

## Os nossos antepassados eram deuses

Claude Lépine\*

### Resumo:

As comemorações dos 500 anos do Brasil deveriam dar um lugar especial ao negro, pois o desenvolvimento da colônia só foi possível graças ao braço escravo. Foi o escravo africano que, durante mais de três séculos de escravização, resistiu de todas as formas possíveis à opressão, e manteve valores e tradições que fazem definitivamente parte de nossa cultura. Mas ao mesmo tempo que se construía o Brasil, o tráfico esvaziava e destruía nações africanas.

Unitermos: negro, tráfico, raízes, resistência, cultura

### I. INTRODUÇÃO

Dentro de dois anos o Brasil vai festejar meio milênio de existência. Na realidade, o enorme território que viria a ser o Brasil já tinha sido povoado havia muitos milênios, quando Pedro Alvares Cabral aportou em nossas praias, mas por povos dispersos e independentes uns dos outros; não existia enquanto unidade política e cultural, unidade que ele só veio a adquirir com a colonização portuguesa. Ora, a colonização portuguesa, como sabemos, está indissolivelmente associada à introdução do africano e ao trabalho escravo. É àqueles africanos que pretendo dedicar as minhas reflexões na presente oportunidade que nos convida a evocar o passado, a fazer um balanço e a delinear caminhos para o futuro.

Ensinaram-nos que o povo brasileiro nasceu do encontro de três raças, o índio, o branco e o negro, que se fundiram harmoniosamente. Destas três raças, entretanto, uma delas, a raça negra, se contribuiu com seu sangue, seu trabalho, sua cultura, para construir o Brasil, foi à sua revelia, pois foi trazida pela violência na condição de escrava. O famoso mito das três raças é relativamente recente, pois até o século XIX só constava oficialmente no Brasil a raça branca; o índio só veio a ser integrado no modelo da sociedade brasileira como símbolo da Independência; quanto ao negro, diríamos que ele nem existia. A fábula das três raças nasceu depois da Abolição; serviu para eliminar a «vergonha da escravidão» e limpar a História do Brasil, num momento, diz Da Matta, em que a ideologia católica e o formalismo jurídico português já não eram suficientes para sustentar o sistema hierárquico. «O mito das três raças forneceu as bases de um projeto político e social, constituiu uma poderosa força cultural, permitiu integrar a sociedade, pensar o país e individualizar a sua cultura» (1). Mas foi sobretudo com o processo de urbanização e de industrialização,

\* Dra. Claude Lépine, professora de Antropologia do Depto. De Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP, campus de Marília

que o negro passou a ser visto como um dos elementos da identidade nacional. Os valores negros foram então expropriados e erigidos em símbolos da identidade brasileira.

Os negros foram levados por este processo a buscar expressões da sua negritude, ora nos movimentos negros norte-americanos, ora na África em busca das fontes originais de sua cultura. Estamos, justamente, num momento, nas palavras de Nei Lopes (2), em que «o negro brasileiro procura recompor os elos que o unem a sua ancestralidade, em busca da recuperação de toda uma identidade perdida». Este processo de reconstrução de uma memória negro-brasileira deve apoiar-se principalmente, em sua busca das origens africanas, na documentação deixada pelos antigos viajantes, pois a África atual seguiu seus próprios rumos e distanciou-se de suas tradições.

Costumamos ignorar o quanto são profundas e poderosas as raízes africanas da cultura brasileira. Mas, quem eram, afinal, os antepassados africanos do povo brasileiro? Que costumes, que modos de pensar, que valores traziam eles? Sabemos que foram muitas as nações africanas que forneceram escravos ao Brasil. Mas estudei mais especificamente os povos que viviam na região do Golfo do Benin nos séculos XVII e XVIII: povos *ajá*, *ewe*, *fon*, conhecidos no Brasil como jeje. Restringirei a eles, portanto, as minhas reflexões, e concentrarei minha atenção sobre o escravo africano, de preferência ao crioulo, pois o primeiro, além de mais numeroso, foi quem trouxe para cá e manteve modos de ser e de pensar africanos.

Meu objetivo aqui é tentar resgatar do esquecimento as civilizações que floresceram no Golfo do Benin, relatando o modo como os primeiros viajantes as descreveram, e esboçar um balanço dos efeitos, do lado de lá como do de cá, da migração atlântica massiva que logo seguiu os chamados ‘Grandes Descobrimentos’.

## II. A DESCOBERTA DAS COSTAS DA AFRICA OCIDENTAL E OS PRIMEIROS CONTATOS

Há quem diga, em particular Villault de Bellefond - segundo Dunglas (3) - que as costas da Guiné já tinham sido descobertas em 1364 por navegadores de Dieppe, de Saint-Malo, ou talvez bascos. Tais autores, entretanto, não apresentam nenhum documento para apoiar suas afirmações. Os primeiros europeus que exploraram estas regiões, pois, de vem ter sido os portugueses que estavam desde o século XV tentando descobrir um caminho para as Índias. Gostariamos, situando-nos do lado do Outro, de poder formar uma idéia de como o africano viu o homem branco, de reencontrar esta imagem nossa refletida na mente do homem diferente. Mas são raras as tradições que conservaram lembranças destes primeiros encontros. Os portugueses devem ter aportado nas costas do Daomé, possivelmente em 1580. Diz a tradição que sob o reino do rei de Ouidah, *Kpassé*, um pescador chamado *Kpaté* e um seu companheiro de nome *Zingbo*, procuravam caranguejos ou siris na praia quando avistaram ao longe

no oceano, um navio. Uma das versões do evento, relatada por Dunglas, diz que desceram do navio homens brancos com orelhas vermelhas e que *Zingbo*, apavorado, gritou: «*Zodjagué*» («o fogo está chegando à terra»). Hazoumé traz outra explicação para o termo e uma outra representação do branco, já não referente a sua aparência estranha, mas ao seu comportamento. Os navios, devido às condições do litoral na região, permaneciam a certa distância da terra firme, e canoas iam buscar os comerciantes europeus. Alguns deles, vaidosos e preguiçosos, queriam ser levados por carregadores até a terra seca, e não davam gorjeta se a água do mar viesse a molhar suas roupas. Foram chamados *Agoudan*, preguiçosos. Outros, mais apressados, não queriam ser carregados; saltavam na água e iam sozinhos até a terra sem se importar em molhar as roupas: eram os *Zodjagué* («*Hounton zron dja go nê*»): um marinheiro que pula para a terra. Os *Agoudan* eram os portugueses, e os *Zodjagué* eram os franceses (4). Podemos imaginar a partir desses relatos, que a primeira reação foi de surpresa, espanto e até medo diante da aparência física de criaturas feias, tão diferentes e vestidas de modo tão extravagante. A segunda reação já supõe um julgamento moral que classifica o português como «preguiçoso».

Do lado europeu, possuímos alguns relatos daquelas viagens, ainda pouco numerosos para a segunda metade do século XV. Constam, entre os mais importantes, a «Crónica de Guiné» de Gomes Eanes de Zurara que retoma um relato perdido de Afonso de Cerveira, datada de 1453, «De prima inventione Guynée», redigido por Martins Behaim a partir do relato de Diogo Gomes, as «Navigations» de Alvise da Ca Da Mosto, de 1463, que relatam as viagens do autor em 1455 e 1456, e reproduzem em apêndice o diário de bordo de Pedro de Sintra, o «Voyage à la côte occidentale d’Afrique (1479/1480)» de Eustache de La Fosse, o diário de viagem de Vasco da Gama. No século XVI os documentos são mais abundantes; são muito utilizados, em particular, uma compilação de documentos realizada por Valentim Fernandes, e «Esmeraldo de Situ Orbis», de Duarte Pacheco Pereira, obra ambiciosa que pretende ser uma descrição científica do mundo conhecido na época. É preciso citar ainda «Asia» de João de Barros, que data de 1552 (5).

Esses relatos refletem modas literárias da época, e deste ponto de vista entram geralmente em um ou outro de dois gêneros que faziam muito sucesso: as descrições geográficas com pretensões científicas e instrutivas, que falam do clima, dos rios, da flora e da fauna, e os relatos de aventuras propriamente ditos. Mas eles são sobretudo o testemunho de uma realidade vivida e refletem modos de pensar da época sobre as sociedades exóticas. Os primeiros viajantes, no seu ingênuo etnocentrismo que os faz acreditar que as únicas civilizações verdadeiras são as da Europa, ficam admirados diante das cidades africanas, dos palácios dos reis, do luxo das Cortes. Eles falam com respeito dos monarcas africanos e do seu poder; às vezes mostram-se até preocupados com a idéia de terem cometido, talvez, alguma falta em relação ao protocolo. Outras, caem no exagêro; por exemplo quando Labat escreve que o rei de Allada podia facilmente levantar um exército de 200.000 homens, podemos desconfiar deste número pois sabemos hoje que 200 é um número simbólico que apenas designa uma «quantidade muito grande».

Mas no século XVIII a linguagem muda. Quando os primeiros viajantes falavam em «povos» e em «nações», agora os autores falam em «tribos» e «hordas»; «os reis são bárbaros que não merecem este nome», «os palácios mais se parecem com canis ou estrebarias»; insistem na «estupidez» dos negros. A natureza do contato, com

efeito, mudou: nos séculos XVI e XVII os europeus tinham que se submeter às leis locais; pagavam direitos para poder comerciar nas costas da África: a força não estava do lado deles. No século XVIII, as nações européias já possuíam estabelecimentos permanentes nas costas da África Ocidental e podiam intervir para proteger seus cidadãos; além disto, os países africanos já não eram mais do que a sombra daquilo que eram no passado (6). Se a descoberta da América e do índio havia suscitado a representação do bom selvagem, o mesmo não se deu com a África cuja imagem sempre foi negativa, com a exceção dos relatos dos primeiros capitães. O preconceito racial contra os povos negros já aparece nos escritos árabes do século X; quanto aos cristãos, eles tinham os negros - os «Camitas» - por descendentes de Cam, filho de Noé que havia «visto a nudez do próprio pai» e cuja descendência fora amaldiçoada para sempre, ficando da cor do Demônio e condenada à escravidão. O mito já nos revela a explicação do preconceito: o tráfico de escravos e a relação de dominação que ele implica se exprimem numa ideologia onde o negro é representado como ignorante, amoral, grosseiro, inferior intelectualmente, representações que justificam a escravidão, e contribuem para manter a distância social necessária a tal prática.

Sabemos que os primeiros contatos do homem branco com a África tropical foram muito difíceis. As missões evangelizadoras, em particular, enfrentaram a má vontade dos reis e às vezes a hostilidade da população. Uma daquelas infelizes tentativas, contada por Labouret e Rivet (7), é a de um grupo de padres capuchinos bretões que foram enviados em 1644 à Costa dos Escravos para fundar uma missão, evangelizar a população e tentar converter o rei de Allada. Mas os sacerdotes dos voduns locais, provavelmente incitados, segundo os autores, por comerciantes ingleses e holandeses que receavam que a conversão dos africanos prejudicasse seus negócios, incendiaram o convento dos capuchinos, e convenceram o rei de que eram os voduns que estavam desta forma manifestando a sua cólera. E assim terminou a missão dos capuchinos franceses.

Pouco mais de uma década depois, nova tentativa. Em 1658 o rei Toxonu, de Allada, mandou um embaixador pedir ao rei Felipe IV de Espanha missionários católicos. O governo espanhol só teria visto neste pedido uma oportunidade de evangelizar povos africanos, e não teria percebido as intenções políticas e comerciais do rei africano. Felipe IV mandou onze padres da ordem dos capuchinos menores de Castela, que embarcaram em Cádiz em 25 de novembro de 1659, chegando à baía de Allada em 14 de janeiro de 1660. Não tiveram dificuldades para comunicar-se com os habitantes, pois as populações do litoral compreendiam o português. Os passageiros deviam descer do navio e embarcar em pirogas que os levariam à terra firme. Os canoeiros, uns dezoito por piroga, remavam de pé e precisavam ser muito espertos para conseguir passar a barra, extremamente perigosa naquela região; antes de empreender a viagem, faziam invocações aos deuses e oferendas de aguardente ao mar. Enfim, depois destas emoções, os passageiros desembarcavam numa pequena aldeia povoada de pescadores, canoeiros e carregadores, chamada Praia. Assim que chegava um navio europeu, o chefe da cidade vizinha, Jeken, era informado. Ele mandava imediatamente avisar o rei, e ia receber os estrangeiros enquanto se aguardavam as ordens deste último. O rei exigia que os estrangeiros fossem visitá-lo na sua capital, a dois dias de marcha no interior. De fato o protocolo da Corte o impedia de sair do palácio e de se mostrar ao povo. Uma multidão de populares,

dançando e tocando música ia buscar os brancos a fim de acompanhá-los até a capital. Os capuchinos, pois, foram levados em redes, e chegaram no segundo dia. «Os muros da cidade - escreve Dapper (8) - embora feitos de terra batida, são muito grossos e bastante altos. Esta terra é vermelha e forma uma matéria tão firme e tão lisa quanto o gesso, embora não pareça que seja misturada com cal. Cada muro é acompanhado de um fosso largo e profundo; mas ao invés de ficar do lado de fora como os nossos, eles ficam do lado de dentro. O pé direito das portas é feito de grandes postes de madeira bem ajustados. Por cima de cada porta há um quarto para o guarda, e de cada lado galerias que servem de sala de guardas». «O palácio é muito extenso e aloja de sete a oito mil mulheres. O rei, quando aparece em público para dar audiência, fica sentado numa poltrona, ou deitado num colchão estendido sobre o solo e coberto de sedas; sete ou oito negrinhas nuas ficam por perto para abaná-lo ou atender aos seus pedidos, apresentando-lhe fumo ou aguardente, que ele usa constantemente»... «Quando uma pessoa, seja qual for a sua posição social, é admitida na presença do rei, ela deve abaixar-se, beijar a terra e bater nas mãos por três vezes. Quando o rei dá audiência, um oficial qualificado atende o solicitante no seu lugar. Homens e mulheres só andam curvados na presença do rei; quando ele dá ou recebe alguma coisa, a pessoa deve dar ou receber com as mãos juntas» .

Os padres capuchinos, evidentemente, tiveram que se submeter ao cerimonial habitual da Corte. Mas o rei não tardou em compreender que a conversão o obrigaria a renunciar à poligamia, e ele se recusou a dispensar o seu harém. Os padres foram convidados a deixar a capital e a instalar-se no litoral. Ora, «não existe no mundo clima mais pernicioso que o deste país, escreve um capitão de navio. Dos 32 homens que tive que mandar à terra, só um sobreviveu». Em pouco tempo cinco dos padres morreram. Um dia um dos padres sobreviventes, vendo passar a procissão de algum vodun, teve a infeliz idéia de plantar-se diante da multidão empunhando o seu crucifixo, e de pregar a doutrina de Cristo. Ele foi imediatamente jogado ao chão pelo povo furioso, surrado e arrastado, conseguindo safar-se com muita dificuldade. Depois deste incidente os padres receberam de Roma a ordem de abandonar aquela terra ingrata (9).

Estes episódios ilustram bem as dificuldades encontradas pelos primeiros missionários, - mas também pelos primeiros comerciantes - sujeitos aos caprichos de reis africanos seguros de sua força e de sua capacidade de controlar os estrangeiros, e que usavam a presença dos padres para ganhar prestígio aos olhos de seus vizinhos, para fazer negócios com os reis europeus, obter produtos escassos em condições vantajosas, sem ter a mínima intenção de renunciar aos seus costumes nem de abandonar os seus deuses. Mas por aí vemos também que os europeus enfrentavam dificuldades de uma outra ordem: as agressões do clima e das doenças tropicais. Suportavam muito mal o clima da Africa, e foi se construindo à medida que eles deixavam seus navios, instalavam-se em fortes e feitorias e começavam a arriscar-se no interior, uma imagem da Africa Negra em geral e sobretudo do Golfo da Guiné, como «túmulo do homem branco», a representação de uma natureza envenenada, cheia de miasmas fatais ao homem. Os europeus não tinham defesas orgânicas contra as doenças tropicais, malária, disenteria, febre amarela, tripanossomíase, loa-loa, borrelia, oncocercose, amebíase, esquistossomose, parasitas e muitas outras; morriam como moscas. Diretores e funcionários dos fortes mal duravam uns dois anos; os membros das tripulações dos navios negreiros morriam mais que os próprios

escravos. No século XIX a mortalidade dos europeus continuava elevadíssima; por exemplo, a taxa de mortalidade dos soldados britânicos em Cape Coast, no período de 1823/1836, atingiu 668,3/1000, só de doença! (10)

### III. AS SOCIEDADES DO GOLFO DA GUINÉ

Os relatos que os antigos capitães nos deixaram sobre as nações africanas que visitaram nos séculos XV, XVI e XVII, transmitem-nos a imagem de terras prósperas e civilizadas. Os viajantes falam da densidade da população, da fecundidade da terra, da prosperidade, da agitação dos mercados, da abundância e da variedade das mercadorias, da beleza das paisagens, dos campos cultivados, dos jardins; falam do tamanho das cidades e de sua bela urbanização. Labat escreve, a respeito do reino de Ouidah: «O país é tão povoado e tão cheio de aldeias que todo o Estado mais parece uma grande cidade dividida em bairros separados por hortas cuidadosamente cultivadas, que se parecem com jardins»; «A terra é tão fértil que se colhe quatro vezes por ano. Produzem ervilhas, arroz, milho, milhete, trigo da Turquia, batata doce, inhame, melões» (11). Mas não havia apenas aldeias; também existiam cidades importantes com várias dezenas de milhares de habitantes, sobretudo na região habitada pelos *yorùbá*. Mas podemos citar, também na Costa dos Escravos, um certo número de cidades de bom tamanho: Savé, Ouidah, Allada, Kétu, Itakon, Itakete, Pode, Abomei, Ifanyin...Estas cidades tradicionais, as cidades-palácio, distinguem-se por três características: primeiro, eram fortificadas e cercadas por grossas muralhas. A segunda é a presença do palácio que constitui praticamente outra cidade dentro da primeira, coração do reino, centro de elaboração de técnicas artesanais, entreposto das riquezas do reino. Uma multidão vivia no palácio: esposas, servidores, sacerdotes, oficiais, etc. A terceira característica é a presença do mercado, geralmente situado em frente ao palácio.

Quando João Afonso d'Aveiro visitou Benin, em 1485, reinava, como já vimos, o rei *Ewuare* o Grande, que dizem ter sido também grande médico. Este rei deve ter subido ao trono por volta de 1440; expandiu o reino conquistando numerosas cidades, construiu largas estradas, embelezou a capital; mandou vir escultores para trabalharem o marfim e a madeira. Sob o seu reinado o Benin atingiu o seu apogeu (12). O Sieur de la Croix descreve a cidade da seguinte forma: «Há várias portas que têm oito ou nove pés de altura e cinco de largura. São de madeira, todas elas de uma só peça, e giram sobre um eixo. O palácio do rei está do lado direito da cidade...É um conjunto de construções que ocupa tanto espaço como a cidade de Grenobla e que é fechado de muralhas. Há várias divisões para os ministros do príncipe e belas galerias, a maior parte das quais são tão grandes como a Bolsa de Amsterdão. São sustentadas por pilares de madeira encaixados em cobre, onde estão gravadas as suas vitórias e que se tem o cuidado de manter bem asseados. A maior parte destas casas reais são cobertas de ramos de palmeira, dispostos como tábuas quadradas. Cada canto é embelezado com uma pequena torre em pirâmide, na ponta da qual está empoleirado um pássaro de cobre a abrir as asas. A cidade é composta de trinta grandes ruas muito direitas, com vinte e seis pés de largura, além de uma infinidade de pequenas ruas transversais. As casas estão perto umas das outras e alinhadas em boa ordem.

Têm tetos, guarda-ventos, balaústres, e recebem a sombra de de palmeiras e bananeiras, porque têm apenas um piso. Há no entanto nas casas dos gentis-homens grandes galerias interiores e vários compartimentos cujas paredes e pisos são cobertos de uma camada de terra vermelha. Estes povos não ficam atrás dos holandeses em limpeza. Lavam e esfregam tão bem as suas casas que elas se encontram polidas e brilhantes como um espelho.» (13). Por sua vez o palácio do rei de Allada, em Assém, a capital, foi descrita nos seguintes termos por Labat: «Este palácio é vasto; é composto de vários pátios espaçosos cercados de pórticos, encima dos quais estão situados apartamentos. As janelas são pequenas devido ao calor do clima. Em alguns quartos havia tapetes turcos que cobriam o assoalho, em outros apenas esteiras; em todos havia poltronas, um grande número de almofadas cobertas de tecidos de seda, mesas, biombos, arcas, cadeiras, belíssimas porcelanas da China. Entretanto não havia vidros nas janelas mas somente cortinas de tafetá. Os jardins eram espaçosos, com longas avenidas retas formadas por árvores de diferentes tipos, muito densas, para proporcionar sombra e frescor. Havia alguns canteiros cercados de tomilho, cheios de flores: lírios de três cores diferentes, cujas folhas são mais longas e mais finas que os da Europa, e com um perfume mais agradável e mais suave» (14).

As populações do Golfo do Benin constituíam na época sociedades rurais, organizadas em clãs, e em linhagens patrilineares, configurando o chamado modo de produção de linhagens. Os clãs, uns 39 no Daomé do século XVIII, eram conjuntos de indivíduos que acreditavam serem descendentes de um antepassado mítico comum, o *tohwiyó*, e que funcionavam como unidades de gestão e unidades políticas. Estavam divididos em sub-clãs - ou linhagens - dispersos pelo território, e estes, em famílias extensas. As linhagens eram unidades locais que reuniam os descendentes de um antepassado mais próximo, geralmente aquele membro do clã que tinha fundado a unidade considerada. A linhagem era uma unidade de produção e redistribuição. A família extensa, por sua vez, constituía uma unidade doméstica correspondendo a uma residência comum onde moravam um grupo de irmãos, suas esposas, filhos, noras e netos, ou seja um grupo fechado unido por uma forte solidariedade. As sociedades do Golfo do Benin, naquela época, eram pois sociedades onde o parentesco constituía a estrutura dominante, e que ficavam segmentadas em grupos de descendência praticamente autônomos. Cada clã possuía suas normas, suas leis, suas práticas religiosas, que haviam sido estabelecidas pelo antepassado fundador. Dentro de cada grupo de descendência o status e os direitos de cada um eram definidos pelo sexo, mas sobretudo pela idade.

A sobrevivência e a continuidade de sociedades agrícolas de linhagens como aquelas, dependem da produção da terra e de braços numerosos para fazê-la produzir. Os homens mais velhos, porque podem dispor das mulheres de sua família, filhas, netas, sobrinhas, dominam a geração dos homens mais novos, que dependem deles para obter esposas. Os homens importantes, aqueles que detém o poder são aqueles que fazem as alianças e distribuem as mulheres. A posse de muitas mulheres é símbolo de poder, muito mais que de satisfação erótica; significa prole numerosa e portanto força de trabalho, riqueza, e garantia de continuidade do grupo. A terra era posse coletiva dos grupos de descendência e seu controle era exercido pelos mais velhos. O membro mais velho do grupo atuava como uma espécie de gerente do patrimônio dos antepassados. O trabalho da terra era responsabilidade dos homens e as mulheres apenas participavam na colheita, pois elas se dedicavam sobretudo a

comércio, ficando a maior parte do tempo longe de casa. Os homens mais jovens deviam entregar parte do produto do seu trabalho aos velhos chefes da família, que o administravam e guardavam uma parte para o pagamento do dote das suas esposas.

O crescimento da população havia criado nas cidades um mercado favorecendo a diversificação das atividades e a especialização artesanal: tintura com índigo, tecelagem, marcenaria, trabalho do couro, do ferro e dos metais em geral, medicina, fabricação de louças, potes, cerâmicas, ornamentos etc. Surgiram numerosas associações e corporações que foram substituindo as antigas classes de idade do mundo rural. Mas o campo e a cidade nunca deixaram de manter estreitas relações; parte dos membros dos grupos de parentesco residia permanentemente na cidade exercendo profissões propriamente urbanas; suas roças situavam-se a pouca distância da cidade, e eles iam e voltavam a pé. A outra parte da linhagem residia no campo, em aldeias dependentes do grupo de parentesco. Nas aldeias e nas cidades o status de cada linhagem era definido por seus mitos, que falam das migrações do fundador, de sua aceitação pelos autóctones, das terras que lhes foram concedidas. Tais grupos de descendência, estabelecidos em bairros distintos, praticamente independentes uns dos outros, identificavam-se por suas marcas faciais, seus hábitos, nomes, e deuses.

Existia no Golfo do Benin um sistema de circulação de mercadorias bastante desenvolvido; as bases do sistema de distribuição repousavam numa rede de feiras rurais e urbanas cujo estudo permite compreender a estrutura das trocas: o percurso dos produtos coincide muitas vezes com o traçado das relações de aliança e de parentesco. As redes de mercados coincidem com a distribuição das etnias (15). Havia uma rede de feiras diárias e uma de feiras periódicas, de quatro e quatro dias, ou de oito em oito. A importância destas feiras impressionou os viajantes. Começavam tarde pela manhã porque os comerciantes percorriam longas distâncias a pé, desde a madrugada, carregando seus produtos. Eram frequentadas por milhares de pessoas e estendiam-se por centenas de metros, divididas em setores em função do tipo de artigo: cabras e carneiros, vegetais, sal, inhames, roupas, óleo, sabão, lenha, remédios e ingredientes para uso mágico, feijão, comidas prontas, etc. Encontravam-se também objetos de fabricação européia, tecidos, fumo, facões etc., trazidos de longe pelas caravanas e que chegavam, de feira em feira, até a Costa da África Ocidental, sem falar de escravos, homens, mulheres e crianças. A grande maioria dos comerciantes eram mulheres. Os homens negociavam escravos, produtos importados, e trabalhavam como açougueiros. O mercado era um lugar privilegiado para encontros, o local de concentração correspondendo a uma busca de reagrupamento de uma sociedade atomizada em células individuais.

#### IV. A VISÃO TRADICIONAL DO MUNDO

As sociedades do Golfo do Benin produziram categorias de pensamento e modelos estruturais em função dos quais organizaram suas representações, sua cosmologia, sua concepção da pessoa humana, da sociedade, assim como valores que orientaram o comportamento dos homens. Esta lógica e estas formas do pensamento tradicional se mantiveram com certeza nos escravos do Brasil durante muito tempo; ainda estruturaram o universo do candomblé.

São poucas e parciais as tentativas de análise do sistema de pensamento da antiga sociedade daomeana, provavelmente devido à dificuldade da tarefa: no que diz respeito mais especificamente à religião, constata-se que ela não é homogênea nem coerente; é o resultado de sincretismos e adaptações de crenças vindas de diversas partes através de migrações, conquistas e casamentos. Houve uma proliferação de voduns locais sobre os quais nada se sabe. A cada divindade eram atribuídas funções especializadas, como aos homens na sociedade: o guerreiro, o caçador, o médico, o rei. Os mitos antigos foram alterados pelos sacerdotes a serviço do palácio no sentido de subordinar o conjunto dos voduns às divindades do clã real. Houve um esforço de sistematização no século XVIII, mas não chegou a constituir-se um sistema único. A Igreja de cada família de voduns elaborou suas próprias versões dos mitos, cada província realizou do seu próprio modo a síntese dos empréstimos. Entretanto todos os povos que foram incorporados ao Daomé pertenciam a uma área cultural comum; mesmo que os deuses tivessem se diferenciado, todos se enquadravam num mesmo modelo estrutural.

Segundo Balandier (16), a lei fundamental que rege a ordenação do mundo na cosmologia daomeana, é a articulação das diferenças em pares de opostos. A mitologia usa constantemente os modelos do andrógino e o do par de gêmeos, que simbolizam a unidade de dois em um, e a complementaridade na diferença. «O agrupamento por pares impõe-se como se fosse o modo perfeito da existência». Este princípio do dualismo resulta na duplicação do mundo, dos seres, mas também das funções sociais, pois a sociedade tenta reproduzir o modelo do mundo divino. A dinâmica destas operações mentais conduz à elaboração de um sistema de classificação onde os deuses, os homens, os animais, os orientes, os dias da semana, as cores, os principais reinos do Golfo do Benin, as grandes famílias de voduns, e finalmente todas as coisas se ordenam em quatro compartimentos.

O mundo é pensado como dividido em dois planos paralelos: o mundo dos homens e da natureza, e o outro mundo onde residem os espíritos e os deuses. O outro mundo situa-se debaixo da terra e não no céu como alguns autores acreditam, idéia que se origina de um erro de interpretação dos missionários. A terra adquire deste fato um caráter muito forte de sacralidade. A localização do mundo sobrenatural no fundo da terra, a concepção da energia vital que circula entre os dois planos da existência, a crença na reencarnação, são concepções que se originam da experiência do agricultor que percebe que os mortos voltam para a terra onde serão absorvidos pelos vegetais os quais, por sua vez, alimentarão os animais e os homens, de tal maneira que a mesma substância, a mesma energia vital percorre um circuito indefinidamente repetido, e que, tendo a mesma origem, todas as criaturas são parentes.

A prática do sacrifício ritual e das oferendas aos deuses e aos antepassados está indissolivelmente associada a esta concepção do universo, e, tendo por objetivo restituir ao mundo sobrenatural a energia vital que dele se recebe, ela é que permite a existência neste mundo e mantém o equilíbrio entre os dois planos. Falhar no dever sagrado de dar periodicamente oferendas interrompe o circuito, enfraquece os deuses e os antepassados, e provoca todos os males que resultam do declínio da energia vital: seca, fome, pobreza, doença, e até a morte.

A pessoa humana é plural, ou seja é constituída por um sistema de elementos que têm origem e destino distintos. Herskovits (17) distingue:

- o *joto*, que é um elemento espiritual transmitido por um antepassado. Todo ser humano é assim o representante de um determinado antepassado que será o seu guardião nesta vida. Desta forma todo morto é substituído e renasce parcialmente dentro do seu clã;

- o *semedon*, que é a alma pessoal, pensamento, reflexão. Reside na cabeça e morre com a pessoa, transformando-se na sombra: *ye*. O *semedon* é o elemento da pessoa que é divinizado e se transforma em *tovodun*, ou divindade clânica;

- o *selindon* que é vida, sentimento, personalidade. Identifica-se com o destino revelado por Fá. O *selindon* é uma parcela do Criador, Mawu, princípio de vida, serpente pessoal. Depois da morte o *selindon* volta para Mawu. Como o *joto* realiza um ciclo dentro do clã, os mortos e os vivos constituem como que uma única substância que assume dimensões de eternidade. A existência individual, prolongando-se nas gerações vindouras, fundando suas raízes no passado distante do clã, transcende os seus limites estreitos neste mundo. Ela está associada a uma forma de temporalidade cíclica onde os mesmos indivíduos, ou pelo menos um dos seus elementos espirituais, vão e voltam do mundo dos vivos para o mundo dos mortos e vice-versa. O clã torna-se atemporal, fechado sobre si mesmo. O ciclo percorrido pelos elementos espirituais evoca o ciclo da vida vegetal: assim como as sementes, após permanecerem algum tempo escondidas por baixo da terra, voltam em novas plantas e novas sementes, do mesmo modo o *joto* volta num descendente da família. A crença na reencarnação do *joto* parece também significar que a unidade social é o clã, no seio do qual o indivíduo se dilui. Mas existe ainda entre os daomeanos a concepção de uma temporalidade linear pensada segundo a imagem de uma corrente que remonta ao ato da Criação e cujos elos são as sucessivas gerações; esta é a temporalidade dinástica em função da qual foi pensada, provavelmente a partir de fins do século XVIII, com o crescimento do Estado, a história da nação.

Numa sociedade onde cada clã fazia suas próprias leis e pensava a si próprio como a uma unidade fechada, a identidade étnica só podia confundir-se com a identidade do clã. Era definida por dois critérios: o primeiro é a ascendência, a origem do grupo de parentesco que é referida a um antepassado mítico divinizado. A origem, a filiação, é indicada entre os daomeanos pela sílaba *vi* (filho de): os Agassuvi são os descendentes de Agassu; os Gedevi são os descendentes de Gede. O segundo critério é a procedência do grupo, indicada pela sílaba *nou*: os Tofonou são o povo de Tofo, os Alladahonou são o povo que veio de Allada. O nome dos clãs inclui as duas coisas: o clã Atoluvi Gbadjanu é o dos descendentes de Atolu que vieram da montanha.

De acordo com o antigo modelo político dos reinos Ajá dos séculos XVI e XVII prevalecia uma concepção patrimonialista do Estado; o reino era pensado como o território ancestral do clã real, e o rei era visto como um pai, como o chefe do clã mais velho. Não existiu até o século XIX, ou talvez fins do século XVIII, sentimento nacional, e a coesão social, no Daomé dos séculos XVII e XVIII só resultava da submissão comum ao poder dominante.

Ter uma prole numerosa era a condição para se conquistar prosperidade e poder nas sociedades *ajá*. A questão da reprodução dos efetivos e da força de trabalho, portanto o casamento e a filiação, haviam se tornado, para aqueles

agricultores, preocupações importantes. Os valores mais enraizados da cultura das sociedades do Golfo do Benin eram a fertilidade e a fecundidade, a energia vital, o crescimento, a multiplicação, o apego à terra e aos antepassados, que levaram à elaboração dos aspectos fundamentais de sua religião e de sua concepção do universo, do homem, da sociedade.

O chamado princípio de senioridade exprime o papel dominante exercido pelos mais velhos. Nas sociedades do Golfo do Benin, na África Negra de modo geral, o princípio de senioridade define a hierarquia social, regula todas as relações no seio dos grupos de descendência e fora deles, e determina as regras de etiqueta. Do ponto de vista africano, ele exprime a ordem natural das gerações e diferencia o estado de natureza onde pais e filhos são iguais e onde as gerações se confundem, do estado de cultura. O chefe natural de um grupo de descendência deve ser o indivíduo masculino mais velho, que representa a suma autoridade. Os africanos, de modo geral, pensam que os mais velhos possuem uma longa experiência das relações humanas e uma profunda sabedoria. Os mais velhos são responsáveis pelo culto dos antepassados da família, pela reprodução dos costumes e da tradição; é sua obrigação fazer observar as normas estabelecidas pelos antepassados, assegurar a continuidade e a prosperidade da linhagem. São árbitros por excelência; atribuem-lhes discernimento, abnegação, equidade, sangue-frio. Os africanos têm em relação a seus pais e aos mais velhos em geral o mais absoluto respeito. Acreditam que eles possuem uma força poderosa e que a felicidade e a prosperidade das gerações mais novas dependem de sua proteção. As relações pais-filhos são cerimoniais, ritualizadas, e os pais permanecem envolvidos num halo quase religioso.

Os africanos tem do mesmo modo por seus antepassados uma veneração comovente. A realização dos rituais a eles devidos constitui o mais sagrado dos deveres. O culto da terra e o dos Antepassados estão estreitamente associados. Com efeito os mortos são os donos da terra; estão associados aos direitos do clã e das linhagens sobre seu território. O mundo dos Antepassados reproduz o modelo social; é de certa forma o duplo do clã; no topo da hierarquia encontra-se o seu fundador mítico o *tohwiyó*, que deu ao clã suas normas, suas leis, suas regras de evitação. Ele simboliza a unidade e a continuidade do grupo clânico. Mas o culto dos antepassados não se restringe à execução correta e formal dos rituais tradicionais; ele envolve também sentimentos de amor filial, uma profunda veneração, o sentimento da onipresença dos mortos: os antepassados estão em toda parte, presentes na existência cotidiana dos vivos.

Todo daomeano que receber, quando morrer, os ritos necessários, será divinizado. Os voduns do Daomé são, na origem, antepassados divinizados. Os ancestrais divinizados das linhagens de chefes e sobretudo os das famílias reais, passavam a exercer novas funções e adquiriam um status superior ao dos antepassados das outras famílias. Acabavam por se destacar de sua linhagem de origem, adquirindo o caráter de divindade protetora da cidade, e finalmente de divindade étnica. Os voduns constituem um sistema, e organizam-se de acordo com um modelo genealógico, em famílias que repartem entre si funções e territórios, como ocorre neste mundo entre os clãs humanos.

A prática da adivinhação com o auxílio de nozes já existia no século XVII e talvez bem antes. Seu uso sistemático por parte dos governantes, no século XVIII, parece acompanhar o crescimento do Estado. Está associada, a partir desta época, ao

culto de Fá, que simboliza o destino e a ordem universal estabelecida por Mawu. Traduziria então, ao nível das crenças populares a idéia segundo a qual a sorte dos homens comuns está nas mãos de um rei sagrado inacessível, ou seja a experiência da impotência e da alienação. Mas o panteão também inclui Legbá, o trickster, princípio do dinamismo, que representa a possibilidade de alterar o destino e de mudar a ordem. Ele introduz a transgressão, a desordem, correspondendo no plano mítico à necessidade de permitir a mudança na rígida estrutura da sociedade. Legbá opõe-se assim a Fá, deus da ordem estática que codifica a conduta conservadora.

## V. O TRÁFICO DE ESCRAVOS

Não podemos dizer que os europeus introduziram o tráfico de escravos na África; já era uma prática muito antiga, datando provavelmente do Egito dos Faraós. Os viajantes portugueses do final do século XV encontraram um comércio de escravos já existente em localidades tão distantes umas das outras quanto a Senegâmbia, a Costa do Ouro, o Benin, o delta do Níger. Na Idade Média africana, os escravos, segundo autores árabes, eram capturados no sul, no país dos *Lam-Lam*, ‘povos negros selvagens e canibais’; eram levados pelas caravanas dos Tuareg e dos Bérberes e eram vendidos no Oriente Médio, na Turquia, na Europa e até na Índia (18), e na África, em Awdaghost, Zawila, e até mais ao sul. Al-Idrisi (1154) menciona que os povos do deserto e dos Estados do Sudão capturavam escravos entre os *Lam-Lam* através de diversas artimanhas, e levavam dúzias deles até o Magreb Ocidental. Os efeitos deste tráfico saeliano se faziam sentir no Oeste desde o século IX. O uso de escravos era generalizado na África, mas sua utilização comercial em grande escala era relativamente limitada; havia um mercado interno bastante ativo assim como um comércio intracontinental e intercontinental relativamente desenvolvido. Os escravos eram enviados para o norte e para o leste por caravanas que percorriam as antigas rotas que cruzavam o Saara desde a Antiguidade pré-romana. Este comércio desenvolveu-se sobretudo no século VIII com a expansão do islamismo. Entre o século IX e o século XV, ele teria arrancado a suas comunidades entre 3,5 e 10 milhões de pessoas, sobretudo mulheres e crianças (19). A escravidão teve um papel fundamental no mundo muçulmano mediterrâneo como fator de produção, mas declinou com a decadência dos Estados islâmicos ibéricos. Em vários Estados das regiões fronteiriças do sub-Saara, igualmente, a escravidão foi uma instituição fundamental, mas tais Estados parecem ter sido bastante instáveis, sujeitos a ataques por parte de povos não africanos, e a períodos de seca que destruíam periodicamente suas economias. Na opinião de Meillassoux, os grandes impérios que se desenvolveram na África na Idade Média: Gana, Awdaghost, Mali, Gao, Songai, os Estados haussás, Kanem-Bornu, eram essencialmente instrumentos de captura de escravos. Paralelamente à edificação dos grandes impérios africanos desenvolvia-se uma economia mercantil que progrediu em direção à savana, instalando-se no Oeste já no século XIV. No século XVI os centros comerciais de Oualatta, Jena, Gao, Tombuctu, já estavam em plena atividade.

A chegada dos europeus transformou este antigo tráfico; inverteu o sentido do fluxo dos escravos e do ouro, desviando-o para o Atlântico. A partir do século XVII o ouro que, passando por Begho ia para o Norte, passou a encaminhar-se para a costa,

provocando a ruína dos impérios construídos sobre o antigo tráfico transaariano. Por outro lado, incidiu principalmente sobre o homem, enquanto que o tráfico antigo preferia as mulheres; mas ele diferiu sobretudo quanto à intensidade.

Inicialmente os portugueses se integraram à rede existente de comerciantes muçulmanos, inclusive em São Jorge da Mina. Começaram a embarcar escravos africanos para a Europa em 1444, para servirem como empregados domésticos. Em 1442 Antão Gonçalves, moço da Câmara de D. Henrique, captura na costa um homem e uma mulher. «Depois, no decorrer de uma outra incursão, ao defenderem-se os negros, mata ele três e levava dez consigo» (20). Em 1444 Lançarote de Lagos leva 260 escravos. Inicialmente o motivo era provar que se tinha realmente chegado ao país dos negros. Mas logo tornou-se moda em Lisboa possuir um escravo negro. Em 1550, 1/10 da população da cidade era constituída de escravos negros.

Um novo uso dos escravos foi descoberto com a introdução da produção de açúcar nas ilhas atlânticas. Em meados do século XV Portugal desenvolveu a produção de açúcar de cana nos territórios de Açores, Madeira, Cabo Verde, São Tomé, e, na última década, nas Canárias. Todas estas ilhas passaram por um ciclo rápido de apogeu e decadência. Mas suas plantações serviram de modelo para o Brasil.

Até 1500 apenas de 500 a 1000 escravos eram embarcados anualmente, boa parte deles sendo vendida na própria África. Os primeiros escravos teriam sido introduzidos na América em 1502 em virtude de um Editto Real que permitiu transportar da Espanha à Hispaniola (depois Ilha de S. Domingos) negros escravos. Mas a partir de 1530, a instalação de um depósito na ilha de São Tomé e o início das relações comerciais com o Congo mudaram radicalmente a natureza do tráfico europeu. Assim é que se os primeiros escravos a chegarem ao Brasil eram escravos aculturados e cristianizados, vindos da Península Ibérica: os ladinos que vinham como «bagagens» dos portugueses, a partir de 1530, eles passaram a ser enviados diretamente de São Tomé para a América: são os escravos boçais. Neste período o número de escravos arrancados à África já passa de 2000 por ano. No Brasil, os primeiros escravos africanos trazidos para a exploração da colônia, teriam sido introduzidos pelo negreiro Jorge Lopes Bixorda em 1538 (21) para trabalharem no primeiro centro produtor de açúcar, fundado por Martim Afonso de Souza na Vila de São Vicente. Na Bahia, aos primeiros escravos teriam desembarcado em 1550.

No início do século XVIII o tráfico se intensificou consideravelmente, sendo o porto de Ouidah o principal desaguadouro. Segundo Des Marchais vendiam-se em Ouidah de 16 a 18.000 escravos por ano: «aradas, nagos, fons, tebous, guiambas, malês, oyos, minas, aqueres» (22). Na época o preço do escravo variava em Ouidah de 7 a 10 rolos de fumo produzido no Recôncavo baiano; depois de 1759 já passava de 15 ou 20 rolos. No Rio de Janeiro, em 1762, um negro adulto era vendido por 90.000 reis, um moleque por 51.600 reis (23).

A maioria dos autores concorda atualmente que devem ter vindo para o Brasil uns 3.600.000 negros da África; uns 100.000 no século XVI, 600.000 no século XVII, 1.300.000 no século XVIII, e 1.900.000 no século XIX. Mas Herbert Klein, em trabalho mais recente, calcula que uns 4.009.400 (24).

Distinguem-se na história do tráfico atlântico quatro grandes ciclos que trazem alternadamente ao Brasil negros sudaneses e bantos (25):

- o ciclo da Guiné, na segunda metade do século XVI traz negros de pontos da África situados ao norte do Equador: uolofs, mandingas, songhais, mosis, haussas, peuls.
- sucede-lhe no século XVII o ciclo do Congo e de Angola. Com efeito, em 1637 os holandeses tomam o forte de São Jorge da Mina e afastam os portugueses do Golfo do Benin; chegam portanto ao Brasil naquela época sobretudo negros bantos. Mas os holandeses concedem aos traficantes baianos o privilégio de comerciar em quatro portos da região, mediante o pagamento de uma taxa de 10% sobre o valor das mercadorias. Na segunda metade do século XVII, pois, um grande número de escravos ajá e daomeanos (os jeje) são enviados para o Brasil, as Antilhas e Sul dos Estados Unidos.
- No século XVIII o tráfico se volta para o Golfo do Benin: é o ciclo da Mina. A partir de 1698 a descoberta do ouro em Minas Gerais, Goiás, e Mato Grosso, intensifica o tráfico na Costa da Mina pois os europeus acreditam que os minas são melhores para a mineração. Por outro lado uma epidemia de varíola em Angola em 1687 contribui para afastar os traficantes. O ciclo da Mina traz numerosos escravos daomeanos presos pelos iorubás; entram também muitos sudaneses, *òyó, ewe, fon*, etc.
- no século XIX, temos novamente um ciclo do Congo e Angola. Pelo tratado de Viena, em 1815, a Inglaterra com efeito obteve a proibição do tráfico ao norte do Equador e os traficantes brasileiros e portugueses se voltam para as costas do sul e até da contra-costa, em Moçambique. Predominam novamente, pois, os negros bantos. Mas os baianos, burlando a proibição, continuam a praticar um tráfico clandestino nas costas do reino do Benin. O ciclo portanto se desdobra e temos no período de 1770 a 1850 um ciclo do Benin, paralelo ao ciclo do Congo e Angola. Chegam neste período à Bahia, em, 1808 importantes levas de escravos hauçás e muçulmanos, em 1830 iorubas presos nas guerras dos Fulani contra o império de Òyó; *egba, egbado, ijesa, ketu*, aparecem depois, em 1839.

Não existem dados precisos sobre o número dos escravos aqui ditos jeje que entraram no Brasil, mas, como vimos eles vieram em grande número no século XVII e no século XVIII, sendo enviados sobretudo para o Recôncavo baiano e para as Minas Gerais. São numerosos também no Maranhão. «É registrada a presença de povos originários do Golfo do Benin, cuja demanda foi aumentando nas minas de ouro em Minas Gerais, Goiás, na Bahia e para a produção de tabaco na Bahia. Sua concentração chegou a ser tal em Vila Rica (Ouro Preto) que chegou a ser corrente entre os negros da região uma língua *ewe-fon* registrada em 1724 por Antonio da Costa Peixoto» (26).

João José Reis assegura que na Bahia, em fins do século XVIII e início do século XIX, chegavam anualmente uns 8.000 escravos africanos. Em 1814, haveria uns 40.800 distribuídos no Recôncavo por 408 engenhos em cada um dos quais haveria apenas, em média uns 6 brancos e mulatos. Esses escravos eram sobretudo sudaneses: *yòrubá hauçá, fon* (jeje), *tapá, mahi* (27). Em 1805/1806, eles eram 20,7% dos africanos; entre 1820/1835, já eram 57,3% (28).

Não é minha intenção discutir aqui a questão das condições de vida do escravo no Brasil. Só quero dizer que provavelmente o escravo arrancado às terras do Golfo do Benin não deve ter se sentido tão desorientado no mundo dos brancos como o índio. Ele vinha de uma sociedade hierarquizada onde também existia a escravidão, estava acostumado a respeitar e obedecer aos velhos chefes de clãs e de linhagens; ele era um hábil agricultor, um artesão competente; encontrou aqui ofícios com aos quais

já estava adaptado, enquanto que o índio brasileiro era caçador e semi-nômade. Provavelmente terá feito algum paralelo entre sua sociedade de origem e a organização da sociedade patriarcal da colônia brasileira. E na África, ser capturado e vendido era um risco que fazia parte do horizonte existencial, uma desgraça que podia abater-se sobre qualquer um. Não quero com isto dizer que o escravo jeje resignou-se mais facilmente e aceitou o estado de escravo, mas pelo contrário que podendo melhor compreender o mundo do branco, ele pôde melhor resistir.

Segundo Meillassoux, o que define o escravo na África é sua exclusão das relações de parentesco; a escravidão é a antítese do parentesco. Capturado e arrancado pela violência a sua comunidade distante, o escravo não possui mais laços sociais; ele se afigura como alguém que não nasceu, não tem pais ou antepassados, nem irmãos, nem esposas, nem filhos. É de-socializado, de-personalizado: perde nome, família, nação, religião, língua. O que define o seu estado - noção negativa de privação, que se põe à de status, positiva - (29) é o fato de ser de-civilizado: o de perder a qualidade de cidadão. O escravo é reificado, transformado numa coisa, e introduzido no ciclo produtivo da sociedade.

No Brasil, o escravo africano também é para o senhor aquele que vem de uma terra bárbara e distante, o estrangeiro sem origem nem destino, sem vínculos com a sociedade: uma 'peça', uma coisa. Mas as tendências mais recentes dentro dos estudos referentes à escravidão no Brasil afastam-se da perspectiva tradicional que via no escravo a perfeita ilustração da completa alienação e coisificação.

Para o africano, a escravidão rompe a ligação com a terra-mãe. A ausência da terra ancestral degrada o ser, corrói a energia vital, provoca o banzo e até a morte: o escravo é um ser sem força. Para sobreviver, o africano teve que manter o contato com seus deuses, seus antepassados. De fato, se de um lado a organização da sociedade colonial brasileira não deve ter parecido tão estranha e incompreensível aos olhos do escravo jeje, por outro lado o cristianismo era incompatível com a sua visão do mundo e seus valores religiosos. A história dos escravos no Brasil e de suas religiões é muito mal conhecida; dispomos de alguns documentos e de conhecimentos já razoáveis a respeito das sociedades do Golfo do Benin, mas faltam a maior parte daqueles elos intermediários que ligam o negro brasileiro à sua ancestralidade. Entretanto os dados fragmentários que já foram levantados permitem concluir que desde cedo poderosos movimentos de religiões proscritas, que só vieram à luz no período pós-Abolição, desenvolveram-se durante três séculos de escravidão. Se o escravo africano pôde sobreviver, foi certamente porque conseguiu manter o contato com seus deuses, evocar seus antepassados, e conservar a certeza que seu espírito voltaria à África. Na Bahia, há referências a calundus - termo que antecedeu o de candomblé - já no século XVII. Em Cachoeira, no Recôncavo baiano, no século XVIII, havia casas de culto bem organizadas, como a do vodunon Sebastião de Guerra, da nação «Dagomé», possivelmente dedicada ao culto de Sakpata (30).

A dança, os 'batusques', permitiram que o escravo reelaborasse o espaço em função do sistema simbólico africano. A dança é atualização das origens, narra os mitos, transmite o saber tradicional, e desemboca no transe onde se realiza a comunhão com os voduns e a transmissão da força vital. Os senhores haviam percebido que se não pudessem dançar, seus escravos definhavam; mas eles achavam que se tratava de simples divertimento de bárbaros.

João José dos Reis (31) pensa que sudaneses e angolanos adotaram formas diferentes de resistência. Os bantos vinham geralmente de sociedades matrilineares; eram agricultores que viviam dispersos em reinos instáveis. Preferiram enganar o senhor, sabotar o trabalho, roubar, fingir ou mesmo fugir, estabelecendo quilombos pelas matas. À tranquilidade camponesa dos bantos, o autor opõe a arrogância dos sudaneses que procediam de sociedades patrilineares, urbanizadas, guerreiras, e que optaram pela resistência cultural, e mesmo pela revolta; basta lembrar que embora sendo infinitamente menos numerosos no Haiti que outras etnias africanas, os daomeanos lideraram as revoltas de escravos e imprimiram a sua marca na cultura daquela ilha. Havia entre os negros sudaneses, incluindo-se os jeje, príncipes que continuavam a receber as homenagens dos negros e diante dos quais eles se ajoelhavam se os encontrassem na rua, sacerdotes, chefes e líderes cultos e bem informados que organizavam movimentos de revolta. Nas cidades, onde eram mais numerosos, parece que os escravos africanos conseguiram até, numa certa medida, preservar a sua identidade pessoal: conservavam e conheciam-se uns aos outros por seus nomes africanos, acrescentando quando necessário o nome «por parte dos brancos», nome odiado, aliás, por ser o símbolo de sua escravização. As rebeliões ocorreram em toda parte durante todo o período da escravidão.

A religião, sobretudo, reagrupou os negros, e constituiu centros de organização da resistência cultural onde puderam recriar algumas estruturas sociais africanas. Os escravos conseguiram organizar-se e criar uma cultura que serviu de resposta antitética às instituições oficiais, segundo Juana Elbein (32). Esta cultura precisou fazer adaptações seletivas dos traços culturais africanos que podiam servir à sobrevivência do negro no mundo dos brancos; ela incorporou também elementos da cultura dominante do branco, e também criou outros, novos. Mas os sudaneses, no Brasil, só modificaram as suas tradições naquilo que podia servir para enfrentar a escravidão. Enfim, esta cultura é o resultado de um longo processo onde entram seleção, associações, reinterpretaciones, sendo notável a capacidade do escravo digerir ou africanizar contribuições. Segundo a autora, existe em toda a América uma estrutura religiosa comum na qual se enquadram variantes como santeria, vodu, candomblé, umbanda, etc., e que exprime a sobrevivência da negritude. A autora enumera alguns dos traços que caracterizam aquilo que chama de ‘negritude’: reagrupamento institucionalizado, parentesco místico, hierarquia das idades, transmissão iniciática do saber, poder do som e da palavra, o culto dos antepassados, a crença na energia vital, na existência de dois planos paralelos de existência e num princípio dinâmico: Exu.

Mas a fusão dos vários grupos étnicos, as ‘nações’, que acabariam por se confundir numa só categoria, a saber a do negro brasileiro, deve ter sido um processo bastante tardio. Nagôs e jejes odiavam-se; os *yorùbá* desprezavam os *hauçá*; mas todos juntos, enquanto sudaneses, não se misturavam com os bantos. A escravidão exacerbou o sentimento de identidade étnica, e os escravos nem aceitavam as categorias bastante vagas de ‘nagô’ ou ‘jeje’ usadas pelos brancos, identificando-se como *jeje-mahi*, ou *egba* por exemplo. João José Reis, estudando um documento de 1835 que menciona a etnia dos membros de uma série de casais de escravos e libertos, observa uma nítida tendência endogâmica: os sudaneses casavam com sudaneses, os bantos casavam com bantos.

Por outro lado, não nos parece que o processo de elaboração de uma cultura negro-brasileira homogênea esteja totalmente concluído. Vários grupos de negros brasileiros conservam uma identidade cultural própria. Os grupos jeje, em particular são tidos por mais fechados que os outros, e extremamente conservadores. Distinguem-se por seus ritmos musicais, seus cantos, sua língua ritual, seus deuses, suas posturas corporais onde reconhecemos facilmente ainda hoje os comportamentos prescritos nas Cortes dos reis do Golfo do Benin. Na famosa Casa das Minas, em São Luis do Maranhão, são cultuados, entre outras famílias de deuses, os antepassados da família real de Abomei. Longe de estar desaparecendo, a nação jeje parece estar se recuperando de uma fase difícil. Nina Rodrigues dizia que os jejes estavam se extinguindo em Salvador; mas Edison Carneiro, umas décadas depois, citava, na Bahia, três terreiros jeje. Desde então já se multiplicaram; em 1969 havia uns 14 em Salvador, e Reginaldo Prandi (33) inclusive menciona dois em São Paulo e um em São Vicente. A nação jeje se subdivide atualmente em jeje-daomé, jeje-mahi, jeje-sató e jeje-modubim.

## VI. CONCLUSÕES

A evolução demográfica da África Negra apresenta ciclos de crescimento e de declínio, mas a tendência geral para o declínio predominou no período de 1400 a 1900, quando a população passou aproximadamente de 97 para 92 milhões de habitantes segundo Biraben (34), ou de 100 para 95 no período de 1600 a 1850 segundo Coquery-Vidrovitch (35). Em virtude desta tendência, a população da África representava em 1656 20% da população mundial, 13% em 1750, 10% em 1900, 9% em 1960.

As alterações climáticas são consideradas como um dos fatores responsáveis por esta situação. As regiões situadas ao sul do Saara, que haviam recebido chuvas normais nos séculos XV e XVI, viveram nos séculos XVII e XVIII secas catastróficas. A produção agrícola decaiu, e periodicamente a fome dizimava a população que se tornava alvo fácil das doenças. Fome e doença encadeiam-se num ciclo maligno; as populações fogem abandonando suas aldeias, emigram para o sul em busca de terras mais úmidas onde se concentram, favorecendo a propagação de epidemias e provocando guerras nas quais numerosos refugiados são capturados e vendidos como escravos. O vale do Níger, onde floresciam civilizações brilhantes, foi assim devastado. A seca chegou a atingir o Golfo da Guiné nos anos 1680, voltando nos anos 1720.

Entretanto os pesquisadores que investigaram as taxas de mortalidade, de natalidade, e de crescimento de populações da África Ocidental no século XVIII constataram que eram da mesma ordem que as taxas apresentadas pela Europa no mesmo período. Portanto, o declínio da população só poderia explicar-se pelo tráfico de escravos, que, de fato, é geralmente visto como a principal causa do despovoamento da África Negra. Inicialmente a chegada dos portugueses beneficiou as sociedades do Golfo do Benin onde introduziram o milho, a batata doce, a manga, a banana, a laranja, a fruta-pão, o côco, o abaxaci, a papaya, que enriqueceram a alimentação. Mas o crescimento do tráfico de escravos, a partir de fins do século XVII, iria devastar a população de Allada e de Ouidah. As guerras se multiplicaram e

quase metade dos escravos enviados para a América saiam desta região. No século XVIII, segundo Manning (36), o tráfico teria tirado anualmente, na década de 1780, 3,6% da população já que começou a declinar. Os especialistas do assunto estão mais ou menos de acordo quanto ao número aproximado de escravos retirados do continente africano. Mas nem todos concedem a mesma importância a esta sangria e a suas consequências demográficas. Existe uma tendência minimalista (Curtin, Lovejoy, Hogendorn) para a qual a perda de 10% de sua população em dois séculos não poderia ter tido grandes repercussões sobre a evolução demográfica da África Negra. Na interpretação da corrente maximalista, pelo contrário (Inikori, Diopp) sem o tráfico a população atual da África seria muito maior e sua repartição por regiões muito diferente.

---

	<u>Escravos desembarcados</u>		<u>Média anual</u>
	<u>Na Europa e nas ilhas do Atlântico</u>	<u>Nas Américas</u>	<u>aproximada</u>
até 1500	33.500	-	670
1501/1600	116.400	125.000	2.400
1601/1700	25.100	1.280.000	13.000
1701/1810	-	6.265.000	57.000
depois de 1810	-	1.628.000	27.000
<b>Total</b>	<b>175.000</b>	<b>9.298.000</b>	

---

J.D. Fage: «A History of West Africa». Cambridge, University Press, 1969, p. 83

O tráfico no seu auge, entre 1740 e 1850, levava uns 60.000 indivíduos por ano, ou seja aproximadamente 3/1000, sendo que no século XVII levava apenas 13.000 por ano. No século XVIII a maioria dos escravos eram vendidos nos portos do Golfo do Benin e principalmente em Ouidah, e depois em Porto Novo.

Mas podemos ainda admitir, com Diopp, que para cada cativo vendido como escravo, morriam 4 ou 5 africanos nas guerras de captura. O tráfico teria sido responsável, portanto, por uma perda de 15/1000. A África teria perdido segundo Curtin, de 10 a 11 milhões de habitantes (37), aos quais é preciso somar 4 a 5 africanos por indivíduo vendido como escravo, o que dá no mínimo uns 50 milhões de habitantes exportados para as Américas. Ki-Zerbo calcula de 80 a 100 milhões (38).

Em princípio os cidadãos daomeanos não podiam ser vendidos, e os escravos eram capturados nas nações vizinhas através de expedições anuais promovidas pelos reis. Mas foi justamente através das guerras constantes que o tráfico afetou a população daomeana. Acarretou a morte de um grande número de homens jovens que deixaram a vida nas guerras de captura. Regularmente ocorriam também incursões punitivas organizadas geralmente pelo poderoso vizinho, o Alafin de Òyó, cujo exército invadia o Daomé, destruía tudo na sua passagem e levava os habitantes para

vendê-los aos europeus. Faltavam braços para a agricultura, o país empobreceu, vieram o marasmo econômico e a fome, debilitando a população. Com a morte de seus chefes, aldeias desorganizavam-se; com o desequilíbrio entre os sexos, o sistema matrimonial desarranjava-se; aumentou a poliginia com o seu correlato: a queda da natalidade. O sistema de parentesco e as regras de sucessão alteraram-se: foi necessário introduzir a possibilidade de uma filha ser a herdeira de uma linhagem na ausência de filhos homens; e permitir o seu casamento com outra mulher. A situação chegou a tal ponto que na falta de homens para seus exércitos, o rei Agaja (1716/1740) mandou suas mulheres para a guerra, organizando-as no corpo das amazonas que ficaram famosas por sua audácia e sua crueldade.

Um dos efeitos mais perversos da guerra e do comércio de escravos com os europeus, provavelmente, foi trazer a varíola para dentro do território. Embora velha conhecida dos povos ajá, provavelmente, ela irrompeu com inusitada violência a partir do século XVII e sobretudo no século XVIII, em função de uma série de circunstâncias:: guerras e contatos com populações infectadas, concentração de escravos nos portos, migrações, enfraquecimento causado pela fome. Ela ocupou rapidamente o primeiro lugar como causa de mortalidade. Nma epidemia de varíola, na África, geralmente metade da população ficava contaminada e dois terços dos doentes morriam (39). Em alguns casos a taxa de mortalidade era ainda bem maior. Nas fases mais críticas, a varíola deve ter levado uns 10% dos habitantes. Dos cinco reis que reinaram no Daomé no século XVIII, apesar de isolados e protegidos no seu palácio, quatro contrairam a doença e três morreram dela.

Estes fatos provocaram uma crise de mortalidade, a população não conseguindo mais recuperar suas perdas pelos mecanismos habituais, ou seja aumentando sua fecundidade e sua taxa de reprodução. A varíola, eliminando elevada porcentagem de crianças de pouca idade, provoca uma perturbação de longa duração na estrutura da população por idades. O agravante é que as epidemias se repetem e quando o déficit populacional começa a tender para a recuperação, sobrevém nova epidemia. A população foi assim declinando até os anos 1920. Burton escrevia em fins do século XIX, que as guerras e as epidemias haviam devastado o país, transformado regiões inteiras em desertos, e que o país não tinha um terço da população que poderia ter. Ele avaliou esta população em 200.000 habitantes. Herskovits, considerando que Burton não conhecia o interior do país, eleva este número para 300.000. Terras férteis e aldeias foram abandonadas, populações fugiram para as florestas ou para regiões de difícil acesso; cidades foram destruídas e sumiram do mapa, palácios caíram em ruínas, colheitas foram queimadas. Quando os europeus colonizaram a África e estigmatizaram suas populações com o rótulo de «atrasadas», ela já não era mais do que o fantasma do que tinha sido outrora.

Diante deste quadro desolador, evocamos as palavras de Frobenius: «Os capitães (os primeiros navegadores) ficaram muito surpresos ao encontrar ruas bem traçadas, ornamentadas, ao longo de várias léguas, por duas fileiras de árvores; durante vários dias atravessaram campos cobertos de magníficas plantações, habitados por homens vestidos de roupas esplêndidas cujo tecido tinha sido fabricado ali mesmo. Civilizados até a medula...As revelações dos navegadores do século XV ao século XVII fornecem a prova decisiva que a África Negra que se estendia ao sul da zona desértica do Saara ainda estava em pleno florescimento, em todo o resplendor de civilizações harmoniosas e bem formadas»... «O que os antigos capitães contaram, os

d'Elbée, os Des Marchais, Pigafetta e outros...tudo aquilo que eles contaram, é verdade, sim. Isto pode ser comprovado» (40).

Quantos habitantes teria o Daomé no século XVII? Diopp (41) utiliza entre outras técnicas, para avaliar a população negro-africana do período pre-colonial, as indicações referentes às dimensões dos exércitos encontradas nos relatos dos viajantes. O autor procura estabelecer, inicialmente a relação entre o tamanho do exército e o volume da população através de comparações com outras nações: Roma antiga, Grécia antiga, Egito, França etc. Ele conclui que esta relação costuma situar-se em torno de 2,2 a 2,8%. Portanto, se, de acordo com Snelgrave (42) o exército do rei Agaja era constituído de 13.000 homens, a população do Daomé deveria atingir 460.000 ou 500.000 habitantes. Admitindo ainda que a taxa de crescimento normal na África da época era de 1% ao ano (43), ela deveria ter passado para 1.000.000 em 1830, e 2.000.000 em 1930.

Mas enquanto a África regredia sob o impacto das guerras, da doença, do despovoamento e da pobreza, o braço africano, arrancado a sua terra de origem, construía a sociedade brasileira. «O tráfico atlântico de escravos teve um profundo impacto sobre o crescimento da população brasileira. No espaço de trezentos anos os navios negreiros trouxeram mais de quatro milhões de africanos para os portos brasileiros e, por ocasião do primeiro censo nacional em 1872, perfaziam 58% do total da população do país» (44). Diria até que sem o africano, o Brasil provavelmente não existiria; não poderia ser povoado nem explorado, ou não seria o que é: não seria o Brasil. O africano ajudou a ocupar o território, plantou, trabalhou nas minas, nos engenhos, transportou mercadorias, criou gado, exerceu uma multiplicade de ofícios. Além do mais, modificou o vocabulário e a pronúncia da língua portuguesa, impregnou a cultura brasileira com seus costumes, suas crenças, seus valores: a importância da dança, da expressão corporal, o misticismo que se exprime no corpo, a crença na reencarnação, o culto aos antepassados, os 'pretos-velhos', e aos «donos da terra», os caboclos, hábitos alimentares, culinária, gestos cotidianos, contos, folclore, padrões de beleza. A enumeração seria infinita.

Portanto, as comemorações dos 500 anos do Brasil deveriam dar um lugar especial ao negro, não esquecendo que o desenvolvimento da colônia brasileira se fez às custas do braço escravo, e que foi sobretudo o africano, que durante mais de três séculos de escravização resistiu de todas as formas possíveis à opressão, manteve valores e tradições que cada carregamento de peças da Costa vinha renovar, e que hoje fazem definitivamente parte da nossa cultura. Nem se deveria esquecer, ainda, que o Brasil se fez ao mesmo tempo às custas da «retribalização» do continente africano. O chamado «atraso» da África e o desenvolvimento do Brasil colonial (como aliás o de várias outras colônias americanas) são fenômenos indissoluvelmente associados, as duas faces da mesma moeda. A nossa dívida em relação à África é grande pois extraímos parte de sua substância. Penso que neste momento em que se tenta restituir um lugar às sociedades indígenas e reconhecer o seu direito a uma identidade própria, dando um novo significado ao velho mito das três raças, deveríamos também reavaliar o nosso modo de pensar o negro: o negro brasileiro não é apenas o descendente dos escravos; ele é antes descendente de africanos, e filho dos deuses. Reintegrariamos assim na História do Brasil a nossa herança africana, dela tirando glória e orgulho.

### Notas e referências

- (1) da Matta, Roberto: «Relativizando», Petrópolis, Vozes, 1981, p. 69
- (2) Lopes, Nei : «Bantos, malês e identidade negra», Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988, p. 68
- (3) Dunglas, Edouard: «Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey». Porto Novo, *Etudes Dahoméennes*, XIX, vol. I, 1957, p.105.
- (4) Cornevin, Robert: «La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours». Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1981, p. 240
- (5) Delaunay, Karine : «La Côte de l'Or vue par les européens aux XVII<sup>o</sup> et XVIII<sup>o</sup> siècles» Paris, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 115-116, XXIX, 3-4, 1989, pp. 447/455.
- (6) Mercier, Paul : «Connaissance de l'Afrique: civilisations du Bénin». Paris, Société Continentale d'Éditions Modernes Illustrées, 1966, p. 21.
- (7) Labouret, Henri, & Rivet, Paul: «Le royaume d'Arda ou d'Allada, son évangélisation au XVII<sup>o</sup> siècle». Paris, Institut d'Ethnologie, 1929, pp. 17/35
- (8) Dapper. In Labouret & Rivet, op. cit. pp.22/23
- (9) Labouret & Rivet op.cit . 29
- (10) Curtin, Philip D. «Epidemiology and the slave trade». Dakar, Congrès International des Africanistes, 2<sup>o</sup> Session, 1967 p. 203
- (11) R. Pe. Labat: «Le voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727». Porto Novo, *Etudes Dahoméennes*, vol. XV, 1956, p.76.
- (12) Ki-Zerbo, Joseph: «História da Africa». Portugal, Publicações Europa-América s/d p. 205
- (13) relato do Sieur de la Croix, citado em Ki-Zerbo, op. cit. p. 207
- (14) R.Pe. Labat, op. cit. vol. XVII, p.66
- (15) Mondjannagni, Alfred Conlan: «Campagnes et villes au sud de la République Populaire du Bénin». Paris, Mouton, 1977 pp. 282/289
- (16) Balandier, Georges: «Anthropo-logiques», Paris, PUF, 1974, p. 20
- (17) Herskovits, Melville: «Dahomey, an ancient West African kingdom» 1<sup>o</sup> ed., New York, J. Augustin, 1938, vol. II, p. 231
- (18) Meillassoux, Claude: «Anthropologie de l'esclavage». Paris, PUF, 1987, p. 45.
- (19) Klein, Herbert S.: «A escravidão africana». São Paulo, ed. Brasiliense, 1987, p. 23.
- (20) Ki-Zerbo, op. cit., p. 266.
- (21) Malheiro, Perdigão: «A escravidão no Brasil». Rio de Janeiro, 1867, 3<sup>o</sup> parte, p. 6
- (22) R. Pe. Labat, op. cit.: *Etudes Dahoméennes*, vol. XVI, 1956, p. 51
- (23) Mattoso, Kátia M. de Queirós: «Ser escravo no Brasil», São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982, p. 36 e p. 69
- (24) Klein, Herbert S. «A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil». *Estudos Econômicos*, maio/agosto 1987, pp.129/149.
- (25) Sobre este assunto, ver sobretudo Verger, Pierre: «Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos». São Paulo, Corrupio, 1987, e «Relations commerciales et culturelles entre le Brésil et le Golfe du Bénin», *Journal dela Sté. des Américanistes*, Vol 58, 1969, pp.31/56

- (26) Castro, Yeda Pessoa de: «Dimensão dos aportes africanos no Brasil». Salvador, *Afro-Asia* n° 16, 1995, p.30
- (27) Reis, João José: «Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos». Salvador, *Afro-Asia* n° 15, 1992, p. 101
- (28) Idem : «Rebelião escrava no Brasil». São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986, p. 169
- (29) Meillassoux, op. cit. p. 100
- (30) Reis, João José: «Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785». *Revista Brasileira de História*, n° 16, 1988, pp. 57/81
- (31) Reis, João José: «Rebelião escrava no Brasil». São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986, p. 189
- (32) Elbein dos Santos, Juana: «A percepção ideológica dos fenômenos religiosos». *Revista de Cultura Vozes*, n° 7, 1977, pp. 543/554
- (33) Prandi, Reginaldo: «Os candomblés de São Paulo», São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991, Anexo 1, pp.231/242
- (34) Biraben, Jean Noel «Essai sur l'évolution du nombre des hommes». *Population*, 34° année, n° 1, 1979 pp. 13/25
- (35) Coquery-Vidrovitch, Catherine: «Histoire démographique». Paris, L'Harmattan, 1985 pp. 33/49
- (36) Manning, Patrick: «Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640/1960», Cambridge, Cambridge University Press, 1982
- (37) Curtin, Ph. D.: «The Atlantic Slave Trade: a census». Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1969
- (38) Ki-Zerbo: « op. cit. p. 279
- (39) Lépine, Claude: «Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650/1800». Marília, tese, 1996, p.80
- (40) Diopp, L.M.: «Le sous-peuplement de l'Afrique Noire». *Bulletin de l'IFAN*, vol. 40, série B, n° 4, 1978 p. 846
- (41) Diopp, L.M.: op. cit., p. 787
- (42) Snelgrave, W. : «Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce
- (43) Wrigley, C.C. : «Population in African History». *Journal of African History*, 20, 1, 1979, pp. 127/131
- (44) Klein, Herbert: «A demografia do tráfico Atlântico de escravos para o Brasil», op. cit., p. 129



OS NOSSOS ANTEPASSADOS

ERAM DEUSES