costa se torna mais forte, a partir do começo do século XIX. O tráfico de escravos era então proibido e os baianos tudo fizeram para assegurá-lo alguns anos mais. Estes traficantes e comerciantes brasileiros eram brancos que viviam à sua maneira e que se casaram com mulheres nativas. Eles mantinham relações comerciais e políticas com os autóctones, que eram de certo modo assimilados por meio do casamento. Eles não eram muito numerosos, apesar da sua grande importância econômica e política. Fizeram fortuna e viviam segundo sua própria cultura. “Eles mandavam vir suas roupas da França ou do Brasil” – nos conta a Sra. Amélia Sossah, *née* Olympio – a propósito de seus ancestrais. “Eles se vestiam como os brancos, eles comiam na mesa como brancos, sua louça, tudo vinha do Brasil”.<sup>3</sup> Eles eram brancos em uma sociedade negra, os filhos mestiços eram semelhantes a seus pais como quaisquer outros, e se chamavam todos e eram por todos chamados de *agudás*, designação que remontava já há várias gerações.

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

A questão da escravatura, praticamente ausente dos livros escolares e muito frequentemente minimizada nas obras eruditas sobre o antigo reino do Daomé, está sempre presente, entretanto, 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 fora uma instituição entre todos os povos envolvidos. Não é de estranhar, portanto, que a discriminação social a partir da condição de ter sido escravo continue muito presente nas relações dos *agudás* entre si ou com os outros grupos sociais.

Todos os “brasileiros” que 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”.<sup>4</sup> É justamente este acordo, que tem servido para consolidar a unidade dos “brasileiros” desde o início da construção da sua nova identidade étnica, que corre o risco de se romper com disputas

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

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





como a que opunha, em 1996, a família Martins e o Sr. Lucien Avyt Domingos. Vale notar que o estigma da escravatura deve ter um peso bem maior do que aparenta na sociedade beninense, haja vista a maneira como Dom Isidore atacou o problema no seio de sua própria família.

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

Para o conjunto da sociedade, eles tinham “maneiras de branco”, eles se diziam 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. Eles formavam entre si uma comunidade, na qual os primeiros brancos e seus descendentes mestiços eram uma espécie de elite. Durante a segunda metade do século XIX, eles constituíram uma sociedade à parte, basicamente endogâmica,<sup>5</sup> e construíram uma identidade social assimilada à dos primeiros brasileiros. Esta identidade se reproduzia também por meio da religião – eles eram basicamente católicos, apesar da mistura com os cultos vodus – e da instrução escolar. Eles criaram escolas onde todas as crianças, meninos e meninas, aprendiam a ler e a escrever em português, como observou o padre Borghero, da Missão Africana de Lyon, enquanto os súditos de Abomé eram proibidos de frequentar as salas.

Os agudás – nesse tempo 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 europeia – ou seja, suas “maneiras de branco” – acabou por se impor a todos.

---

5 Elisée Reclus, na sua obra de 1887, observa que “nas famílias de cor (agudá) os casamentos consanguíneos, mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes, são muito comuns e a opinião não os reprovava” (citado por VERGER, 1953a, p. 12). Entre as 20 filhas de Dom Francisco F. de Souza inventariadas por Souza (1992), 11 se casaram com agudá em primeira ou segunda núpcias. Verificam-se, ainda, vários casos de consanguinidade, a saber: quatro filhos com tios ou primos, três filhos com sobrinhos, sete com irmãos e um caso entre pai e filha.





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

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

Entre os brasileiros estabelecidos na África Ocidental, Francisco Félix de Souza, nascido na Bahia em 1754, filho de pai português e mãe indígena (SOUZA, 1992, p. 25; TURNER, 1975, p. 89), merece especial atenção devido ao imenso poder que exerceu sobre toda a antiga Costa dos Escravos na primeira metade do século XIX.<sup>6</sup> Ele chegou à África provavelmente por volta de 1788, tendo vivido em Uidá, Badagri e Anecho (HAZOUMÉ, 1937, p. 28). Nestas três cidades encontramos até hoje bairros fundados por ele, todos chamados *Adjido*, transformação da expressão “Deus me ajudou”, sendo que em uma quarta cidade onde ele também teve negócios, Agué, o bairro Adjido é o mais antigo, e considerado como a origem da cidade (AGBANON II, 1991; SOUZA, 1992, p. 35 e seg.).

Escrivão que mais tarde se tornou o responsável pelo Forte São João Baptista da Ajuda durante vários anos, Francisco F. de Souza já era um importante traficante de escravos, instalado em Anecho, quando o rei daomeano Adandozan determinou a sua prisão por causa de uma disputa de dinheiro. “Eu gostaria muito de saber o que tens na cabeça que te dá tanta audácia”, teria dito o rei, dirigindo-se ao traficante que lhe cobrava uma dívida, segundo Paul Hazoumé (1937, p. 28). “Como acredito que seja pela cor da tua pele que tu te arrogas a afrontar o Ídolo dos Daomeanos, eu saberei te obrigar a me venerar”, teria falado Adandozan, que

---

6 D. Francisco é referência obrigatória em todos os livros e artigos sobre a história do tráfico negreiro ou sobre o antigo reino do Daomé, principalmente em: ALMEIDA PRADO (1954); COSTA E SILVA 1989a, 1994); HAZOUMÉ (1937); SOUZA (1992); TURNER (1975) e VERGER (1968). Existe também um romance biográfico baseado na sua pessoa, *The vice-roy of Ouidah*, de Bruce Chatwin (Londres: Jonathan Cape Ltda., 1980), que inspirou o filme *Cobra Verde*, de Werner Herzog, e uma biografia intitulada *Francisco Felix de Souza, mercador de escravos*, de autoria de Alberto da Costa e Silva (2004). No carnaval de 1984, a história de D. Francisco foi enredo do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo do Rio de Janeiro, com o título de “O Xaxá de Ajudá e a rainha mina do Maranhão”.





determinou que ele fosse mergulhado em um grande tonel de índigo várias vezes por dia, quatro a cinco vezes por lua, até que a sua pele ficasse escura. Ainda na prisão, porém, o baiano fez um pacto de sangue com o príncipe Gakpé, irmão mais jovem do rei, que o ajudou a fugir em troca do seu apoio para destituir o rei.<sup>7</sup> O príncipe Gakpé, depois do bem-sucedido golpe de Estado, assumiu a coroa com o nome de Guêzo, e consagrou seu irmão de sangue vice-rei de Uidá, com o título de Chachá e o direito de monopólio sobre todo o tráfico de escravos no reino do Daomé (DJIVO, 1977, p. 23-4; HAZOUMÉ, 1937, p. 28-32).

Com este título de Chachá, Francisco Félix de Souza foi, por várias décadas, o todo poderoso senhor de Uidá, desde então o mais importante entreposto de tráfico negreiro na região. Foi nesta condição de vice-rei que ele se transformou, ao longo da sua estada de mais de meio século na África, no “maior traficante de escravos de todos os tempos” (VERGER, 1992, p. 85) e “abriu o reino do Daomé, através do porto de Uidá, às potencialidades e aos perigos do mundo exterior” (TURNER, 1975, p. 97). A contribuição de Dom Francisco à economia e à política do reino do Daomé é, aliás, amplamente reconhecida até hoje, tanto que praticamente as mesmas palavras de Turner me foram ditas pessoalmente pelo chefe dos cultos voduns da corte de Abomé, o Adjaho, título ligado às antigas funções de ministro do interior na corte daomeana.<sup>8</sup>

O melhor estudo de época publicado sobre Dom Francisco, sempre segundo Verger (1968, p. 463), é o de Sir Henry Huntley, comandante da fragata inglesa *The Tinette*, que patrulhou a Costa entre 1831 e 1837.<sup>9</sup> Ele afirma que Francisco Félix de Souza começou a traficar escravos quando ainda era comandante do forte português, por volta de 1807, com o objetivo de garantir a manutenção do estabelecimento, que se encontrava completamente abandonado pela metrópole. “Ele conduzia todas as suas transações com uma integridade tão inflexível e incontestável que foi logo reconhecido como intermediário para todas as transações comerciais do lugar”, testemunha Sir Huntley. Autores mais recentes parecem compartilhar das mesmas impressões, como o já citado Almeida Prado (1954, p. 209), que sublinha

---

7 O pacto de sangue era revestido de um caráter absolutamente sagrado no antigo reino do Daomé. Paul Hazoumé, na sua obra clássica sobre a matéria, explica que o pacto de sangue – alê ou odun-nou-nou em fom – “estabelece três coisas tidas como certas: o espírito de solidariedade (para o bem ou para o mal), uma confiança ilimitada entre os contratantes e, por fim, uma discrição total quanto às confidências feitas no âmbito do pacto de sangue, que castiga infalivelmente os perjuros” (1937, p. 3).

8 Entrevista com Adjaho, com a participação de Gabin Djimasse, em Abomé, 14 de fevereiro de 1996.

9 *Seven Years' Service on the Slave Coast of Africa* (1850).





que ele continuava mantendo o Forte São João Baptista por causa da capela onde os católicos podiam praticar o seu culto, [e] que seus escravos eram considerados como os mais felizes da Costa, com melhor tratamento, alojamento e condição de vida que os daomeanos livres.

E acrescenta ainda (p. 208), baseado em autores da época, que “ele enviava frequentemente seus escravos para tumultuar as execuções de criminosos na fogueira ou em outros suplícios”, como um ato de protesto. Turner (1975, p. 91), por sua vez, assinala que, quando o futuro Chachá se mudou de Anecho para Uidá, a pedido do rei Guêzo, por volta de 1820, deixou atrás de si uma verdadeira comunidade brasileira, composta dos filhos que ele tinha reconhecido, bem como empregados domésticos e escravos a quem ele concedeu o sobrenome De Souza.

A elevação de D. Francisco Félix de Souza às funções de vice-rei de Uidá foi fundamental para a economia e a política do reino fom, mas sobretudo levou a uma progressiva redefinição dos direitos e do papel social dos brancos residentes na Costa. Desde a conquista do reino huéda e consequente submissão de Uidá pelo rei Agadja em 1727, os brancos encontravam-se sob a autoridade e o controle direto do governador desta cidade, chamado Yevogan (*Yevo*, branco, e *gan*, chefe). Logo no começo do reino de Guêzo, porém, os poderes do Yevogan foram restringidos e os brancos foram colocados sob a proteção do Chachá (HAZOUÉM, 1937, p. 31). Autores da época atestam, aliás, “a inesgotável generosidade com que Francisco Félix socorria os brasileiros e os portugueses”, segundo Almeida Prado (1954, p. 209), que cita ainda um viajante inglês que assegura que, “sem a sua intervenção junto ao rei, não haveria lá muita segurança para os brancos no Daomé”.

De Souza, além de sustentar a economia da região e sobretudo garantir o funcionamento da máquina de guerra do reino, era irmão de sangue do rei, seu *alter ego*. Edouard Foa, na sua obra de 1895, relata que, “sendo amigo do rei, seu poder se tornou ilimitado; ele obteve o monopólio do tráfico e do comércio atacadista em Uidá; ele era o verdadeiro rei do Daomé” (citado por VERGER, 1953a, p. 34). Um século e meio depois da sua morte ainda se diz em Abomé que “Guêzo comia no mesmo prato que o Chachá, eles bebiam no mesmo copo”.<sup>10</sup>

Parece evidente que o pacto de sangue entre o rei e o negreiro, dadas as circunstâncias em que se deu, era antes de tudo um pacto político e comercial,

---

<sup>10</sup> Entrevista com o príncipe Dah Ahouissoukpè, vice-presidente do CAFRA (Conselho de Administração da Família Real de Abomé), em Abomé, 15 de fevereiro de 1996, com a participação de Gabin Djimasse, que foi igualmente o tradutor.







com toda as consequências sociais daí decorrentes. Desta forma, os brancos em geral deixaram de ser simples estrangeiros para se integrarem formalmente ao pacto social e político do reinado de Guêzo, com um papel de primeira grandeza na estratégia do poder. Como destaca Sinou (1995, p. 118), “a força do rei Guêzo e do seu reino se apoiava paradoxalmente sobre um grupo econômico novo, em detrimento da aristocracia tradicional, grupo este que acabará por facilitar mais tarde a instalação dos ocidentais”. Mitô Chachá Adjinakou,<sup>11</sup> o representante deste novo grupo, era então o pivô da política de abertura do reino fôm ao mundo ocidental e da sua afirmação como potência hegemônica na região.

Foi nesta condição que o traficante baiano obteve do rei Guêzo a concessão de terras em Uidá e em outras províncias do reino, embora o acesso a terra fosse vedado aos estrangeiros. Este fato foi de importância capital para a instalação dos brancos e a constituição de uma verdadeira comunidade brasileira na Costa. Isto permitiu aos antigos escravos retornados do Brasil obterem terras eles também, *uma vez que eles foram considerados como agudás* e, desta forma, terem podido contribuir decisivamente para o desenvolvimento da agricultura no país (cf. TURNER, 1975, p. 137). O pacto social, simbolicamente representado pela existência de um Chachá, concorreu de forma determinante tanto para dar um mínimo de segurança aos brancos e aos ex-escravos retornados – em suma, à comunidade agudá – como para assegurar a estabilidade indispensável às suas atividades econômicas.

Cornevin (1981, p. 272) reconhece, embora sem levar em consideração todos os diferentes aspectos da questão com os respectivos atores sociais, que “o Chachá Adjinakou constitui verdadeiramente um traço de união entre o período dos negreiros e o da instalação europeia no século XIX”. O papel dos “brasileiros” na transformação radical desta região da África foi destacado sem meias palavras por Gilberto Freyre (1990, p. 119), que sublinhou

o aspecto econômico da revolução cultural ocasionada na África pela presença do africano “brasileiro”, que não deve ser absolutamente esquecido. Ele marca o vago mais significativo começo de uma burguesia capitalista africana em uma região do mundo então ainda virgem de burguesia e de capitalismo autóctone.

---

<sup>11</sup> Mitô, “nosso pai” em fôm, Adjinakou, o elefante, era um dos cognomes do Chachá. Segundo a lenda, o rei Guêzo teria levado seu amigo para visitar o rei deposto, Adandozan, que ao ver seu velho inimigo teve um acesso de cólera. “A hiena nada pode contra o elefante”, teria dito Guêzo, consignando assim o apelido. O rei, aliás, deu vários outros cognomes ao Chachá, todos prestigiosos aos olhos dos seus súditos, como Agossu, “o sapo”, para destacar sua invencibilidade: “o sapo não se afoga jamais”, diz um provérbio fôm. Zo bô nu ko tô – “aquele que seca a argila com o fogo” – por sua vez, é uma espécie de cognome criado em alusão à maneira como ele teria feito secar as paredes da sua casa em Uidá (cf. SOUZA, 1992, p. 21, 41; CORNEVIN, 1981, p. 270).





Embora a residência principal de Dom Francisco em Uidá tenha desaparecido, várias construções que faziam parte da “agradável e vasta habitação” a que se referiu o Capitão Canot resistiram ao tempo e são ainda habitadas pela família De Souza. Em frente à sua concessão, chamada Singbomey, Dom Francisco instalou seus escravos e as famílias aliadas. É o “Quartier Brésil”, até hoje sob a influência direta dos descendentes dos seus 63 filhos reconhecidos e batizados (SOUZA, 1992, p. 109).<sup>12</sup>

Ao que tudo indica, Dom Francisco teve uma descendência bem mais vasta – fala-se de 80 filhos homens – embora não se conheça nem o número nem os nomes de todas as suas esposas. Seus primeiros casamentos conhecidos, entretanto, são bastante reveladores da sua estratégia para ser aceito pelos chefetes locais. Estabelecido primeiramente em Anecho, ele conquistou prestígio e poder ao se casar sucessivamente com duas princesas do reino Guin, Djidjiabu, mãe de Isidoro Félix, e Ahossi, mãe de Ignácio Félix, Antônio Kuaku Adekpeti, Ayavavi Félix e Ambavi Félix de Souza (VERGER, 1953a, p. 42; AGBANON II, 1991, p. 47).<sup>13</sup> Ainda nesta cidade, Dom Francisco teria tido também inúmeros filhos com outras mulheres do país, todos devidamente reconhecidos, e que formavam já uma pequena comunidade “brasileira” quando ele partiu para Uidá, por volta de 1820 (TURNER, 1975).

Prova irrefutável do prestígio e da importância política de Francisco Félix de Souza no reino do Daomé foram as homenagens a ele prestadas pelo rei por ocasião de sua morte, aos 94 anos de idade. Tão logo recebeu a notícia do falecimento do seu amigo, ocorrido na terça-feira, 8 de maio de 1849, Guêzo enviou a Uidá dois de seus filhos, à frente de um destacamento de 80 amazonas, para realizar as cerimônias tradicionais. Para tanto, doou ainda 51 *pagnes*<sup>14</sup> à família, um para cada filho do Chachá ainda vivo, e mais sete pessoas para serem sacrificadas em honra do vice-rei, conforme exigia sua posição. Sob a alegação de que seu pai era branco, Isidoro, o mais velho da família e futuro Chachá II, houve por bem recusar o sacrifício (VERGER, 1968, p. 467). Entretanto, segundo outras versões, um rapaz e uma moça teriam sido efetivamente decapitados e

12 Cabe até hoje ao chefe da família De Souza presidir o “tribunal familiar” que delibera sobre as disputas no “Quartier Brésil”, atualmente com cerca de 15.000 habitantes. O “tribunal familiar” é uma instituição tradicional do país, que na prática julga, em primeira instância, todas as disputas que não envolvam crimes.

13 Verger (1953a), na legenda da figura 2, que representa Ahossi, apresenta-a como a primeira esposa de Dom Francisco, conforme a inscrição do próprio desenho. Trata-se certamente de um equívoco, uma vez que no mesmo texto (p. 42), ele apresenta com mais precisão a genealogia das duas princesas, afirmando que “Djidjiabu era a tia-avó de Ahossi, que é a mãe de Isidoro, o primogênito de Dom Francisco”, que o sucedeu como Chachá II. Sabemos, por outro lado, através do depoimento de Agbanon II (1991), que Djidjiabu morreu logo depois do nascimento do seu filho Isidoro, que não chegou a conhecer a sua mãe. Todas as honras e as funções inerentes à primeira esposa passaram então a Ahossi, o que explica certamente a inscrição no desenho que a representa.

14 Corte de tecido do país, conhecido no Brasil como “pano da Costa”.





inunados juntamente com o todo poderoso senhor de Uidah, ao mesmo tempo em que três homens foram sacrificados em sua honra na praia (FORBES citado por CANNOT, 1993[1853]).<sup>15</sup> Os funerais duraram vários meses, e foram organizados por Domingos José Martins, outro grande traficante brasileiro que tinha se estabelecido em Uidá sob a proteção do Chachá, ao qual sucedeu como o mais importante traficante de escravos da região (ROSS, 1965, p. 83).

Um século depois da execução de Julião, seu neto compareceu diante da corte de Abomé, em 5 de outubro de 1995, para ser apresentado ao neto do rei Glélé como aquele que a família designara como Chachá. O reencontro teve lugar no palácio privado do rei Agoli-Agbo Dédjahagni, nos arredores da antiga capital fom.

A delegação de Uidá era composta por uma quinzena de pessoas, entre as quais Marcelin de Souza, Noël Feliciano, um representante do ramo do Togo, e as tassinons. Chegaram todos às 10h45, precedidos por uma equipe da televisão estatal beninense, que registrou tudo. O Chachá, endomingado em uma suntuosa vestimenta iorubana, e seus acompanhantes, vestidos à europeia, esperaram em pleno sol diante da casa do rei até as 11h10, quando um ministro do rei chegou para encaminhá-los. Eles foram recebidos em um salão mobiliado com um sofá para o rei, outro para os convidados principais e várias poltronas, dispostas em semicírculo, para os demais presentes. Dois ministros do rei tomaram lugar sobre esteiras diante do sofá real, e o restante do séquito do Chachá foi colocado ao fundo da sala, ao lado da imprensa. O salão é amplo e luxuoso para os padrões locais, e a decoração e os móveis são distribuídos como nas casas abastadas no Benim. As paredes são pintadas em azul celeste, decoradas com várias fotografias mostrando o rei em diversas situações e o papa João Paulo II, além de um tradicional tecido com apliques representando os reis de Abomé, oito calendários publicitários e uma estatueta da Virgem católica, pendurada bem acima do sofá do rei.

Agoli-Agbo fez sua entrada solene acompanhado de várias mulheres, que se sentaram no chão, a seus pés. Vestido com um grande *pagne* passando pelo ombro, com o boné tradicional em forma de calota, ele trazia uma corrente de ouro em volta do pescoço, um bracelete e o filtro de nariz feito de prata, que constitui a marca dos reis de Abomé desde o sucessor de Behanzin. Depois da chegada do rei, quando todos já se tinham instalado, as mulheres do rei ofereceram um recipiente cheio d'água ao Chachá. Ele bebeu um gole e passou-o a Marcelin, Noël Feliciano e Generosa de Souza, Sagboram de casada, a tassinon que estava a seu lado no sofá. Outros recipientes d'água circularam por toda a assistência. A seguir, as mulheres do rei distribuíram copos e serviram refrigerantes, cervejas e outras bebidas alcoólicas. Depois disso, um ministro do rei, que fazia

---

<sup>15</sup> Relato do comandante F. E. Forbes, da Marinha britânica, na sua obra *Dahomey and Dahomans*, que coincide com o que reza a tradição da família.





o intermediário entre o rei e a delegação do Chachá, prosternou-se e bateu várias vezes com as mãos no chão. Falando em francês, ele disse:

O rei de Abomé me encarrega de dar as boas-vindas a todos os descendentes da família De Souza aqui presentes, bem como aos seus amigos que os acompanham. E me encarrega de elevar os nossos copos em intenção à saúde e à prosperidade das duas famílias, a família real de Abomé e a família De Souza, à saúde dos amigos do rei Guêzo e do Chachá.

O rei, então, tomou a palavra, em fom:<sup>16</sup>

O amigo, quando não vê o amigo, isso não é uma boa coisa. Agora que o amigo veio, vamos começar boas relações e de mãos dadas vamos construir o país em paz.[...]

O Sr. Marcelin e o Chachá, secundados por duas tassinons, ajoelharam-se então diante do rei, e o mais velho dentre os De Souza disse em fom:

Eis aqui aquele que colocaremos sobre o trono de Chachá e que nós conduzimos ao rei para que ele cuide dele, e benza-o. Ele se chama Honoré Feliciano de Souza. É este aqui que colocaremos no trono.

Ele tomou as duas mãos do Honoré e colocou-as entre as do rei. Este murmurou algumas palavras e cuspiu nas mãos do futuro Chachá, que as passou pela cabeça. Neste momento, o rei disse solenemente:

Nada o tocará para fazer-lhe mal.

A família:

Amém!

O rei:

Ele será um rei de paz e de júbilo. Haverá prosperidade para todo mundo. Não haverá maus sinais nem desgraça alguma.

A família:

Amém!

---

<sup>16</sup> Os discursos em fom, nas diferentes cerimônias relativas à entronização do Chachá VIII, foram traduzidos por Simplicio Dako.





O rei:

Nada se destruirá entre as suas mãos. A casa De Souza será construída e prosperará durante o seu reinado.

A família:

Amém!

A delegação de Uidá voltou aos seus lugares e o porta-voz do rei, falando em nome de Marcelin de Souza, disse em fom:

O mais idoso da família De Souza vos saúda, rei e amigo de nosso pai. É por causa dos laços de amizade que unem as duas famílias que nós viemos apresentar aquele que será nosso chefe. Não podemos fazer esta apresentação sem dizer algo. Entre nós chamamos o amigo: “Amigo, vem beber a bebida”. Nós estamos contentes que o rei tenha bendito o nosso chefe. É por isso que damos quatro garrafas de licor: uma garrafa de Dubonnet, para significar que foi o rei Guêzo que me ajudou no seu reino e elevou o meu nome.<sup>17\*</sup> Nós damos uma garrafa de rum Saint-James, duas garrafas de gim Heinneken e um envelope de dinheiro. Tudo isso para saudar o rei pela sua bênção.

O rei:

Eu lhes agradeço. Eles encontrarão centuplicado aquilo que oferecem. O rei Guêzo olhará por eles. [...]

O porta-voz encerra então a audiência:

Sua Majestade Dédjahagni Agoli-Agbo, sucessor dos antigos reis do Daomé, presidente do conselho de administração da Família Real de Abomé, deseja um bom retorno a todos os descendentes da família De Souza, suas famílias aliadas e deseja que as cerimônias de entronização se passem segundo o ritual que eles mesmo conhecem, e que tudo se desenrole em paz. Ele deseja que o dia em que vocês vierem ao Palácio Honmè Songbodji do rei Guêzo para receber as distinções que são ligadas a esta função na corte dos reis de Abomé, que esta data seja comunicada o mais rápido possível à corte para que tomemos todas as disposições para dar a este acontecimento a

---

17 \*Nota do tradutor: “Dubonnet” em fom se diz “Asédékon”, que significa “o gato está presente e cuida”.





importância que ele merece. Eu lhes agradeço.

Todo mundo se levanta, e o jornalista da televisão toma a dianteira e pergunta indiretamente ao rei, em fom:

Os amigos, os descendentes do amigo íntimo e jurado do rei Guêzo vieram ver o sucessor do rei Houégbadja para mostrar o *kpoge*. Eles são muito numerosos atualmente e ocupam um bairro ou mais. Eles vieram conhecendo a história, eles tiveram a bênção do rei. Se nós pudéssemos ouvir a voz do rei, isso seria bom.

O rei responde:

É verdade o que você disse. Todos aqueles que estudaram neste país devem saber como era a amizade entre o rei Guêzo e Chachá. Eles sabem também o que diziam o rei Guêzo e o Chachá entre si, isso se canta e se conta. Se as crianças escutarem a história e decidirem perpetuar a tradição, é uma boa coisa. Eles constituem o que os intelectuais chamam de diáspora. Para resolver um assunto hoje em Uidá, não se pode ignorar os De Souza. Se eles dizem que vão continuar a honra que teve seu ancestral no Daomé, é preciso benzê-los para que eles tenham paz em nome do rei Guêzo e dos antigos Chachás. E Singbomey reencontrará sua glória do passado. O novo Chachá unificará a família e haverá paz.

A família diz ainda uma vez “Amém”, antes que o jornalista faça uma última pergunta ao rei:

Eles vieram mostrar o *kpoge*, pode-se dizer que ele está aceito pelo rei?

O rei:

Não se pode mais fazer esta pergunta. Eu já disse e precisei que neste dia nós estaremos com nossos amigos do rei Guêzo e que tudo se fará na alegria.[...]

Através da cerimônia, do ritual, dos propósitos recolhidos, enfim, com a presença do Estado materializada pela televisão, podemos perceber que o objetivo principal de tal acontecimento foi o de fazer do Chachá um personagem de primeira ordem dentre os chefes tradicionais, no mesmo nível que o rei de Abomé. Ele é apresentado como um verdadeiro vulto da história da nação, o que o rei considera como um axioma, visto que “todos aqueles que estudaram” sabem que o Chachá era o amigo do rei Guêzo e os De Souza representam aqueles da





*diáspora*, como dizem os intelectuais. O Chachá não foi um simples agente da “diáspora”, pelo menos no discurso do rei, mas fez parte dela completamente, já que os De Souza a representam. Eles são negreiros e escravos ao mesmo tempo, e este conjunto – a “diáspora” dos intelectuais segundo o rei – é representado pelo Chachá. Esta maneira de ver as coisas coincide com a ideia de “símbolo” colocada por Dom Isidore, bispo de Cotonu. A mensagem passada na ocasião, graças à televisão e fortalecida pelo prestígio que confere tal mídia, ultrapassa Abomé e Uidá para atingir uma repercussão em nível nacional.

O Chachá possui ainda hoje um papel social ativo, porque da mesma maneira que em Abomé não se pode ignorar o rei, segundo ele “em Uidá não se pode ignorar os De Souza”. A palavra de ordem é o respeito à tradição, “não há desordem, tudo é como antigamente”, afirmou Marcelin de Souza em nome da família. A aliança dos “brasileiros” de Uidá com os fons de Abomé está simbolicamente restabelecida: “Agora as relações que existiam entre o Chachá e o rei vão continuar”, declarou o Chachá à televisão.

#### INVESTIDURA

A investidura solene e a entronização do Chachá VIII tiveram lugar em Singbomey, no dia 7 de outubro de 1995, por ocasião da celebração do 241º aniversário do nascimento de Dom Francisco Félix de Souza. As festividades, entretanto, começaram na sexta-feira, 6 de outubro, e prosseguiram até o domingo.

Em 16 de fevereiro de 1996 teve lugar a cerimônia de outorga dos atributos de poder da corte de Abomé ao Mitô Honoré Feliciano Julião de Souza, o Chachá VIII, por Sua Majestade o rei Agoli-Agbo Dedjaragni do Daomé.

A cerimônia foi um verdadeiro diálogo interétnico, que pôs em destaque por contraste, e não por oposição, as duas culturas. Isto aconteceu em um momento político bastante particular e delicado, uma vez que se deu a poucos dias da eleição presidencial. O presidente em fim de mandato, um fom – por sinal casado com uma “brasileira” – originário de uma família aliada à família real, era firmemente apoiado pelo rei de Abomé.<sup>18</sup> Este presidente representava, no quadro político beninense, a corrente política que buscava ampliar as alianças com os estrangeiros e abrir cada vez mais o país para o neoliberalismo econômico preconizado por certos países europeus e pelos Estados Unidos. Por outro lado, seu principal opositor, que finalmente ganhou a eleição, era

---

<sup>18</sup> Trata-se do presidente Nicéphore Soglo, cuja esposa é da família Vieyra. Soglo pertence a uma linhagem de chefes de guerra do antigo reino do Daomé que ostentavam o título de Soglo (ver GLÈLÉ, M. A., 1974, p. 19). O título transformou-se em patronímico quando o uso de sobrenome se impôs no país.





marcado pelos longos anos de um regime contrário a esta corrente econômica, mas radicalmente fechado à cultura tradicional do país.

Uma vez mais, a ampla cobertura da televisão pública, o único canal em operação na época, deu uma dimensão nacional ao acontecimento, o que legitimou de certa maneira esta aliança simbólica entre a cultura tradicional e uma cultura importada, porém bem integrada na história do país.

O Agoou gritou uma vez mais para conseguir silêncio, e declarou

O amigo do rei Guêzo, o Chachá, disse que ele tem alguma coisa a anunciar ao rei. Que ninguém fale. Se ele falar outra língua, um intérprete está presente.

As tassinons de Uidá entoaram as louvações e o Chachá, sempre de pé diante do rei e de seus ministros, sacou um papel e leu em francês:

Honoráveis membros da corte real, senhoras e senhores. Neste dia solene para uma amizade estabelecida desde 1818 por dois homens ilustres, refiro-me ao ilustre rei do Daomé Guêzo e meu ancestral Dom Francisco Félix de Souza, irmão do rei Guêzo, minha alegria é profunda e eu não sei como lhes traduzir os preciosos sentimentos de conforto que atravessam o meu coração. Honorável rei, seu senso agudo da lembrança destes dois homens faz da sua personalidade o homem ideal ao qual toda a família De Souza dirige os sinceros sentimentos de profunda gratidão, bem como a todos os que o cercam. Viva o rei Guêzo, viva a família real de Abomé, viva a família De Souza!

Prosper de Souza dirigiu-se ao microfone e traduziu o discurso em fom. O Chachá entregou o texto ao rei, que lhe apertou a mão pela segunda vez. O rei respondeu por intermédio do Migan Gnigla, que repetiu bem alto as suas palavras:

Vocês ouviram bem o que o amigo do rei Guêzo disse? Eles são amigos desde 1818. Há cento e tantos anos. Aqueles que são amigos assim se compreendem mutuamente. Aquele que está sobre o trono do rei Guêzo compreenderá o amigo do rei.

E, então, ele expressou o que é simbolicamente verdade e, de certa forma, voz corrente no Benim:

O Chachá, que é um branco, compreenderá também o rei de Abomé. O rei falará em francês, língua do branco amigo do rei, e o branco







Chachá vai conhecer também o fom, a língua do rei. É por isso que eu vou lhes falar em fom. Eu saúdo o meu amigo Chachá. Saúdo suas mulheres, seus filhos, amigos, parentes, aliados que vieram aqui neste dia memorável, as tassinons e todo mundo, eu os saúdo. Como disse o amigo do rei Guêzo, este dia é um dia memorável e tão grande que não o esqueceremos jamais. É por isso que devemos ter filhos. Foi em 1818, e é um filho que o relembra hoje. Eles são de uma boa raça. Tão emocionado pela alegria, o Chachá até gaguejou um pouco, e é a mesma coisa do meu lado. Quando se está tomado pela alegria, não se tem nada mais a dizer.

Ao processo de democratização instalado em 1989 no Benim corresponde um movimento de revalorização das chefias tradicionais, bem como dos cultos vodus e demais manifestações religiosas. Um exemplo disto é o festival internacional das artes e das culturas vodus “Ouidah 92”, que teve lugar em janeiro de 1993 (TALL, 1995a, 1995b), e a instituição de um dia nacional do culto vodu, a ser comemorado justamente no mês de janeiro. Como já observamos, a entronização de Honoré de Souza, 26 anos depois da morte do último Chachá, não deixa de se inscrever neste movimento que visa à valorização do peso político dos chefes tradicionais, entre os quais o Chachá.<sup>19</sup>

É neste contexto que podemos compreender a importância das cerimônias públicas muito midiáticas que envolveram a entronização do Chachá VIII. Elas reforçam a *memória das realizações*, ao mesmo tempo em que reafirmam simbolicamente a aliança primitiva que deu aos agudás um lugar na sociedade daomeana, sendo que, ainda por cima, pelo menos para a corte de Abomé, o Chachá é efetivamente considerado como o representante de todos os “brasileiros”. Convém lembrar ainda que tudo isso se passou no momento em que o país vivia uma campanha presidencial muito disputada. O rei de Abomé apoiou o presidente candidato à reeleição, um Soglo casado com uma Vieyra, cuja família assume publicamente a sua origem escrava – como demonstrou o discurso feito pelo ministro Desiré Vieyra. Ora, se Honoré de Souza é o Chachá, ele é antes de tudo o empresário que participou expressivamente das inúmeras obras públicas efetuadas pelo governo Soglo, por ocasião da reunião dos presidentes dos países de expressão francesa em Cotonu, em dezembro de 1995, a dois meses de sua entronização. Ele era, portanto, um homem próximo do poder em exercício, o qual ele também representa, apesar do seu discurso aparentemente apolítico. Desta feita, ele desempenha simbolicamente, por sua vez, o grande papel de

19 Entrevista com Rachida de Souza, 27 de setembro de 1995, em Cotonu.





Dom Francisco Félix de Sousa, o fundador da dinastia, que foi de fato, no seu tempo, o avalista dos agudás junto ao poder real de Abomé.

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 entre as sociedades tradicionais e a constituição de um Estado “moderno”. É de acordo com esta perspectiva que devemos, na minha opinião, avaliar a amplitude da sua contribuição para os domínios 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 no seu conjunto estava em processo de evolução no sentido da própria cultura trazida por eles e, de outra, porque a admissão destes excluídos era absolutamente necessária para tornar possível e mais efetiva tal 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 inversamente. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento, sempre a cavalo entre 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

AGBANON II, F. *Histoire de Petit-Popo et du royaume Guin*. Paris: Karthala, 1991 [1934].  
ALMEIDA PRADO, J. F. Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey. *Revue d'Histoire des Colonies*, Tomo XLI, p. 167-226, 1954 [1950]. (Traduzido pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro).

BOURDIEU, P. (org.). *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1965.

BRAGA, Júlio Santana. Notas sobre o “Quartier Brésil” no Daomé. *Afro-Ásia*, 6-7, 1968.

CANNOT, Theodore. *Confession d'un negrier*. Paris: Payot e Rivages, 1993 [1853].

CASTRO, Yêda Pessoa de. Notícia de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, 1, 1965.

CORNEVIN, Robert. *La République Populaire du Bénin: Des Origines Dahoméennes à nos jours*. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1981.

COSTA E SILVA, Alberto. Os sobrados brasileiros de Lagos. In: \_\_\_\_\_. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1989a, p. 9-12.

\_\_\_\_\_. Os habitantes brasileiros de Lagos. In: \_\_\_\_\_. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1989b, p. 13-18.

\_\_\_\_\_. As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1922 à Primeira Guerra Mundial. In: \_\_\_\_\_. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1989c. p. 25-65.





- \_\_\_\_\_. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Studia*, 52, p. 195-220, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Um rio chamado Atlântico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: EDUERJ / Ed. Nova Fronteira, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. *Revista de cultura e política*, 1 (1), 1979.
- \_\_\_\_\_. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: CUNHA, Mariano Carneiro da. *Da Senzala ao Sobrado*. São Paulo: Nobel / Edusp, 1985b.
- DJIVO, Joseph A. *Guezo: La renovation du Dahomey*. Abidjan: Nouvelles editions africaines, 1997.
- FORBES, F. E. *Dahomey and Dahomans*. Vol. I. Londres, 1851, p. 49.
- FREUND, G. *Photographie et société*. Paris: Seuil, 1974.
- FREYRE, Gilberto. Acontece que são baianos. In: \_\_\_\_\_. *Bahia e baianos*. Salvador: Fundação das Artes / Emp. Gráfica da Bahia, 1990 [1962]. [1. ed. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959].
- GLELE, Maurice A. *Le Danxome: Du pouvoir Aja a la nation Fon*. Paris: Nubia, 1974.
- GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tomo 1: *La présentation de soi*. Paris: Ed. De Minuit, 1973.
- HUNTLEY, Henry. *Seven Years' Service on the Slave Coast of Africa*. Londres, 1850.
- HAZOU MÉ, Paul. *Le Pacte de Sang au Dahomey*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1937.
- LIMA, Carlos A. M. *Artífices do Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- RASSINOX, Jean. *Dictionnaire Français-Fon*. Saint-Etienne (Fr.): Imprimerie Dumas, 1987.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil – a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1986].
- RODRIGUES, José Honório. The influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa. *Journal of African History*, III (I), p. 49-67, 1962.
- ROSSI, David A. The career of Domingos Martinez in the Bright of Benin 1933-64. *Journal of African History*, VI (I), p. 79-90, 1965.
- SANVI, Anne-Marie Clementine. *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1880-1920*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Nationale du Bénin, Cotonu, 1977.
- SINOX, A. *Le Comptoir de Ouidah, une ville Africaine singulière*. Paris: Karthala, 1995.
- SOUZA, Simone de. *La famille De Souza du Bénin-Togo*. Cotonou: Les Editions du Bénin, 1992.
- TALL, Emmanuelle Kadya. Dynamique des cultes voduns et du Christianisme Céleste au sud-Bénin. *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (4), 1995a.
- \_\_\_\_\_. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin. *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV I (137), 1995b.





TURNER, Michel Jerry. *Les Brésiliens – The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Tese (Doutorado em História) – Boston University, 1975.

VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Bénin. *Les Afro-Américains – Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, 27, p. 11-101, 1953a.

\_\_\_\_\_. 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*, 27, p. 157-160, 1953b.

\_\_\_\_\_. *Flux et reflux de la traite de nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIIè. au XIXè. Siècles*. Paris / La Haye: Mouton & Co., 1968.

\_\_\_\_\_. Entretien avec Emmanuel Garrides. *L'Ethnographie*, 109, p. 167-178, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os Libertos*. São Paulo: Corrupio, 1992.





