TESE

CLASS.: 301.966
L596d
TOMBO: 642

SVE

CLAUDE LÉPINE

OS DOIS REIS DO DANXOME: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650 - 1800

T. 642

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
BIBLIOTECA
CAMPUS DE MARILIA

1410000642

MARILIA, 1996

301.966
L596d
Tese 642

CLAUDE LÉPINE

OS DOIS REIS DO DANXOME: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650 - 1800

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, Campus de Marília para concurso de livre - docência na disciplina "Teoria Antropológica" do Departamento de Sociologia e Antropologia.

MARILIA, 1996

RESUMO

A varíola, uma das piores doenças epidêmicas que a humanidade tenha conhecido, já devia ter se instalado no Sudão por volta do século IX ou X, trazida pela expansão árabe. Os povos Aja - provavelmente originários da região do Kwara - estabelecidos no Golfo do Benin, teriam tido contatos episódicos com essa doença já na passagem do primeiro para o segundo milênio.

No século XVII a sociedade Aja era organizada em linhagens patrilineares e patrilocais, e repousava numa economia de semi - subsistência. Era dirigida pelos velhos chefes de linhagens reunidos em Conselhos de aldeia: os "donos da terra". O mundo Aja havia desenvolvido um equilíbrio próprio, resultado do processo de adaptação dos grupos de imigrantes com as populações anteriores, e que se fundava no sistema conhecido como "dualista". Pequenos reinos formados pela coexistência de uma confederação de linhagens e de uma monarquia imposta pelos invasores, haviam se constituído na região do Golfo do Benin e configuravam uma comunidade no seio da qual o mais poderoso, o de Allada, exercia sua autoridade sobre os demais. O reino do Danxome ergueu-se no final do século XVII sobre a conquista deste universo.

A religião destas populações devia organizar-se no culto de duas entidades principais: uma divindade suprema identificada com a Terra - Mãe , e uma entidade representando o antepassado divinizado das primeiras comunidades, o qual viria a ser logo depois, Sakpata, o deus da varíola. Os outros grandes vodun também já eram conhecidos em toda a área, mas não passavam ainda de deuses particulares a certos grupos de descendência.

O equilíbrio da paisagem epidemiológica do mundo Aja foi rompido no século XVII pela irrupção da varíola. As epidemias, associadas às guerras e ao tráfico de escravos, desencadearam no século XVIII uma crise de mortalidade, e a população passou a declinar até aproximadamente 1920.

Em caso de epidemia uma série de medidas eram tomadas sob a orientação dos sacerdotes de Sakpata, as quais parecem indicar que os sekpetanon haviam percebido a natureza contagiosa do mal. Sendo os únicos especialistas autorizados a intervir, eles ganhavam a cada epidemia mais influência e poder. Eram temidos e representavam uma força considerável dentro do sistema de poder do reino do Danxome.

O sistema religioso explicava a doença como vingança dos deuses ou dos antepassados; a varíola foi naturalmente integrada a este sistema de representações como vingança dos antigos reis da terra representados coletivamente por Sakpata. Descontentes de toda espécie uniram-se em torno dos sacerdotes do Rei da Terra, ameaçando periodicamente a autoridade do governo de Abomey.

A varíola, uma das piores doenças epidêmicas que a humanidade tenha conhecido, já devia ter se instalado no Sudão por volta do século IX ou X, trazida pela expansão árabe. Os povos Aja - provavelmente originários da região do Kwara - estabelecidos no Golfo do Benin, teriam tido contatos episódicos com essa doença já na passagem do primeiro para o segundo milênio.

No século XVII a sociedade Aja era organizada em linhagens patrilineares e patrilocais, e repousava numa economia de semi - subsistência. Era dirigida pelos velhos chefes de linhagens reunidos em Conselhos de aldeia: os "donos da terra". O mundo Aja havia desenvolvido um equilíbrio próprio, resultado do processo de adaptação dos grupos de imigrantes com as populações anteriores, e que se fundava no sistema conhecido como "dualista". Pequenos reinos formados pela coexistência de uma confederação de linhagens e de uma monarquia imposta pelos invasores, haviam se constituído na região do Golfo do Benin e configuravam uma comunidade no seio da qual o mais poderoso, o de Allada, exercia sua autoridade sobre os demais. O reino do Danxome ergueu-se no final do século XVII sobre a conquista deste universo.

A religião destas populações devia centralizar-se no culto de duas entidades principais: uma divindade suprema identificada com a Terra - Mãe , e uma entidade representando o antepassado divinizado das primeiras comunidades, o qual viria a ser logo depois, Sakpata, o deus da varíola. Os outros grandes vodun também já eram conhecidos em toda a área, mas não passavam ainda de deuses particulares a certos grupos de descendência.

O equilíbrio da paisagem epidemiológica do mundo Aja foi rompido no século XVII pela irrupção da varíola. As epidemias, associadas às guerras e ao tráfico de escravos, desencadearam no século XVIII uma crise de mortalidade, e a população passou a declinar até aproximadamente 1920.

Em caso de epidemia uma série de medidas eram tomadas sob a orientação dos sacerdotes de Sakpata, as quais parecem indicar que os sakpatanon haviam percebido a natureza contagiosa do mal. Sendo os únicos especialistas autorizados a intervir, eles ganhavam a cada epidemia mais influência e poder. Eram temidos e representavam uma força considerável dentro do sistema de poder do reino do Danxome.

O sistema religioso explicava a doença como vingança dos deuses ou dos antepassados; a varíola foi naturalmente integrada a este sistema de representações como vingança dos antigos reis da terra representados coletivamente por Sakpata. Descontentes de toda espécie uniram-se em torno dos sacerdotes do Rei da Terra, ameaçando periodicamente a autoridade do governo de Abomey.

As forças antagônicas presentes na antigo reino do Danxome encarnaram-se, pois, em dois protagonistas:

- a personagem do rei do Danxome, descendente do filho da pantera Agassou;

- o vodun Sakpata, o Rei da Terra, venerado pela massa da população rural, símbolo dos antigos "donos da terra".

O enfrentamento dessas duas forças desenvolveu-se em quatro etapas:

1. no período de 1610 a 1685, que corresponde à construção do reino do Danxome, os primeiros reis arrancaram aos autóctones os territórios que constituíriam o núcleo inicial da nova nação;

2. a segunda etapa, que se estende de 1716 a 1740, é uma fase de expansão territorial. Mas a varíola devasta o país e a monarquia passa por grave crise de autoridade;

3. o reinado de Tegbessou, de 1740 a 1774, aparece como o da consolidação da monarquia, que coincide com uma fase de remissão da varíola;

4. no final do reinado de Kpengla (1774/1789) e no de Agonglo (1789/1797), a varíola volta com toda a violência. O poder dos colégios de sacerdotes de Sakpata cresce assustadoramente e o país parece estar à beira do abismo.

O trabalho permitiu chegar a algumas conclusões referentes:

1. à evolução dos sistemas políticos no Golfo do Benin no período considerado;

2. às metamorfoses porque passaram os deuses no decorrer das etapas da evolução política;

3. ao papel desempenhado pela varíola nestes processos.

Parece-nos que a varíola teve um papel não negligenciável na evolução do sistema político e religioso do antigo reino do Danxome. Instalada pela conquista e pela violência, a monarquia de Abomey foi levada à recorrer à força e à ostentação para impor sua autoridade. Envolveu-se no tráfico de escravos para obter armas e bens de prestígio. Mas com isto abriu um círculo infernal: o tráfico e as guerras de captura desencadearam uma série de epidemias de varíola que serviram de justificação, à insubordinação daqueles que não a reconheciam como legítima, provocando a necessidade de intensificar o tráfico e as guerras que traziam novas epidemias, etc. A varíola contribuiu assim, como elemento de todo um sistema de outros fatores, para o desenvolvimento de uma nova estrutura econômica sobreposta à economia de semi - subsistência, e de uma estrutura política centralizada que se sobrepôs a sociedade de linhagens.

A antiga divindade da Terra foi suplantada por seu equivalente yorùbá, Mawu (Iya Mowo) cujo significado evoluiu sob a influência da concepção muçulmana ou cristã de Deus.

Quanto ao Rei da Terra, o seu significado enriqueceu-se pela incorporação de algumas funções abandonadas por Mawu e por sua associação cada vez mais intensa com a varíola e com a vingança dos deuses e antepassados. Recebendo interpretações opostas por parte de segmentos antagônicos da sociedade, Sakpata tornou-se um vodun extremamente ambivalente.

La variole, une des pires maladies epidémiques que l' humanité ait connues, existait probablement déjà au Soudan vers le IX ou le X° siècle, où elle aurait été introduite par l' expansion arabe. Les peuples Aja, qui s' étaient établis dans la région du Golfe du Benin, mais qui seraient probablement venus de la région du K_wara, auraient eu des contacts épisodiques avec cette maladie depuis les alentours de l' an 1000.

La société Aja du XVII° siècle était organisée en lignages patrilinéaires et patrilocaux, et reposait sur une économie de semi - subsistance. Elle était gouvernée par les chefs des lignages: les " maîtres de la terre ", réunis en Conseils villageois. Ce monde Aja avait élaboré un type spécifique d' équilibre, résultat du processus d' adaptation des groupes d' immigrants Aja avec les populations antérieures, et qui avait conduit à l' instauration du système dit "dualiste" sous lequel coexistaient une confederation de lignages natifs et une monarchie imposée par les envahisseurs. Une multiplicité de petits royaumes s' étaient ainsi développés dans la région du Golfe du Bénin, constituant une communauté sur la quelle le plus puissant d' entre eux - celui d' Allada - exerçait son autorité. Le royaume du Danxome naquit à la fin du XVII° siècle de la conquête de cet univers.

La religion de ces populations devait se fonder essentielle ment sur le culte de deux divinités principales: une divinité suprême à la Terre - Mère et une divinité représentant l' ancêtre divinisé das premières communautés. C' est cette dernière qui devait devenir Sakpata, le dieu de la variole. Les autres grands vodun étaient déjà connus dans toute la région, mais ils n' étaient encore que les dieux particuliers de certains groupes de descendance.

L' équilibre du paysage épidémiologique de la société Aja du XVII° siècle fut brusquement rompu par l' irruption de la variole. Les épidémies, associées aux guerres et au trafic d' esclaves, déclenchèrent au XVIII° siècle une crise de mortalité, et la population commença à decliner jusque vers 1920.

En cas d' épidémie une série de mesures étaient prises sous l' orientation des prêtres de Sakpata et semblent indiquer qu' ils avaient observé la nature transmissible de cette maladie. Etant les seuls spécialistes autorisés à intervenir, l' influence qu' ils exerçaient croissait avec les épidémies. Ils étaient craints de tous et représentaient une force considérable au sein du système de forces au royaume du Danxome.

Le système religieux expliquait la maladie en termes de vengeance des dieux ou des ancêtres; la variole fut naturellement intégrée à ce système de représentations et attribuée à la vengeance des anciens " maîtres de la terre " représentés collectivement par Sakpata. Tous les adversaires de la monarchie s' unirent autour des prêtres de Sakpata, menaçant périodiquement l' autorité du gouvernement d' Abomey.

Les forces antagonistes présentes au sein de la société danxoméenne s' incarnèrent ainsi sous les traits de deux personnages:

- le roi du Danxome, descendant du fils de la panthère Agassou

- le vodun Sakpata, Roi de la Terre, vénéré par la masse de la population rurale, symbole des anciens " maître de la terre ".

L' affrontement de ces deux forces se développa en quatre étapes:

1. durant la période de 1610 à 1685 qui correspond à la phase de construction du jeune royaume du Danxome, les premiers rois arrachent aux autochtones les territoires qui devaient constituer le noyau initial de royaume;

2. la phase suivante, qui étend de 1716 à 1740 est une phase d' expansion territoriale. Mais la variole dévaste le pays et la monarchie passe par une grave crise d' autorité;

3. le règne de Tegbessou, de 1740 à 1774, apparaît comme une époque de consolidation de la monarchie, qui coincide avec une phase de rémission de la variole.

4. vers la fin du règne de Kpengla (1774-1789) et sous celui d' Agonglo (1789 - 1797), la variole revient avec plus de violence que jamais. Le pouvoir des collèges de prêtres de Sakpata s' accroît de manière inquiétante et le pays semble se trouver au bord de la catastrophe.

Le travail nous a permis de tirer quelques conclusions qui concernent:

1. l' évolution des systèmes politiques au Golfe du Bénin durant la période considérée;

2. les métamorphoses subies par les dieux au cours des étapes de cette évolution politique;

3. le rôle de la variole dans ce processus.

Il nous semble que la variole a joué un rôle non négligeable dans l' évolution du système politique et religieux de l' ancien royaume du Danxome. Installée par la conquête et par la force, la monarchie d' Abomey s'est vue dans la contigence de recourir à la force et à l' ostentation pour imposer son autorité. Elle s' engagea dans le trafic d' esclaves afin d'obtenir des armes et des biens prestigieux. Mais elle ouvrait ainsi un cycle infernal: le trafic et les guerres de capture déclenchèrent une série d' épidémies de variole qui furent utilisées comme justification à l' insubordination de ceux qui ne la reconnaissaient pas comme légitime, provoquant la nécessité d' intensifier le trafic et les guerres de capture, avec de nouvelles épidémies, etc. La variole, comme élément de tout un système d' autres facteurs, a donc contribué au développement d'une nouvelle structure économique superposée à l' économie de semi -

subsistance, et d' une structure politique centralisée qui se superposa à la société de lignages.

L' ancienne divinité de la Terre fut supplantée par son équivalent yorùbá, Mawu (Iya Mowo) dont la significations évolua sous l'influence de la conception musulmane, ou chrétienne, de Dieu.

Quant au Roi de la Terre, sa signification s' enrichit avec l' incorporation de quelques fonctions abandonnées par Mawu, et par son association de plus en plus étroite avec la variole et avec l' idée de vengeance des dieux et des ancêtres. Recevant des interpretations opposées de la part des segments antagonistes de la société danxoméenne, Sakpata devint un vodun exceptionnellement ambivalent.

ABSTRACT

Smallpox, one of the worst epidemic diseases that mankind had known, should be settled in Sudan at about the 9th or the 10th century, brought through the Arabic expansion. The Aja people - probably natives from Kwarã region - established in Benin Gulf, had been in epsisodic contacts with this disease right in the passing through the first to the second millennium.

In the 17th century the Aja society was organized in patrilineal and patriarchal place lineages, and it ramained in a semi-subsistence economy. It was directed by the lineages' old leaders grouping in the village's councils: the "soil's owners". The Aja world had developed an own equilibrium resulted from the adaptation process of the immigrants' groups with the previous population, which was based on a system known as "dualistic". Small kingdoms formed by the coexistence of a lineages' confederation and a monarchy imposed by the invaders, had constituted in Benin Gulf region and formed a community which in the midst of it, was the most powerfull, the Allada one, exerted its authority on the others. At the end of the 17th century, the Danxome's kingdom raised over this Universe Conquest.

Those population's religion should be centralized on the cult of those main entities: a supreme divinity identified as the Motherland, and an entity representing the divining ancestor of the first communities, which afterwards would become Sakpata, the smallpox god. The other big voodoos had already been known all around the area, but they were not particular gods for certain groups of descendants yet.

The equilibrium of the epidemic's scenery of the Aja world was broken in the 17th century by the irruption of the smallpox. The epidemics, associated to the wars and the slaves' traffic, unchained in the 18th century a mortality crisis, and

the population started to decline until at about 1920.

In case of an epidemic, series of arrangements were taken by the direction of the priests of Sakpata, which seem to indicate that the sakpantanon had noticed the evil's contagious nature. Being the unique specialists authorized to intervene, they won more feared, and represented a considerable force in the power system of Danxome's kingdom.

The religious system explained the disease as the vengeance of the ancestors; the smallpox was naturely integrated to this system of representations as the vengeance of the ancient land's kings represented by Sakpata. Disconteted people of all kinds united around the priests in a coletive form the Earth's King, threatening periodically the government's authority of Aboney.

The antagonistic forces which were present in the ancient kingdom of Danxome incarnated, then, in two protagonists:

- the king's character of Danxome, the son's descendent of Agassu panther;

- the Sakpata voodoo, the Earth's king, venerated by the mass of rural people, symbol of the ancient "land's owners".

The confrontation of those two forces developed in four stages:

1. The period from 1610 to 1685, which correspond to the construction of the Danxome kingdom, the first kings pulled out the autochthonous of the territories which would constitute the origninal nucleus of the new nation;

2. The second stage, which extends from 1716 to 1740, is a stage of a territorial expansion. But the smallpox devastates the country and the monarchy faces a serious crisis of authority;

3. The Tegbessu's reign, from 1740 to 1774, appears as the monarchy's consolidation, which coincides to a stage of the smallpox's remission;

4. At the end of Kpengla's reign (1774/1789) and Agonglo's reign (1789/1797) the smallpox comes back with total violence. The power of priests' colleges of Sakpata grows astonishingly and the country seems to be on the brink of disaster.

The job permited to achieve some conclusions about:

1. The politic system's evolution in Benin Gulf in the considerated period;

2. The metamorphosis which passed the gods in the course of the politic evolution's stages;

3. the role played by the smallpox in these processes.

It seems to us that the smallpox had played not a negligenciable rule in the evolution of the politic and religious system of Danxome's ancient kingdom. Settled by the conquest and violence, the Abomey's monarchy was induced to make use of the force and ostentation to impose its authority. It was involved in the slaves' traffic to obtain guns and good prestige. But an infernal circle was opened with it: the traffic and the capture wars unchained an epidemic series of smallpox which served as a justification to the insubordination of those who wouldn't recognise it as legitim, causing the necessity to intensify the traffic and the wars which brought new epidemics, etc. So, the smallpox contributed as an element of a whole system of other factors, for the development of a new economic structure superposed to the semi-subsistence economy, and of a politic structure centralized that superposed the lineages' society.

The ancient Earth's divinity was supplented by its equivalent yorubá, Mawu (Iya Mowo) which the meaning evolved under the influence of the Mussulman or Christian conception of God.

As for the King of Earth, his meaning became rich with the incorporation of

some functions abandoned by Mawu and his association more and more intense with the smallpox and with the gods and ancients' vengeance. Receiving opposite interpretations by parts of an antagonic segments of the society, Sakpata became an extremely ambivalent voodoo.

AGRADECIMENTOS

À Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília, onde encontrei as condições de realizar meu trabalho e aos colegas, professores e funcionários que sempre estiveram dispostos a me auxiliar em que fosse preciso; em especial ao companheiros de trabalho do Departamento de Sociologia e Antropologia;

à Fundação para o Desenvolvimento da UNESP, FUNDUNESP, que me propiciou os meios de realizar na França a pesquisa documental;

à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, que me proporcionou em 1983 a possibilidade de cumprir um estágio junto ao Laboratoire d' Ethnobotanique et d' Ethnomédecine do CNRS e junto ao Laboratoire de Sociologie et de Géographie Africaines, em Paris, contribuindo de modo decisivo para a minha formação;

às bibliotecárias tão prestativas e carinhosas da Société des Sciences d' Outre - Mer, da Maison des Sciences de l' Homme, da Société de Pathologie Exotique, do Musée de l' Homme, em Paris;

às amigas, Liana Trindade, Silvia Carvalho, Ethel Kosminski, pela atenção e pelas discussões que contribuiram para o desenvolvimento do projeto;

RÉSUMÉ

AGRADECIMENTOS

À Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília, onde encontrei as condições de realizar meu trabalho e aos colegas, professores e funcionários que sempre estiveram dispostos a me auxiliar em que fosse preciso; em especial ao companheiros de trabalho do Departamento de Sociologia e Antropologia;

à Fundação para o Desenvolvimento da UNESP, FUNDUNESP, que me propiciou os meios de realizar na França a pesquisa documental;

à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, que me proporcionou em 1983 a possibilidade de cumprir um estágio junto ao Laboratoire d' Ethnobotanique et d' Ethnomédecine do CNRS e junto ao Laboratoire de Sociologie et de Géographie Africaines, em Paris, contribuindo de modo decisivo para a minha formação;

às bibliotecárias tão prestativas e carinhosas da Société des Sciences d' Outre - Mer, da Maison des Sciences de l' Homme, da Société de Pathologie Exotique, do Musée de l' Homme, em Paris;

às amigas, Liana Trindade, Sílvia Carvalho, Ethel Kosminski, pela atenção e pelas discussões que contribuíram para o desenvolvimento do projeto;

NOTAS SOBRE A ORTOGRAFIA E A TRANSCRIÇÃO FONÉTICA DE NOMES GEOGRÁFICOS E DE ETNIAS, E DE TERMOS DAS LÍNGUAS AFRICANAS

Encontramos nos documentos e autores utilizados, as mais diversas maneiras de transcrever os nomes geográficos e os nomes de etnias. Procuramos seguir a ortografia em uso atualmente na república do Benin (francofone) e na Nigéria (anglofone).

Dentro deste espírito, adotamos o nome de Danxome para designar o antigo reino, nome preferido pelos africanos ao de Daomé, que evoca a época da colonização francesa.

Quanto à questão da transcrição fonética de termos do fongbe, reina aqui também a maior anarquia apesar da existência de um alfabeto fonético internacional, recomendado pelos lingüistas. Com efeito, existem nessa língua numerosos sons desconhecidos nas línguas européias onde não há sinais para eles. Torna-se assim necessário acrescentar uma multiplicidade de sinais ao alfabeto comum para transcrevê-los, prática que só é observada em trabalhos de linguística. Fora desta área, cada autor procura simplificar o sistema de transcrição e adaptá-lo à língua em que escreve.

Diante destas dificuldades, resolvemos adotar, para os termos das línguas nativas, o mesmo critério que para os termos geográficos, isto é adotar a ortografia da maioria dos autores africanos atuais.

Anexamos no final do trabalho um índice de nomes geográficos, de nomes de personagens históricos e míticos e de termos comuns das línguas fongbe e yoruba, mencionando a transcrição fonética e as diversas grafias encontradas na literatura consultada.

Nas citações, respeitamos a ortografia escolhida pelo autor.

Para a transcrição fonética de termos do fongbe procuramos seguir os critérios adotados pelo Colóquio Científico Aja - Ewe de 1977, e recomendados pela Universidade Nacional do Benin.

c pronuncia-se tch
g pronuncia-se gh (como em "guerra")
h é aspirado; pronuncia-se quase como q
j pronuncia-se dj
s pronuncia-se ch
x pronuncia-se aproximadamente como q
w pronuncia-se u

ɛ pronuncia-se é
e pronuncia-se ê
ɔ pronuncia-se ó
o pronuncia-se ô

As demais letras do alfabeto têm aproximadamente o mesmo valor que em português.

Os acentos indicam as tonalidades:

á tonalidade alta
a tonalidade média
à tonalidade baixa

Para simplificar, suprimimos os sinais indicando as tonalidades intermediárias e aqueles indicando a nasalização.

No caso da língua yorùbá, não há tantas variações na transcrição fonética e na ortografia. Baseamo-nos na ortografia de Abraham (Dictionary of Modern Yorùbá, Londres, 1973), com algumas simplificações:

ẹ vogal aberta
e vogal fechada
ọ vogal aberta
o vogal fechada
g som duro (gh)
gb explosiva
j pronuncia-se dj
h é aspirado
p explosiva, pronunciando-se kp
s pronuncia-se ch
y pronuncia-se i
w pronuncia-se u

As demais letras do alfabeto têm aproximadamente o mesmo valor que em português.

Os acentos indicam as tonalidades e possuem o mesmo valor que para o fongbe.

ÍNDICE

I. As origens

1.1 A Varíola..... p. 1
1.2 Os Aja..... p. 5
1.3 Sakpata..... p.18

II. O mundo Aja no século XVII

2.1 A Sociedade..... p.22
2.2 Deuses e ancestrais..... p.37
2.3 O homem..... p.55
2.4 A crise política do século XVII..... p.59

III. As epidemias de varíola

3.1 A paisagem epidemiológica..... p.66
3.2 A crise de mortalidade..... p.77
3.3 A varíola como categoria cultural..... p.88

IV. Os dois reis do Daomé

4.1 O Agassouvi..... p.101
4.2 Sakpata..... p.126
4.3 A guerra..... p.136

V. Conclusão..... p.154

VI. Bibliografia.....

INTRODUÇÃO

A doença é um dos primeiros dados da experiência humana. Ela lembra ao homem que toda existência é precária, que a vida é um desafio provisório à morte, que o nosso corpo só se mantém ao preço de uma luta incessante contra as forças que tendem a destruí-lo (1). A doença parece ter sido uma preocupação de todas as sociedades, e as representações da doença fazem parte integrante da maioria dos sistemas religiosos. "Pela extensão e universalidade dos desastres que ela provoca, a doença, orgânica ou mental, está no âmago das preocupações mágico-religiosas das religiões arcáicas".(2)

E. M'Bokolo, num artigo rico de sugestões (3), lamenta o fato da doença, apesar de suas evidentes relações com os contatos exteriores, com as trocas comerciais, com o sub-povoamento, ter suscitado até agora pouco interesse por parte dos historiadores da África. As epidemias, em particular, além de suas repercussões sobre a demografia e a economia "são freqüentemente acompanhadas pela subversão, provisória ou definitiva, das autoridades estabelecidas ..."

Entretanto, nem sempre é o caso: "a questão que se coloca - continua o autor - é saber porque as epidemias levaram a um questionamento da autoridade política em certos lugares, e porque isto não ocorreu nos Estados da África Ocidental e do Sudão Central".

Uma das piores doenças contagiosas que a humanidade conheceu, felizmente hoje erradicada: a varíola, pode ser tomada como exemplo. "No reino do Congo, no início do século XVIII, várias epidemias de varíola acompanhadas de outras catástrofes provocaram um movimento geral de rebelião contra o rei e o aparecimento de um movimento messiânico ..." (4)

" A resposta talvez esteja na concepção do poder político e em particular das representações da doença nesta concepção. Por exemplo, a varíola no Daomé, estava perfeitamente integrada nas concepções religiosas e cosmológicas; ela era o instrumento de regulação e de vingança de Sapata. Toda tentativa para curar ou evitar a varíola acarretava a vingança imediata na forma do raio de Hevioso".

Na África Ocidental o rei é geralmente considerado responsável pela prosperidade do país; epidemias, secas, inundações e outras catástrofes coletivas significam que o rei não teve força suficiente para impedi-las. Dapper já escrevia em 1686 que "quando as coisas não vão como eles querem, a

(1) Sendrail, Marcel: " Histoire culturelle de la maladie ", Paris; Privat, 1980 p.2

(2) Heusch, Luc de: " La folie des dieux et la raison des hommes ". In " Porquel l' épouser ? " Paris, Gallimard, 1971, p. 248

(3) M'Bokolo, E.: " Histoire des maladies, histoire et maladie: L' Afrique ". In Augé et Herzlich " Le sens du mal ", Paris; Ed. des Archives Contemporaines, 1984, pp. 180/194.

(4) idem, ibidem p. 183/184

A doença é um dos primeiros dados da experiência humana. Ela lembra ao homem que toda existência é precária, que a vida é um desafio provisório à morte, que o nosso corpo só se mantém ao preço de uma luta incessante contra as forças que tendem a destruí-lo (1). A doença parece ter sido uma preocupação de todas as sociedades, e as representações da doença fazem parte integrante da maioria dos sistemas religiosos. "Pela extensão e universalidade dos desastres que ela provoca, a doença, orgânica ou mental, está no âmago das preocupações mágico-religiosas das religiões arcáicas".(2)

E. M.'Bokolo, num artigo rico de sugestões (3), lamenta o fato da doença, apesar de suas evidentes relações com os contatos exteriores, com as trocas comerciais, com o sub-povoamento, ter suscitado até agora pouco interesse por parte dos historiadores da África. As epidemias, em particular, além de suas repercussões sobre a demografia e a economia "são freqüentemente acompanhadas pela subversão, provisória ou definitiva, das autoridades estabelecidas ... "

Entretanto, nem sempre é o caso: "a questão que se coloca - continua o autor - é saber porque as epidemias levaram a um questionamento da autoridade política em certos lugares, e porque isto não ocorreu nos Estados da África Ocidental e do Sudão Central".

Uma das piores doenças contagiosas que a humanidade conheceu, felizmente hoje erradicada, a varíola, pode ser tomada como exemplo. "No reino do Congo, no início do século XVIII, várias epidemias de varíola acompanhadas de outras catástrofes provocaram um movimento geral de rebelião contra o rei e o aparecimento de um movimento messiânico... " (4).

" A resposta talvez esteja na concepção do poder político e em particular das representações da doença nesta concepção. Por exemplo, a varíola no Daomé, estava perfeitamente integrada nas concepções religiosas e cosmológicas; ela era o instrumento de regulação e de vingança de Sapata. Toda tentativa para curar ou evitar a varíola acarretava a vingança imediata na forma do raio de Hevioso".

Na África Ocidental o rei é geralmente considerado responsável pela prosperidade do país; epidemias, secas, inundações e outras catástrofes coletivas significam que o rei não teve força suficiente para impedi-las: Dapper já escrevia em 1686 que "quando as coisas não vão como eles querem, a

---

(1) Sendrail, Marcel: " Histoire culturelle de la maladie ", Paris; Privat, 1980 p.2

(2) Heusch, Luc de: " La folie des dieux et la raison des hommes ". In " Porquoi l' épouser ? " Paris, Gallimard, 1971, p. 248

(3) M'Bokolo, E.: " Histoire des maladies, histoire et maladie: L' Afrique ". In Augé et Herzlich " Le sens du mal ", Paris; Ed. des Archives Contemporaines, 1984, pp. 155/186.

(4) idem, ibidem p. 183/184

culpa é fatalmente do rei". Se no Danxome a varíola era o instrumento de vingança de um vodun, Sakpata, não havia motivo para insurgir-se contra o rei. (5).

O reino do Danxome deixou-nos a imagem de uma nação bem organizada, governada por um rei absoluto que centralizava em suas mãos todos os poderes políticos, jurídicos e militares, e de um povo disciplinado e até "abjetamente submisso a seu rei" (6). De acordo com o ponto de vista tradicional o Danxome distinguia-se dos outros reinos africanos por seu caráter militarista, pelo nível excepcional de centralização de seu governo, pelo caráter despótico dos reis e pela frequência dos sacrifícios humanos realizados pela Corte de Abomey. Akinjogbin, em particular, num trabalho importante (7), aprofundou nos anos 60 esta visão do Danxome e concluiu que os reis do Danxome haviam realizado uma verdadeira revolução político - ideológica. Teriam rejeitado a ordem tradicional, o princípio da legitimidade fundada na ascendência e a dependência em relação a Allada que decorria deste princípio. Apropriaram-se de todas as terras do seu reino assim como das áreas conquistadas e instauraram um Estado fundado em bases territoriais. A organização social baseada nos laços do parentesco teria sido substituída por uma dependência direta dos súditos em relação ao rei. Cada cidadão passou a ser "propriedade" e "escravo" do rei.

Esta interpretação da história do Danxome parece-nos impregnada de etnocentrismo; projeta sobre a África conceitos forjados a partir da realidade sócio-política européia. De fato ela tem sido contestada. Foi repetidamente atacada, em particular por Robin Law (8), numa série de artigos em que sustenta pelo contrário que os reis do Danxome procuraram manter-se fiéis à ordem tradicional. Fuglestad (9) é da mesma opinião e critica Akinjogbin por ignorar a dimensão religiosa do homem africano, animista, do século XVIII. Coquery - Vidrovitch (10) pensa igualmente que o poder dos reis do Danxome era muito mais teórico do que efetivo e que a monarquia danxomeana, longe de ser uma monarquia absoluta, se fundava nos princípios tradicionais da reciprocidade e da redistribuição.

---

(5) Dapper, Olpert: " Description de l ' Afrique Occidentale ", Amsterdam, 1686. In M'Bokolo, op. cit., p. 184.

(6) Norris, Robert: " Memoirs of the reign of Bossa Ahadee, King of Dahomey " , 1789, 2ª ed., Londres: Frank Cass, 1968. In Law, Robin: " Ideologies of royal power: the dissolution and reconstruction of political authority on the Slave Coast ". África, 57 (3), 1987, p. 323.

(7) Akinjogbin, I . A .: " Dahomey and its neighbours" . Cambridge, Univ. Press, 1967.

(8) Law, Robin: " The fall of Allada: an ideological revolution? " J. Hist. Society of Nigéria, IV, 2, 1968 e V, 1, 1969. " Ideologies of royal power ..." op. cit. " My head belongs to the King". J. of African History, 30, 3, 1989.

(9) Fuglestad, Finn: " Quelques réflexions sur l' histoire et les institutions de l ' ancien royaume du Dahomey et ses voisins ". Bull . de l ' IFAN, 39, B, nº 3, 1977.

(10) Coquery-Vidrovitch, Catherine: " La fête des coutumes au Dahomey: un essai d'interpretation". Annales E. S. C., XIX, 4, 1964

Os cidadãos danxomeanos teriam sido realmente os escravos submissos de um rei absoluto? Existem indícios discordantes que nos fazem desconfiar desta versão.

Resolvemos portanto investigar a seguinte questão: quais teriam sido as repercussões das epidemias de varíola sobre a história e as instituições do reino do Danxome desde sua origem até fins do século XVIII?

Procuramos em primeiro lugar apreender a natureza do sistema social do Danxome no período considerado e reconstruir a concepção da sociedade e da monarquia, os valores, as representações do universo, da pessoa humana e da doença que esta sociedade produziu.

Por outro lado investigamos a ocorrência de epidemias de varíola naquele país africano no período de 1650 a 1800; analisamos as poucas informações que encontramos sobre este assunto; tentamos estabelecer na medida do possível uma cronologia, definir a área atingida, avaliar as possíveis consequências demográficas.

Em seguida procuramos montar uma seqüência cronológica dos principais eventos da história do Danxome, incluindo as epidemias que a tradição local e a história dos europeus registraram e reinterpretar a sucessão dos fatos do ponto de vista da própria população africana da época.

Resolvemos limitar a investigação ao período de 1650 a 1800 porque a partir do século XIX o tráfico de escravos foi sendo substituído pelo comércio de óleo de palma, e as guerras de captura pelo sistema escravagista praticado em plantações onde milhares de escravos trabalhavam as terras do rei sob a vigilância de funcionários do governo. Tratava-se portanto da emergência de um novo modo de produção, e a análise deste período constituiria outro trabalho.

O antigo reino do Danxome corresponde à região sul da atual República Popular do Benin, situada no Golfo do Benin, na África Ocidental. Constituiu-se na primeira metade do século XVII, fundado por um grupo de Aja que saíram de Allada e instalaram-se no planalto de Abomey. Lá encontraram uma sociedade de linhagens que vivia da agricultura em nível de auto-subsistência, dividida em minúsculos reinos governados por reis ou chefes da terra, que eram os descendentes dos fundadores das primeiras comunidades. A tradição diz que os imigrantes "compraram" dos chefes locais o lote de terra que foi o embrião do futuro reino do Danxome.

Mas, rapidamente, graças à sua superioridade numérica, os Aja conquistaram todas as terras da região, eliminaram os chefes locais e proclamaram-se "Reis da Terra". O novo reino do Danxome assim criado expandiu-se no século seguinte às custas de nações vizinhas, ricas e poderosas, que já praticavam o comércio e o tráfico de escravos com os europeus, holandeses, portugueses, franceses e ingleses. Os mais importantes desses reinos, os de Allada e de Ouidah, que haviam se desenvolvido na região litorânea e tinham acesso ao Atlântico, tinham se originado, também de migrações Aja, porém mais antigas.

O processo de acomodação dos invasores com as sociedades de linhagens autóctones havia resultado na superposição de dois sistemas sociais. Havia em primeiro lugar a antiga sociedade rural dirigida pelos velhos chefes tradicionais, e em segundo lugar, o palácio situado na cidade onde o rei, descendente dos invasores, controlava o comércio, cobrando taxas sobre as mercadorias que passavam pelo mercado. Mas, além desta fonte extra de recursos, o clã real dispunha, como qualquer outro grupo de descendência, de terras que garantiam sua sobrevivência. Do ponto de vista político estes dois sistemas articulavam-se dentro de um modelo muito difundido na África Ocidental, que foi chamado de sistema dualista. O modelo dualista apresenta uma série de variantes, mas simplificando muito podemos dizer que estes reinos eram governados por um Conselho constituído pelos antigos chefes locais, e presidido pelo representante da dinastia desalojada. Muitas vezes o descendente do antigo rei conservava apenas uma função sacerdotal, mas seu poder era considerável. O rei era mantido sob rigoroso controle, proibido de sair do palácio e de manter contato direto com o povo.

O reino do Danxome ergueu-se no século XVIII sobre a incorporação deste universo. Os reis locais foram eliminados e substituídos por funcionários ou governadores designados pelo rei do Danxome; a família real do Danxome substituiu as dinastias anteriores; desenvolveu-se um intenso tráfico de escravos que era capturados em territórios vizinhos mediante guerras periódicas. Mas o crescimento do comércio externo e da autoridade da monarquia não alteraram a estrutura da sociedade rural de linhagens. A antiga concepção de monarquia continuou prevalecendo, o rei sendo visto como um "pai", chefe da linhagem mais antiga do país; o critério da legitimidade continuou sendo o da ascendência.

E os valores cultivados por esta sociedade continuaram sendo aqueles produzidos pela sociedade de linhagens: sacralização da Terra, valorização da idade, veneração dos ancestrais.

Quanto à varíola, ela parece ocupar um lugar a parte na história de muitos povos. Com efeito as divindades da varíola são encontradas em diversas partes do mundo como a China, a Índia, a África, o que leva a supor que as epidemias de varíola assustaram a humanidade mais do que qualquer outra doença. A varíola está estreitamente associada à história do Danxome; já está presente na fase de constituição do reino, na primeira metade do século XVII. No estado atual da pesquisa, as mais violentas epidemias parecem ter ocorrido no período de 1680 a 1690 aproximadamente, quando, associadas a uma seca prolongada, arrasaram toda uma região; no período de 1710 a 1740 em que sua presença parece constante, voltando depois de 1790. A varíola, sem dúvida, contribuiu para enfraquecer e empobrecer o Danxome; eliminou adultos produtivos e numerosas crianças, neutralizou o crescimento demográfico. Parece inseparável do tráfico de escravos e das guerras de captura, portanto do desenvolvimento da monarquia de Abomey.

Mas os efeitos da doença epidêmica não se limitam a suas consequências demográficas e econômicas. Procuramos integrar as perspectivas que a Antropologia Médica chama de "etic" e de "emic", levando também e sobretudo

em consideração o significado que ela devia ter para a população da época (11).

Sabemos que na área cultural aja - yoruba da África Ocidental a varíola é atribuída a um castigo aplicado por uma divindade que recebe nomes diferentes segundo o lugar: Ṣọpọnna, Obaluàiyé no leste, Buruku, Sakpata, Omolu, etc. No oeste, Sakpata teria sido introduzido no Danxome no início do século XVIII pelo rei Agaja que o mandou trazer depois de uma epidemia, na esperança de amansá-lo com oferendas, e de afastar a doença do país.

Em realidade este vodun já era conhecido havia muito tempo em toda a região aja, sob nomes diversos. Sakpata, como a maioria dos vodun, é o antepassado divinizado de um grupo de descendência; é chamado "Rei da Terra" o que significa que ele representa os antepassados que fundaram as primeiras comunidades da região. No caso específico de Sakpata Agbossou que foi instalado em Abomey por Agaja, trata -se do protetor ancestral de um grupo de descendência de origem yorùbá procedente da região de Badagry (12).

A origem do Deus da varíola levanta algumas dúvidas. Suas variantes teriam aparecido paralelamente em populações distintas e dispersas na região, mas que tinham o mesmo passado cultural e teriam reagido da mesma maneira divinizando a varíola quando ela apareceu? Verger (13) propõe, sem decidir duas hipóteses diferentes: tratar-se-ia de uma mesma divindade que os Aja levaram em suas migrações do leste para o oeste, e depois do oeste para o leste e que mudou de nome no caminho? Ou seriam duas entidades, uma vindo do leste (Ṣọpọnna) e outra do oeste (Buruku) que acabaram sincretizando nos pontos de encontro? Tentamos dar alguns passos na elucidação desta intrincada questão e pareceu-nos tratar-se de duas divindades complementares, elementos de um sistema religioso associados à antiga sociedade de linhagens: um deus Criador, identificado com a Terra - Mãe, e uma divindade representando os ancestrais dos primeiros grupos humanos.

Ao contrário do que supõe M' Bokolo existem nas tradições transmitidas por Le Hérissé, Maupoil, Herskovits, (14) no testemunho dos europeus que

(11) Fabrega introduziu na Antropologia Médica a distinção entre as abordagens " etic" da doença, como categoria biológica, e as abordagens " emic " que analisam o campo semântico e consideram a doença como categoria cultural. (Fabrega, " Medical Anthropology". In Siegel Ed. Biennal Review of Anthropology , Stanford, Stanford University Press, 1972).

(12) Verger, Pierre: " Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l ' ancienne Côte des Esclaves en Afrique " . Dakar, IFAN, 1957 Memoires de l ' IFAN n° 51 p. 240.

(13) Id. idem, p. 248.

(14) Le Hérissé: " L ' Ancien royaume du Dahomey " Paris, 1911; Maupoil, Bernard: " La géomancie à l ' ancienne Côte des Esclaves " , Paris, Institut d ' Ethnologie, 1961; Herskovits, Melville: " Dahomey, an ancient West African Kingdom " , N.Y., J. Augustin, 1938. 2ª ed. , Northwestern University Press Evanston, 1967.

conheceram o Danxome do século XVIII, indícios de que os reis do Danxome encontraram uma forte oposição por parte dos sacerdotes de Sakpata os quais lideraram movimentos populares de rebelião, tanto que os reis foram obrigados várias vezes a expulsá-los do país. Para reencontrar os motivos desta oposição, as possíveis estratégias de que se valiam os sakpatanon, e as consequências de sua insubordinação, só havia um caminho: tentar reconstruir o significado de Sakpata e da varíola no mundo aja de fins do século XVII e no século XVIII.

Sabemos que a doença desempenha importantes funções de controle social nas sociedades que não dispõem de instituições jurídicas e políticas especializadas. Assim é que, na antiga sociedade de linhagens do mundo aja e até mais tarde no Danxome, os vodun e os tohwiyo castigavam aqueles que transgrediam as leis do clã enviando-lhes doenças. A doença constituía uma sanção da conduta social dos indivíduos; ela era colocada a serviço da preservação da ordem instituída. No caso da doença epidêmica, porém, esta função parece inverter-se. A epidemia representa uma condenação da ordem social; ela é uma força de subversão, de destruição da ordem estabelecida, e até uma ameaça de extinção do corpo social. A epidemia, ao invés de contribuir para a reprodução da ordem social, a destrói.

A perspectiva que adotamos, propriamente antropológica, permitiu perceber que Sakpata, que simbolizava os antepassados dos antigos chefes da terra, passou a representar a ordem tradicional e a posição de todos os chefes da sociedade de linhagens que se sentiam prejudicados pela política centralizadora dos reis do Danxome. Sakpata correspondia às necessidades de representação simbólica da sociedade de linhagens. O Danxome era uma sociedade dividida. As epidemias de varíola foram interpretadas como sinal da condenação pelos deuses e pelos antepassados, de uma dinastia de usurpadores, de um governo que tinha excluído os chefes legítimos e ofendido suas divindades.

Finalmente, procuramos compreender a sucessão dos principais eventos da história do Danxome do período de 1650 a 1800 à luz da concepção da monarquia e do poder, da legitimidade, da doença e da varíola em particular, que aquela sociedade havia elaborado. A monarquia de Abomey, que a população rural não aceitou como legítima, foi obrigada a impor-se cada vez mais pela força, pela ostentação e pela generosidade que dependia das guerras de captura de escravos e do tráfico.

O presente trabalho pertence à área de Antropologia Social ou Etnologia: é um estudo monográfico que focaliza uma sociedade duplamente outra, no tempo e no espaço, e procura analisar as relações entre as forças atuantes no seio do seu sistema de poder: de um lado as forças centralizadoras representadas pela monarquia de Abomey, e de outro as forças representando a tendência segmentária da sociedade de linhagens, lideradas pelos sacerdotes e chefes da terra. Tem por objetivo integrar a varíola, enquanto representação, a este sistema de forças. A varíola foi o instrumento ideológico utilizado pelos setores conservadores da sociedade para desestabilizar a autoridade da monarquia.
Utilizamos para caracterizar a sociedade danxomeana do período considerado o conceito de sociedade de linhagens. Esta sociedade repousa num sistema

econômico de semi-subsistência, termo que, com Mondjannagni (15) preferimos ao de auto-subsistência, considerando que havia no mundo rural um ativo comércio e um sistema de feiras onde podiam ser encontrados produtos vindos até de outras regiões da África. Nas sociedades de linhagens os mais jovens devem aos mais velhos parte do produto do seu trabalho, cujo excedente é utilizado para a reprodução da sociedade. Como Meillassoux (16) pensamos que não se pode dizer que a sociedade de linhagens seja uma sociedade de classes, já que os mais jovens, com o tempo, terão acesso à posição dos mais velhos. Por outro lado, preferimos não falar em classes sociais no caso das categorias de idade, porque elas se recrutam não pelo critério do trabalho, mas por critérios tirados do parentesco e da ordem genealógica; trata-se das relações entre a geração dos pais e a dos filhos. Fica assim preservado o sentido restrito e mais rigoroso do conceito de classe. Entretanto a sociedade de linhagens é uma sociedade fortemente hierarquizada, e que encerra desigualdade e tensões.

A esta organização básica superpõe-se outra: a do comércio internacional e do tráfico de escravos que estão nas mãos do rei. A maioria dos autores que analisam as sociedades da África Ocidental enfatizam, com algumas variantes quanto à interpretação, esta dupla natureza. Assim é que Meillassoux por exemplo fala da superposição do setor doméstico e do setor escravista (17). Preferimos, porém falar, como acabamos de dizer, em economia de semi-subsistência, já que o comércio entre aldeias, aldeias e cidades, e com outras nações africanas estava bem desenvolvido. O mundo das linhagens, portanto, não estava isolado. Por outro lado o sistema escravista só se desenvolveu no Danxome, como vimos, a partir do século XIX. No século XVIII os escravos eram utilizados principalmente para o serviço doméstico do palácio, em segundo lugar como bens de prestígio que o rei distribuía aos príncipes e dignitários do reino, para os sacrifícios humanos, e finalmente para algumas atividades de subsistência.

Quanto ao setor do grande comércio e do tráfico de escravos, ele é um elemento do vasto sistema que se desenvolveu numa escala planetária e do qual faziam parte, segundo Meillassoux: **1)** as sociedades onde eram capturados os escravos; **2)** as sociedades guerreiras que capturavam escravos; **3)** as sociedades que faziam o comércio de escravos; **4)** as sociedades que utilizavam os escravos. Este sistema constitui um modo de produção que o autor caracteriza por seu modo de reprodução, conceito que

---

(15) Mondjannagni, Alfred, Comlan: " Campagnes et villes au sud de la République Populaire du Bénin ". Paris: Mouton, 1977 p. 134

(16) Meillassoux, Claude: "Anthropologie de l'esclavage" Paris, PUF, 1987 " Pesquisa de um nível de determinação na sociedade cinegética", in Carvalho, E. Assis, " Antropologia Econômica " , São Paulo.

(17) Meillassoux , Claude: " Anthropologie de l 'esclavage " pp. 221/222

lhe parece mais operacional que o de modo de produção (18).

Os dois setores, o da semi-subsistência e do tráfico de escravos, são suscetíveis de funcionar de modo autônomo. Esta dicotomia está associada a outra, ao nível sócio-político, entre uma organização baseada em laços de parentesco, e outra fundada em bases territoriais.

O interesse da Antropologia pela doença é antigo; no início do século XX os antropólogos já estudavam a medicina primitiva, as representações da doença, sua relação com as representações do corpo, com as crenças religiosas e a organização social. Depois da 2ª guerra mundial desenvolveram-se disciplinas e sub-áreas como a Antropologia Médica, nos USA, a Etnomedicina na França.

A primeira abrange dois grandes domínios de pesquisa:

a) investigações ligadas à Medicina, à Antropologia Física e à Epidemiologia, e onde predomina a orientação biomédica. A principal tendência é representada pela Ecologia Humana. (Logan, Fabrega, Colson);

b) pesquisas ligadas à Etnologia tradicional ou à Etnografia clássica, e que situam a medicina na totalidade social e cultural do grupo (Leighton).

Quanto à segunda, ela se define como o estudo das diferentes soluções elaboradas pelas sociedades para controlar a seqüência do infortúnio. Ela está centrada na idéia de um corpus de representações e práticas, e participa de uma modalidade de conhecimento das formas de organização coletiva.

A maioria dos trabalhos que podem ser encaixados numa ou noutra dessas duas categorias adota uma abordagem funcionalista ou estruturalista, isto é sincrônica. A história das doenças, por sua vez, focaliza a doença propriamente dita e eventualmente seus efeitos sobre a demografia, a economia, os costumes, mas não a evolução de uma determinada sociedade em função de suas relações com uma doença particular, ou um conjunto de doenças. A disciplina que talvez mais se aproximaria desta temática seria a Demografia, uma das primeiras que se preocupou em estudar a incidência da doença nas sociedades africanas, com os trabalhos de Kuczynski, na década de 40.

Para pensar o fenômeno "varíola" utilizamos conceitos emprestados da Antropologia Médica, em particular os de "disease" e de "illness", que devemos a Fabrega (19) e que permitem distinguir níveis diferentes da realidade, confundidos, na língua portuguesa, num único vocábulo: o de "doença" . Assim é que abordamos o fenômeno "varíola" de dois pontos de vista distintos mas interligados. No primeiro deles a doença aparece como um fenômeno biológico exterior à sociedade, possuindo seu desenvolvimento próprio, mas suscetível

---

(18) Idem, ibidem, p.313

(19) Fabrega Jr. , op. cit.

de produzir efeitos ao nível da demografia e da economia (20). Num segundo momento a doença é analisada enquanto representação coletiva, isto é como um fenômeno mental e como elemento de um sistema simbólico.

Por outro lado o sistema das representações da doença está associado a outros sistemas: o das práticas rituais e o das instituições religiosas. As representações da varíola são inseparáveis do culto de Sakpata e envolvem inclusive, em certas circunstâncias, o de outros vodun, como Hevioso por exemplo. Ora, a instituição religiosa, no caso, os colégios de sacerdotes de Sakpata, é por sua vez elemento de outro sistema: o da organização sócio - política do Danxome.

Quanto à nossa concepção de história, como desdobramento de uma estrutura, ela se encontra perfeitamente ilustrada e explicitada por Sahlins em "Ilhas de História" (21), onde o autor desenvolve sugestões de Lévi - Strauss e de Duméz̀il. Dentro desta perspectiva a história é vista como o desdobramento dinâmico das diversas permutações possíveis entre os elementos e as posições que constituem uma estrutura.

A percepção de objetos ou de eventos é reconhecimento, já dizia Boas. A consciência os classifica em categorias pré-existentes, organizadas numa estrutura. Ao receber um significado, ao ser desta forma incorporado à estrutura, aquilo que é contingente torna-se histórico. Ao agir, o homem mobiliza as categorias culturais, fazendo aparecer as relações pelas quais elas se articulam umas com as outras e a sua posição na estrutura. A diacronia é estrutural, e a estrutura é "processual" (22).

Alterações, entretanto, acabam sendo introduzidas na estrutura porque muitas categorias culturais sendo ambíguas, o indivíduo pode selecionar uma das conotações possíveis de um conceito em detrimento das outras, como por exemplo no caso das concepções referentes à monarquia e à legitimidade. Por outro lado a natureza às vezes entra em contradição com os sistemas simbólicos, o que desencadeia um processo de reinterpretação.

A estrutura do sistema político do Danxome consiste na articulação de um sistema segmentário de linhagens com o sistema centralizador representado pela monarquia, da organização de linhagens baseada nos laços do parentesco com uma organização centralizada com base territorial. A história do Danxome, portanto, consiste no desenvolvimento das relações entre estas duas estruturas antagônicas. Esta história recebeu impulso de eventos como o contato com os europeus, as epidemias, problemas demográficos... que foram incorporados a esse jogo de forças. As epidemias de varíola, em particular, enquanto representação e arma de Sakpata, alteraram a relação de forças, fragilizaram a monarquia, levando-a aos excessos da ostentação, da crueldade e do autoritarismo.

---

(20) M ' Bokolo, op.cit.,p.161

(21) Sahlins, Marshall: " Ilhas de História" , Rio, Zahar, 1990.

(22) Idem, ibidem, pp. 109/110

De tudo que precede, fica claro que a metodologia adotada consistiu:

a) em definir os grupos ou setores antagônicos, a sua concepção do mundo, seus valores, sua concepção da monarquia e da legitimidade do poder, seus interesses e objetivos;

b) em analisar os efeitos da varíola e integrar as representações correspondentes a esse sistema de categorias;

c) em estudar o jogo das relações entre os dois níveis da organização sócio - política, as estratégias utilizadas pelos grupos em presença, o uso que fizeram das representações da varíola, e as etapas do seu enfrentamento.

As Fontes:

Os dados que utilizamos pertencem a duas grandes áreas:

a) a área da saúde, e mais precisamente etiologia, sintomatologia da varíola, epidemiologia, história das doenças, medicina tropical, geografia médica. Estes dados foram coletados em documentos e arquivos da Société de Pathologie Exotique, na Biblioteca do Institut Pasteur, na Académie des Sciences d' Outre-Mer, na Académie de Médicine, em Paris. Também utilizamos amplamente trabalhos mais recentes de história da doença (Darmon, Biraben, Sournia).

b) a segunda categoria de dados pertence à área das Ciências Sociais:

Utilizamos:

- estudos recentes de demografia histórica (Coquery-Vidrovitch);
- estudos referentes ao tráfico de escravos e à escravidão (Verger, Meillassoux)
- obras clássicas de etnologia do Danxome (Le Hérissé, Maupoil, Herskovits)
- a história dos povos aja e do Danxome.

Esta última categoria de dados merece alguns comentários.

Com efeito o povo danxomeano se destaca, como observou Mercier (23), por sua propensão em referir os fatos a um quadro temporal fornecido pela sucessão dos reis, que proporciona uma escala de tempo, o "tempo dos reis", bastante próximo do nosso tempo histórico. É no Danxome que a tradição oral tem mais valor histórico. Os danxomeanos distinguem:

- heho: que são contos ou fábulas que comportam uma moral;

(23) Mercier, Paul: " Los Fon del Dahome ", in Forde, Darryl, " Mondos Africanos ", México, Fondo de Cultura Econômica.

- ajo: ou enigmas;
- gbe, ou alegorias, ilustrações de um discurso;
- finalmente, hwenoho: que é a história vivida. Nesses relatos os fatos estão sempre referidos ao reinado de determinado rei, a um evento conhecido, a uma estação do ano: portanto, são datados com exatidão.

A preservação e a transmissão do conhecimento da história está nas mãos de determinadas pessoas. Há em primeiro lugar a história oficial da Corte de Abomey confiada aos kpalingan, cronistas do rei encarregados de recitar a genealogia do rei e os fatos gloriosos de cada reinado. Mas os chefes das linhagens reais, as rainhas-mães e as irmãs dos reis ou suas representantes, os chefes de guerra, os chefes de corporações como a do huntoji (joalheiros do rei) ou os yemaje (costureiros do palácio) também conhecem certos aspectos da história do país.

Alguns dos cronistas da Corte conheciam detalhadamente o reinado de um único rei; outros conheciam a história geral da dinastia. Mas a principal função desta história era a de glorificar o rei do momento; se não for legítimo ela fabricará alguma forma de legitimidade; se for derrotado ou deposto, será suprimido da genealogia; os acontecimentos que prejudicam a imagem do rei serão transformados. Os fatos mais antigos foram assim alterados por sucessivas exagerações das façanhas dos antepassados e eles tendem a aproximar-se do mito (24).

Mas no caso do Danxome temos a sorte de dispor não só da tradição do reino de Abomey, mas também das tradições de reinos vizinhos e rivais: por exemplo a tradição do reino de Porto Novo recolhida por Akindele e Aguessy, a de Allada recolhida por Lombard, a de Kétu recolhida por Dunglas, Parrinder... A versão dos estrangeiros ou dos inimigos pode estar mais perto da verdade.

Diz um provérbio: "A história governa o Danxome". Por este motivo o rei Agaja teria convidado os velhos chefes de clãs do país para recolher suas diversas tradições, que seriam transpostas em versos e cantos fáceis de memorizar, pois no Danxome, dizia o rei, "todo homem deve conhecer suas origens".

Mas é preciso acrescentar que europeus e africanos tem uma concepção diferente da história. Os europeus cultivam uma história de certa forma geográfica: as sucessivas camadas de migrações que constituíram os povos europeus identificaram-se com um determinado território: Portugal, Grã Bretanha, etc. Para os africanos o objeto da história é o grupo humano, a tribo, independentemente do espaço geográfico onde ela esteja; a história migra com ele (25) .

(24) Mercier, Paul: " Connaissance de l' Afrique " : Civilisations du Benin ". Paris, Sté Continentale d' Editions Modernes Illustrées, 1962.

(25) Cornevin, Robert: " La République Populaire du Benin des origines dahoméennes à nos jours ". Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

Por outro lado existe sobre o Danxome numerosos relatos deixados por viajantes, comerciantes e traficantes de escravos, missionários, que deixaram valiosas informações já no século XVII. No século XVIII as viagens à África e as visitas à Corte de Abomey já eram freqüentes. Existe portanto uma rica documentação que permitiu elaborar um conhecimento razoável da sociedade aja daquela época e de sua história.

Entre as fontes mais antigas referentes à região do Golfo do Benin, citaremos a obra do holandês Pieter des Marees, (26) que data de 1605. Este relato foi traduzido para o inglês e para o francês por Artus de Dantzing, e posteriormente compilado e utilizado por vários autores, entre os quais Olpert Dapper, Villault de Bellefons (27) e indiretamente o Pe. Labat (28) que copia parcialmente o precedente. Mencionaremos também Guillaume Bosman (29), que viveu treze anos na Costa do Ouro em fins do século XVII, início do século XVIII, d' Elbée (30), Snelgrave (31) que esteve no Danxome sob o reinado de Agaja, assim como Norris (32) e Dalzel (33). Mais tarde, no século XIX, temos Burton (34) que descreve a vida da Corte de Abomey no início do século XX,

---

(26) Pieter das Marees: " Description et récit historial du riche royaume d 'Or de Guinea, aultrement nommé la coste de l'or, gisant en un certain endroict d 'Afrique, avec que leur foy, persuasions, commerce ou trocs, costumes, langaiges et situations du pais, villes, villages, cabanes maisonnettes et personnes comme aussi ses ports, hâvres et fleuves selon qu'iceulx ont été reconnus jusques à cette heure".

(27) Villault de Bellefons: " Voyage fait sur la côte de Guinée par le Sieur Villault de Bellefons en 1666 - 1667 publié à Londres en 1670 ", publicado por Thomas Astley.

(28) Pe. Labat: " Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée isles voisines et à Cayenne fait en 1725, 1726 et 1727. Paris, C. Osmont, 1730. Não tivemos um contato direto com as fontes mais antigas mencionadas acima, mas somente através das compilações do Pe. Labat e das citações feitas por Verger, P. em " Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil, et à l 'ancienne Côte des Esclaves en Afrique ". Dakar , Mémoires de l'IFAN n° 51, 1957.

(29) Bosman, Guillaume: " A new and accurate description of the Coast of Guinea". Londres, J. Knapton, 1705 (2ª ed.).

(30) d' Elbée: publicado como apêndice no livro de Clodoré " Relation de ce qui c'est passé dans les isles et terres fermes d'Amérique" , Paris, 1671, e pelo Pe. Labat.

(31) Snelgrave, Guillaume: " Nouvelles relations de quelques endroits de Guinée et du commerce d 'esclaves qu'on y fait ". Amsterdam, 1735, reed. Londres, Frank Cass, 1971.

(32) Norris, Robert: op. cit.

(33) Dalzel, Archibald: " The history of Dahomey " . Londres 1793. Reed. Frank Cass, 1967.

(34) Burton, Richard F. : " A mission to Gelele, king of Dahomey ", Londres, 1864.

Le Hérissé e Dunglas (35), administradores franceses que se aliaram a princesas danxomeanas netas do rei Glele, e puderam recolher antigas tradições.

O Danxome tem despertado desde cedo muito interesse e até admiração por parte dos europeus que o visitaram. Mas numa época mais recente, ainda foi objeto de estudos diversos por parte de antropólogos e historiadores. Mencionaremos apenas alguns dos trabalhos mais importantes ou renovadores, pois seria impossível citar todos.

Um dos estudos que mais suscitaram discussões foi o de Polanyi (36) que analisou seu sistema econômico onde ele distingue dois sistemas: o da economia de subsistência do mundo rural e o grande comércio internacional e do tráfico de escravos, inteiramente nas mãos de um rei despótico e de um punhado de cabeceres, restrito ao porto de Ouidah, isolado do resto do país. Haveria, segundo o autor, uma ruptura entre estes dois sistemas, sem relações um com o outro.

Akinjogbin (37) analisa a história política do reino de Danxome e conclui como vimos no início dessa introdução, que a dinastia de Abomey realizou uma verdadeira revolução político-ideológica que diferenciou o Danxome de seus vizinhos. No Danxome, o princípio tradicional da legitimidade pela ascendência foi abandonado e a autoridade política passou a basear-se na força; os reis do Danxome instauraram um Estado fundado em bases territoriais e não mais em laços de parentesco; substituíram as idéias de consenso e de reciprocidade pelo dever unilateral de obediência dos súditos; a cidadania passou a fundar - se numa relação direta entre o rei e os indivíduos, e não mais numa relação mediada pelos chefes de linhagens. Esta tese deu origem a uma série de discussões e de artigos sobre o tema (38).

---

(35) Dunglas, Edouard: " Contribuition à l' histoire du Moyen Dahomey ", Etudes Dahoméennes, XIX e XX, 1957 e 1958.

(36) Polanyi, K.: " Dahomey and the slave trade " . Seattle, University of Washington Press, 1966.

(37) Akinjogbin, I. A.,

1 . " Dahomey and its neighbours ", Cambridge Univ. Press, 1967

2. " The expansion of Oyo and the rise of Dahomey: 1600 - 1800 " . In Ajayi & Crowther: "History of West Africa " , I, Londres, Longmam Group ltd., 1971

(38) Law, Robin: " The fall of Allada: an ideological revolution? " J. Hist. of Nigeria, V, 1, 1969; IV, 2, 1968.

" Dahomey and the slave trade " J. African History, XXVII, 2 1986. 3) " Ideologies of royal power " Africa, 57, 3, 1987 4) " My head belongs to the king " J. of African History, 30, 3, 1989 Fuglestad, Finn: " Quelques reflexions sur l ' histoire et les institutions de l' ancien royaume de Dahomey et ses voisins Bull. de l ' IFAN, 39, B, n° 3, 1977.

A questão do tráfico de escravos entre o Brasil e o Golfo do Benin mereceu um trabalho extraordinariamente documentado de Verger (39). Meillassoux, embora não estudando precisamente o Danxome, analisa, dentro da linha de pensamento do neo-marxismo, a questão da escravidão e do tráfico de escravos (40). Coquery - Vidrovitch estuda os "Costumes", festa tradicional danxomeana e propõe a concepção de um modo de produção especificamente africano (41).

Augé, por sua vez, analisa a ideo-lógica das sociedades da África Ocidental, constituída segundo ele, de estruturas elementares que ordenam simultâneamente o discurso e a prática no seio de uma mesma sociedade, e permitem compreender a coerência existente entre as diversas ordens de representações: representações do universo, da sociedade, da pessoa humana (42).

Dispomos, portanto, de uma série de interpretações, de abordagens teóricas diferentes, e que focalizam diversos aspectos das instituições, da história e das formas de pensamento no Danxome. A utilização destas obras exigiu, na maioria das vezes, um duplo cuidado. Era necessário, em primeiro lugar, levar em conta os pressupostos teóricos e os objetivos dos autores, que orientaram a seleção e a interpretação das fontes; e em segundo lugar evitar a transposição direta para o século XVIII dos resultados de análises, na maioria das vezes baseadas em informações do século XIX.

Enfim, constatamos que nenhum estudioso se dispôs até hoje a investigar as repercussões que as epidemias de varíola poderiam ter tido no Danxome sobre a história política e sobre a evolução das instituições ou do sistema religioso.

No que diz respeito à ocorrência de epidemias de varíola no Danxome, tivemos que coletar referências à doença na região do Danxome em fontes européias da época considerada, e nas tradições orais transmitidas pela etnografia, as quais se referem às vezes a um passado mais remoto, mas não muito bem definido. Estas referências, infelizmente, são poucas, e muito imprecisas; dizem-nos por exemplo que "nos primeiros anos de minha permanência na Costa dos Escravos, a varíola levou milhares de pessoas", ou que "a varíola dizimou o exército do rei do Danxome". Geralmente não sabemos exatamente quando, nem onde. Além do mais estas referências são parciais. A tradição africana só menciona a varíola na medida em que afetou a monarquia: ela transmite o ponto de vista do palácio; faz menção da morte do rei, das rainhas,

---

(39) 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.

(40) Meillassoux: op. cit.

(41) Coquery - Vidrovitch, Catherine: " Recherches sur un mode de production africain" . La Pensée, 117, 1964.

" La fête des coutumes au Dahomey " Annales E. S. C. , XIX, 4, 1964.

(42) Augé, Marc: " Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort " , Paris Flammarion, 1977.

da derrota do exército doente mas nada diz sobre o resto da população. Quanto aos europeus, eles também só mencionam a varíola na medida em que prejudicava seus negócios, isto é a varíola nos navios, nos portos, a morte dos escravos ou das tripulações e além disto, os europeus só conheciam a costa, os portos e a capital, Abomey. Não conheciam o interior onde provavelmente o rei não os teria deixado penetrar.

Estas referências precisaram ser interpretadas à luz do que se sabe hoje do comportamento do vírus da varíola, do seu modo de transmissão e das características das epidemias de varíola em outras épocas - essencialmente o século XIX e em outras partes do mundo.

Conhecendo por exemplo a alta contagiosidade da varíola podemos, destas referências, tirar algumas conclusões:

- se a varíola é mencionada no porto de Ouidah, onde os escravos eram vendidos, é provável que ela tenha se espalhado ao longo dos caminhos percorridos pelo exército e os cativos;

- se nos é dito que a varíola atacou o exército danxomeano, é provável que havia uma epidemia na região onde tinha ido capturar escravos;

- se a tradição menciona que determinado rei morreu de varíola, é provável também que muita gente tenha contraído a doença no palácio;

- se uma epidemia de varíola eclodiu logo depois de uma invasão por tropas inimigas, é muito provável que foram elas que trouxeram a doença.

I. AS ORIGENS

1 . A VARÍOLA

A varíola foi dada como erradicada em outubro de 1977. O último doente foi um habitante de Merka, na Somália. Este fato constituiu uma vitória sem precedente, a humanidade via se enfim livre da pior das doenças epidêmicas (1). Tal sucesso foi o resultado da campanha iniciada em 1967 pela O.M.S., época em que a varíola ainda atingia anualmente de 10 a 15 milhões de pessoas, matando uns 2 milhões. Em 1984 a O.M.S. declarou que a vacinação não era mais necessária.

A origem da varíola foi objeto de muitas dúvidas e discussões. No século XVIII predominava a opinião segunda a qual teria sido introduzida na Europa pelos árabes por volta de 570. No século XIX o Dr. Fairu defendeu a idéia segundo a qual ela devia existir desde a mais remota antiguidade (2), apenas não se sabia identifica-la e distingui-la de outras doenças eruptivas. Esta última tese é atualmente a mais aceita, trata-se provavelmente de uma doença com a qual a humanidade conviveu desde épocas immemoriais. Na opinião de Alden & Miller (3), originou-se possivelmente de uma mutação de um vírus animal não mortal, ocorrida em algum estabelecimento agrícola da Ásia ou da África, uns 10.000 anos a.C.

De qualquer modo é difícil determinar a data do seu aparecimento e reconstituir a sua história, pois até o século XVII era confundida com várias doenças eruptivas chamadas genericamente de "pestes".

Algumas evidências teriam sido encontradas em múmias egípcias de uns 3.000 anos de idade. A cabeça de Ramsés V apresenta lesões que foram atribuídas à varíola e exames teriam confirmado esta hipótese (4). A sexta praga do Egito" nascida das cinzas jogadas por Moisés, e que produziu ulceras formadas por uma erupção de pústulas" (Êxodo, 8, 8-11) foi assimilada à varíola (5).

Por outro lado a varíola devia existir também na Índia e na China no mínimo 1.000 anos antes da nossa era (6). Os textos Athar Veda, que datam

---

(1) Organização Mundial da Saúde: " Erradicação da Varíola " Paris, 1958

(2) Fairu - " De l' âge et de l' origine de la variole dans le monde " . Thèse, Paris, Faculté de Médecine, 1882

(3) Alden & Miller - " Out of Africa: the slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560 - 1831 " J. of Interdis. History, XVIII, 2, 1987, p.195

(4) O.M.S. - op. cit.

(5) Rendrail, Marcel - " Histoire culturelle de la maladie " Paris, Privat, 1980, p.53. O autor parece basear - se em Ebbel, B. - " La variole dans l'ancien Testament et dans le papyrus Ebers Nordiskt Medicinskt Arkiv, 1948, 39, - pp. 1 - 55

(6) Bicaben, Jean - Noel - " Epidemias na história da população " , In "População e Sociedade, org. Maria L. Marcílio Vozes, 1984, p.129

A varíola foi dada como erradicada em outubro de 1977. O último doente foi um habitante de Merka, na Somália. Este fato constituiu uma vitória sem precedente; a humanidade via-se enfim livre da pior das doenças epidêmicas (1). Tal sucesso foi o resultado da campanha iniciada em 1967 pela O.M.S., época em que a varíola ainda atingia anualmente de 10 a 15 milhões de pessoas, matando uns 2 milhões. Em 1984 a O.M.S. declarou que a vacinação não era mais necessária.

A origem da varíola foi objeto de muitas dúvidas e discussões. No século XVIII predominava a opinião segunda a qual teria sido introduzida na Europa pelos árabes por volta de 570. No século XIX o Dr. Faliu defendeu a idéia segundo a qual ela devia existir desde a mais remota antiguidade (2); apenas não se sabia identificá-la e distinguí-la de outras doenças eruptivas. Esta última tese é atualmente a mais aceita; trata-se provavelmente de uma doença com a qual a humanidade conviveu desde épocas imemoriais. Na opinião de Alden & Miller (3), originou-se possivelmente de uma mutação de um vírus animal não mortal, ocorrida em algum estabelecimento agrícola da Ásia ou da África, uns 10.000 anos a.C.

De qualquer modo é difícil determinar a data do seu aparecimento e reconstituir a sua história, pois até o século XVII era confundida com várias doenças eruptivas chamadas globalmente de " pestes ".

Algumas evidências teriam sido encontradas em múmias egípcias de uns 3.000 anos de idade. A cabeça de Ramsés V apresenta lesões que foram atribuídas à varíola, e exames teriam confirmado esta hipótese (4). A sexta praga do Egito" nascida das cinzas jogadas por Moisés, e que produziu úlceras formadas por uma erupção de pústulas" (Êxodo, 8, 8-11) foi assimilada à varíola (5).

Por outro lado a varíola devia existir também na Índia e na China no mínimo 1.000 anos antes de nossa era (6). Os textos Athar Veda, que datam

---

(1) Organização Mundial da Saúde: " Erradicação da Variola " Paris, 1988

(2) Faliu - " De l' âge et de l' origine de la variole dans le monde " . Thèse, Paris, Faculté de Médecine, 1882

(3) Alden & Miller - " Out of Africa: the slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560 - 1831 " J. of Interdis. History, XVIII, 2, 1987, p.198

(4) O.M.S. - op. cit.

(5) Sendrail, Marcel - " Histoire culturelle de la maladie " Paris, Privat, 1980, p.53. O autor parece basear - se em Ebbel, B. - " La variole dans l'ancien Testament et dans le papyrus Ebers Nordiskt Medicinskt Arkiv, 1946, 39, - pp. 1 - 58

(6) Biraben, Jean - Noel - " Epidemias na história da população ". In "População e Sociedade, org. Maria L. Marcílio Vozes, 1984, p.129

provavelmente dos séculos VI ou VII a.C. descrevem a doença e falam da deusa da varíola. Na opinião de Biraben (7) a doença tem provavelmente sua origem no vale do Indo e teria viajado posteriormente da Índia para a Abissínia.

Talvez os gregos e os romanos já conheciam a varíola, mas é muito difícil identificá-la através dos seus escritos. O médico grego Galiano descreveu uma epidemia de "peste" em Atenas, que parece ter sido de varíola. Filão, no século I de nossa era descreveu a varíola nos seguintes termos: "Uma nuvem de pó que caiu repentinamente sobre os homens e os animais produzia sobre toda a extensão da pele uma cruel e incurável ulceração. O corpo ficava por inteiro tumefato, coberto de erupções purulentas que pareciam vesículas produzidas por um fogo interno e secreto. Os doentes sofriam de grandes dores em tal estado de ulceração e inflamação geral; e não sofriam menos no espírito do que no corpo, pois uma úlcera só os cobria da cabeça aos pés. Estas erupções, disseminadas inicialmente pelos membros e algumas outras partes do corpo acabavam por se juntar umas com as outras por todo o corpo de pessoa atingida" (8).

Entretanto parece que a primeira epidemia indiscutível de varíola ocorreu na Meca em 568 segundo alguns autores, em 558 segundo outros, ou mesmo em 572. Vitimou os etíopes que sitiavam a cidade durante a guerra de Elefantina. O fato é mencionado num manuscrito árabe descoberto pelo Dr. Reiske na Biblioteca de Leyde: "No ano 572, ano do nascimento de Maomé, viu - se pela primeira vez a varíola nas terras árabes" (9).

Aproximadamente na mesma época o bispo Marius de Avenches escrevia (em 570) que havia ocorrido uma epidemia de variola na Gália e na Itália. A doença reapareceu em 582, segundo Grégoire de Tours, matando dois filhos do rei dos Francos, Chilperic, e a rainha de Bourgogne (10).

No século VII os Sarracenos teriam introduzido a varíola na Espanha e no sul da França. Começou a espalhar-se no século VIII com a expansão do islamismo, e no século IX já existia provavelmente nos reinos do Sudão. Disseminou-se através das viagens dos árabes que a levaram do Oriente Próximo e da Índia para a costa oriental da África. No século XVI os espanhóis a levaram para as Antilhas onde aniquilou a população local, e até o Peru, contribuindo para a destruição das forças indígenas.

No século XVIII as epidemias tornaram-se cada vez mais freqüentes e numerosas. Uma verdadeira pandemia atingiu a Europa, a Ásia Menor, a África e a América. O tráfico de escravos levou a doença para o Brasil onde apareceu em 1550 provocando o desaparecimento de milhares de índios.

---

(7) Idem, ibidem p. 129

(8) George, Henry - " Précis de l' histoire de la petite vérole ". Paris, Imprimerie de L. Martinet, 1853, p. 13

(9) Darmon, Pierre - " La longue traque de la variole ". Paris, Lib. Acad. Perrin, 1986, p.22

(10) Idem ibidem

O nome, varíola, deriva do latim "varus" (erupção, botões na pele). Foi empregado por Cassius Felix no século V, sendo amplamente aceito para descrever a epidemia que ocorreu na Europa em 570 (11). A varíola é chamada vari em italiano, viruelas em castelhano, variole em francês. Para os ingleses é smallpox, para os alemães, pocken. Yorùbá e danxomeanos, entretanto, evitam pronunciar o seu nome e utilizam eufemismos como "terra quente" ou "terra fria".

A varíola deve - se a um vírus com DNA helicoidal envolvido por uma cápsula de forma retangular de aproximadamente 300 microns, classificado na família dos pox - virus, à qual pertencem também o vírus do alastrim e o da vacina, (12). Extremamente violento o vírus da varíola conserva sua virulência por uns seis meses quando na temperatura de 20 a 25°, e em lugar seco.

A varíola é extremamente contagiosa; pode ser transmitida tanto por contato direto como indireto. Ela é veiculada principalmente pelo ar, portador de gotas de saliva, de poeira infectada pelas escamações da pele. A poeira do ar em torno dos hospitais, nos apartamentos, é altamente contagiosa por tempo seco. A chuva e a umidade reduzem a resistência do vírus e o contágio. Tanto é que os ingleses, desde 1886, isolavam os doentes em hospitais flutuantes na Tâmisa. Ao abrigo da luz e da umidade o vírus pode sobreviver de dois a três anos; roupas de um doente guardadas num baú, ou cartas, por exemplo, podem transmitir a varíola. A infecção pode ser transmitida, igualmente, por moscas e insetos em geral (13).

No século XVIII as opiniões eram divididas quanto ao modo de transmissão da varíola. Alguns pretendiam que o contágio se faz pelo ar, e diziam que partículas das cascas são levadas pelo vento; certas pessoas diziam ser capazes de farejar e predizer a chegada da varíola em função dos ventos. Mas todos estavam de acordo para reconhecer dois fatores de transmissão da doença: os cadáveres e os estrangeiros. (14) Darmon cita vários casos de transmissão de varíola por cadáveres de vítimas da doença. Numerosos documentos atestam que o corpo dos doentes e dos mortos exala um cheiro, infecto que não somente incomoda a vizinhança, mas sobretudo pode transmitir a doença. Por este motivo a administração francesa regulamentava severamente o transporte e o sepultamento dos corpos das vítimas da varíola.

A doença apresenta uma multiplicidade de formas, não sendo possível fazer uma descrição válida para todos os casos.

Na forma chamada discreta (ou também coerente, regular), a fase de incubação dura 12 a 14 dias. A fase de invasão começa brutalmente com calafrios, febre alta (40° a 41°). Observa-se a aceleração das pulsações

---

(11) Biraben - op. cit. p. 128

(12) Idem, p. 126. Le Viguelloux, J. "La variole: epidémiologie et prophylaxie". Medicine d' Afrique Noire, XIX, 5 abril/maio 1972

(13) Biraben, op. cit., p. 127

(14) Darmon, op. cit. p. 64

cardíacas para 100 a 120 por minuto, violenta dor de cabeça, dores lombares muito características que se irradiam pelas pernas. Nesta fase o doente está sem apetite; sente náuseas e dores de estômago, angústia, ondas de calor, suando abundantemente. Sente opressão e sua respiração é ofegante; as vias urinárias ficam bloqueadas, as mucosas congestionadas. Há um malestar geral e freqüentemente sonolência, sobretudo nas crianças. Quanto mais fraca a febre, mais grave será a doença. Muitas vezes ocorrem vômitos e delírios. Esta fase dura uns quatro dias depois dos quais surge a erupção: pequenas manchas vermelhas parecidas com picadas de pulgas nascem no queixo, na face, na mucosa bucal, espalhando-se pelos membros, braços, costas, peito, atingindo as pernas no fim de dois ou três dias. A febre então cai. Quanto mais precoce for a erupção, mais grave será a doença. As manchas crescem, transformando-se em pápulas, em vesículas cheias de líquido. Depois de uma semana transformam-se em pústulas purulentas. A pele fica tumefata e vem a fase de supuração: a mais perigosa. A febre volta; os olhos, inchados, permanecem fechados, o rosto fica deformado, o corpo coberto de pus. Depois de uns doze ou catorze dias, as pústulas secam e no vigésimo dia começa a convalescência com a queda das cascas (15).

Segundo Biraben 80% dos casos são da forma regular. Mesmo assim 30% apresentam complicações: perda de visão e até mesmo do olho, otites seguidas de surdez, hepatite, nefrite, problemas nervosos, cerebrais, paralisias, complicações articulares, gangrena e perda de membros. O número de aleijados é aproximadamente o mesmo que o de vítimas fatais. Os pulmões prejudicados ficam predispostos à tuberculose. A autópsia mostra lesões internas no pulmão, meninges, aparelho digestivo.

Na varíola discreta o paciente apresenta menos de mil pústulas; na forma malígna ou confluente elas são vários milhares. A evolução é mais rápida, e os sintomas iniciais mais violentos; são acompanhados de diarréia, perda de sangue com a urina, delírio, convulsões, sonolência. Em algumas horas as pústulas se disseminam pelo corpo inteiro juntando - se umas com as outras.
As vias respiratórias são rapidamente atingidas e os pulmões exalam um cheiro fétido; o doente pode morrer asfixiado. A garganta fica inchada e o paciente é incapaz de engolir. Os centros nervosos também são atingidos; os olhos, cheios de pus, ficam colados e fechados; o rosto é desfigurado; o couro cabeludo se desprende. O doente não pode se mover nem ser tocado. Freqüentemente a parte do corpo sobre a qual está deitado é invadida pela gangrena. As pústulas secam e reaparecem. A varíola regular mata de 7 a 10% dos doentes; a forma confluente mata os dois terços (16).

Em 20% dos casos a varíola apresenta a forma hemorrágica, quase sempre mortal. O doente não apresenta nenhum dos sintomas habituais, mas de repente começa a sangrar pelo corpo inteiro: nariz, estômago, intestino. Nada consegue deter a hemorragia e o doente morre exsangue.

---

(15) Darmon, op. cit. p. 37-42

(16) Idem ibidem

Existem ainda casos benignos nos quais o paciente sara em 12 ou 15 dias, e que aparecem esporadicamente no meio das epidemias.

A morbidade e a mortalidade por varíola são extremamente variáveis segundo os anos e os lugares. Vários fatores parecem influenciar estas variações: o clima, a urbanização e a promiscuidade das cidades, a falta de higiene, a subnutrição, a porcentagem de crianças na população. Mas o vírus estaria também sujeito a ciclos naturais que enfraquecem ou reforçam periodicamente sua virulência.

Como não dispomos de dados sobre as taxas de morbidade e de mortalidade devidas à varíola na África dos séculos XVII e XVIII, citaremos a título de exemplos alguns números referentes à Europa no mesmo período. Provavelmente, não seriam muito diferentes para a África.

	Taxa de mortalidade por varíola:
Dublin	21,0% (1661 - 1690)
	18,5% (1715 - 1746)
Berlim	8,3% (1757 - 1774)
Londres	8,5% (1750 - 1780)
Edimburgo	10,4% (1743 - 1763)
Leyde	13,3% (1765 - 1775)

(17)

A mortalidade devida à varíola, na realidade, devia ser maior que aquela registrada, devido aos casos não comunicados, e às formas hemorrágicas não identificadas.

A mortalidade dos bebês de menos de três meses era quase nula, e moderada até um ano de idade, em função da proteção conferida pelo leite materno. Mas ela crescia rapidamente a partir de um ano de idade para atingir o ponto máximo aos três anos. Depois diminuía, para crescer novamente depois dos trinta anos. Na França, no século XVIII, a taxa de mortalidade variólica era a seguinte:

de 0 a 2 anos	66,8%
de 3 a 4 anos	15,4%
de 5 a 9 anos	8,6%
de 10 a 19 anos	5,5%
de 20 anos em diante	3,7%

(18)

(17) Darmon, op. cit. p. 58
(18) Idem, p. 61
(19) Biraben, op. cit., p. 136

Em Verona, no período de 1774 a 1806, a taxa de mortalidade por varíola foi:

de 0 a 1 ano	43,8%
de 1 a 4 anos	19,5%
de 10 a 19 anos	8,2%
de 5 a 9 anos	8,2%
de 10 a 19 anos	5,4%
de 20 a 29 anos	12,6%
de 30 a 39 anos	21,3%
mais de 40 anos	36,8%

(19)

Resumindo, parece haver um consenso em torno de uma taxa média de mortalidade de 10% devida à varíola para o século XVIII. A morbidade oscilaria por ano entre 30 e 60%.

O homem sendo o único ser vivo sensível à varíola, as grandes aglomerações humanas são os únicos repositórios permanentes de vírus. Nas cidades a varíola tende a ser endêmica. A periodicidade dos surtos é teoricamente de 4 anos, mas pode ser perturbada pelas condições climáticas. A população mínima suscetível de manter a varíola é, segundo Biraben, de aproximadamente 20.000 a 30.000 habitantes. Nas aglomerações inferiores a este número a varíola desaparece. No campo as epidemias são periódicas e os períodos são maiores, mas a doença é mais virulenta.

A varíola é tida pela medicina como a doença contagiosa que mais matou e mais contribuiu para a redução das populações. Segundo Darmon (20), ela matou no século XVIII uns 60 milhões de pessoas, duas vezes mais que a peste no século anterior. Com efeito a peste ceifava de 4 a 5% das populações, enquanto que a varíola matava de 8 a 10%. Seus efeitos eram tanto mais perniciosos e duradouros que ela matava de preferência as crianças: 95% de suas vítimas tinham menos de 10 anos de idade.

Entretanto devemos deixar claro que não estamos aqui interessados na doença de um ponto de vista exclusivamente biomédico. A doença é uma realidade complexa: ela afeta o homem ao nível de sua existência biológica, mas também psicológica e social. Ela é um estado do corpo, uma experiência subjetiva; ela é também é um comportamento e um papel social. Tem implicações econômicas, políticas, envolve a concepção do homem, do corpo, da vida, da morte. Poderíamos dizer que ela é um fenômeno social total.

A doença é um conceito cultural; toda sociedade tem a sua maneira específica de traduzir sinais orgânicos em sintomas de doença, e a doença só é reconhecida como tal quando os sinais que se manifestam num indivíduo correspondem a sintomas socialmente reconhecidos como indicadores de enfermidade.

Condições objetivas locais explicam em parte as diferenças na incidência e nas formas da doença de uma região do mundo para outra. Mas fatores propriamente sociais e culturais também intervêm: hábitos de higiene,hábitos culinários, regras de evitamento, proibições diversas, regras de casamento,

etc, têm seu peso na transmissão, no desenvolvimento ou no desaparecimento de certas doenças.

Fabrega introduziu uma útil distinção entre: (21)

a) disease, termo que designa a doença no sentido biomédico;

b) illness, que é a percepção, pelo doente, de uma perturbação, orgânica ou não;

c) sickness, que engloba disease e illness.

Pretendemos focalizar aqui a varíola tal como era pensada pelo povo danxomeano, e as reações deste último diante deste fenômeno que, mais de uma vez, atingiu as proporções de uma verdadeira calamidade pública. Utilizaremos, pois, o conceito de sickness.

A varíola fez tantos estragos no Danxome que quando este pequeno reino africano foi conquistado pelos franceses no final do século XIX (1894), ela foi considerada pelos colonizadores como um dos principais fatores que comprometiam seu repovoamento. Empreenderam ativamente campanhas regulares de vacinação que, aliás, nem sempre eram bem sucedidas porque a vacina não suportava o calor e perdia boa parte de sua eficácia.

Porque o Danxome oferecia um campo tão favorável ao desenvolvimento da varíola? Devemos incriminar o clima? o tráfico de escravos? falta de higiene ou o que chamaríamos hoje de comportamentos de risco?

A varíola parece ter marcado a imaginação e a memória coletiva dos homens muito mais do que outras doenças. Em várias partes do mundo encontramos divindades da varíola. Segundo Moisés Gross (22) os chineses cultuavam um deus da varíola ao qual eles atribuíam o abominável hábito de escolher as crianças mais bonitas. Para despistá-lo costumavam, na última noite do ano, cobrir o rosto das crianças com máscaras pavorosas esperando que o deus julgaria inútil desfigurá-las. Na Índia os textos Athar Veda (séc.VI ou VII a.C.) fazem referência a uma deusa da varíola. Na África estas divindades são numerosas: Aies Ha Karama, no Zar da Etiópia, Kananoro da Tromba de Madagascar, o deus da bexiga dos Laris, Iyá Okeka dos Akoko, e Ojuku dos Igbo, Obaluàiyé, Ṣọpọnna, Buruku entre os Yorùbá, Sakpata entre os danxomeanos, etc.

O fato da varíola ter sido selecionada entre outras doenças para ser a arma da vingança dos deuses se explicaria talvez por algumas de suas características:

---

(21) Fabrega: "Medical Anthropology ". In Siegel ed., Biennal Review of Anthropology, Stanford Univ. Press, 1972

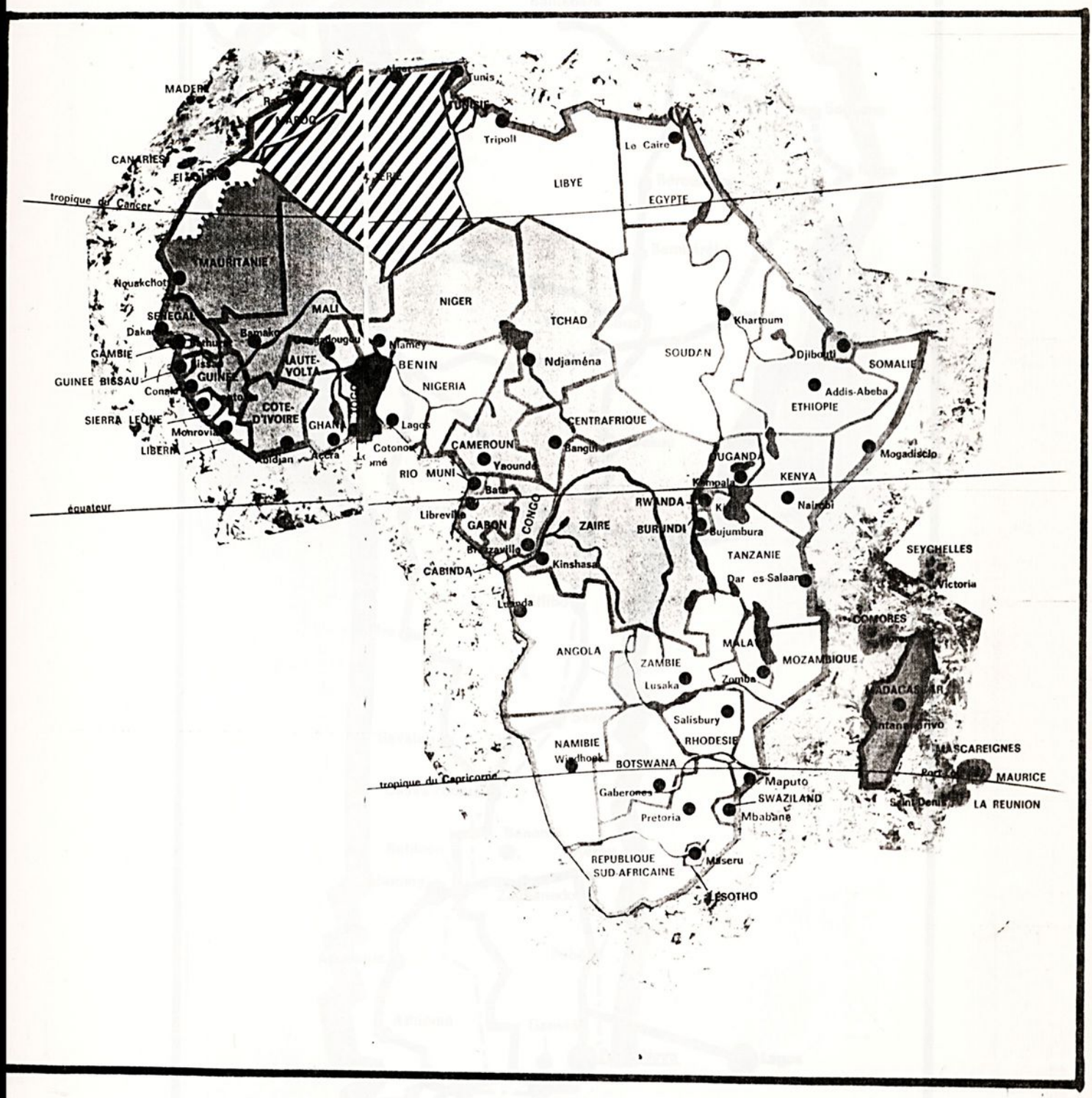
(22) Gross, Moisès - " Histoire des épidémies de variole à travers le monde " Paris, thèse, Fac. de Médicine, 1948

a presença de sintomas externos bem visíveis, o fato de ser facilmente identificada, suas manifestações espetaculares, os sofrimentos que ela provoca, as marcas indeléveis que ela deixa naqueles que se curam, a imunidade que uma primeira infecção confere pelo resto da vida a suas vítimas?

O culto da varíola confirmaria a idéia segundo a qual o fundamento da religião é o medo, e que os homens transformam em divindades as forças que eles não podem controlar?

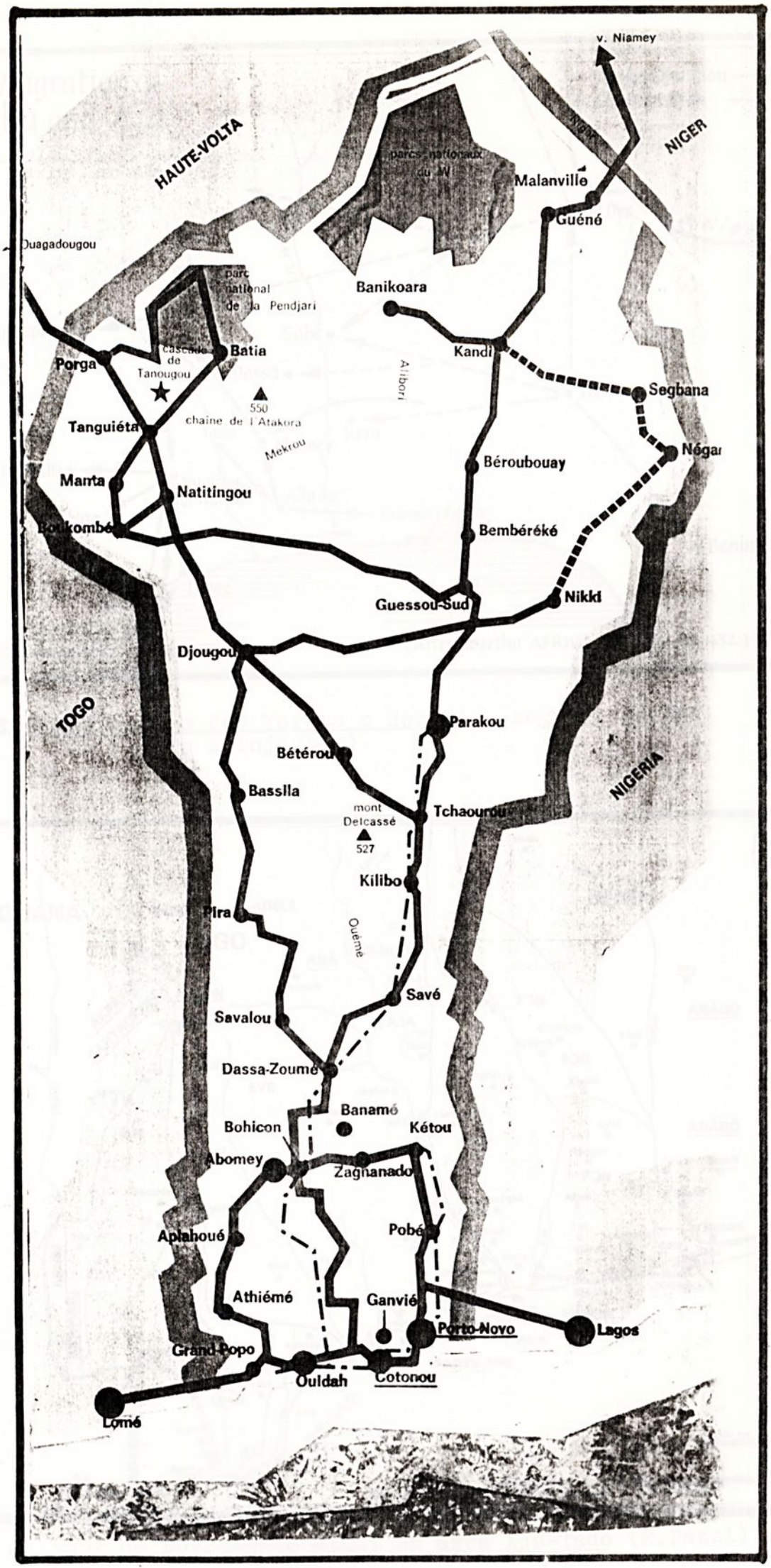
Estudaremos aqui o deus da varíola dos Jorubanos, Sakpata, deus cruel e temido que mata, personificação de uma doença horrenda e ao mesmo tempo, paradoxalmente, deus popular venerado e amado, que chegou ao Brasil na forma do Velho Omolu, orixá das bexigas e médico dos pobres.

2. OS AJA

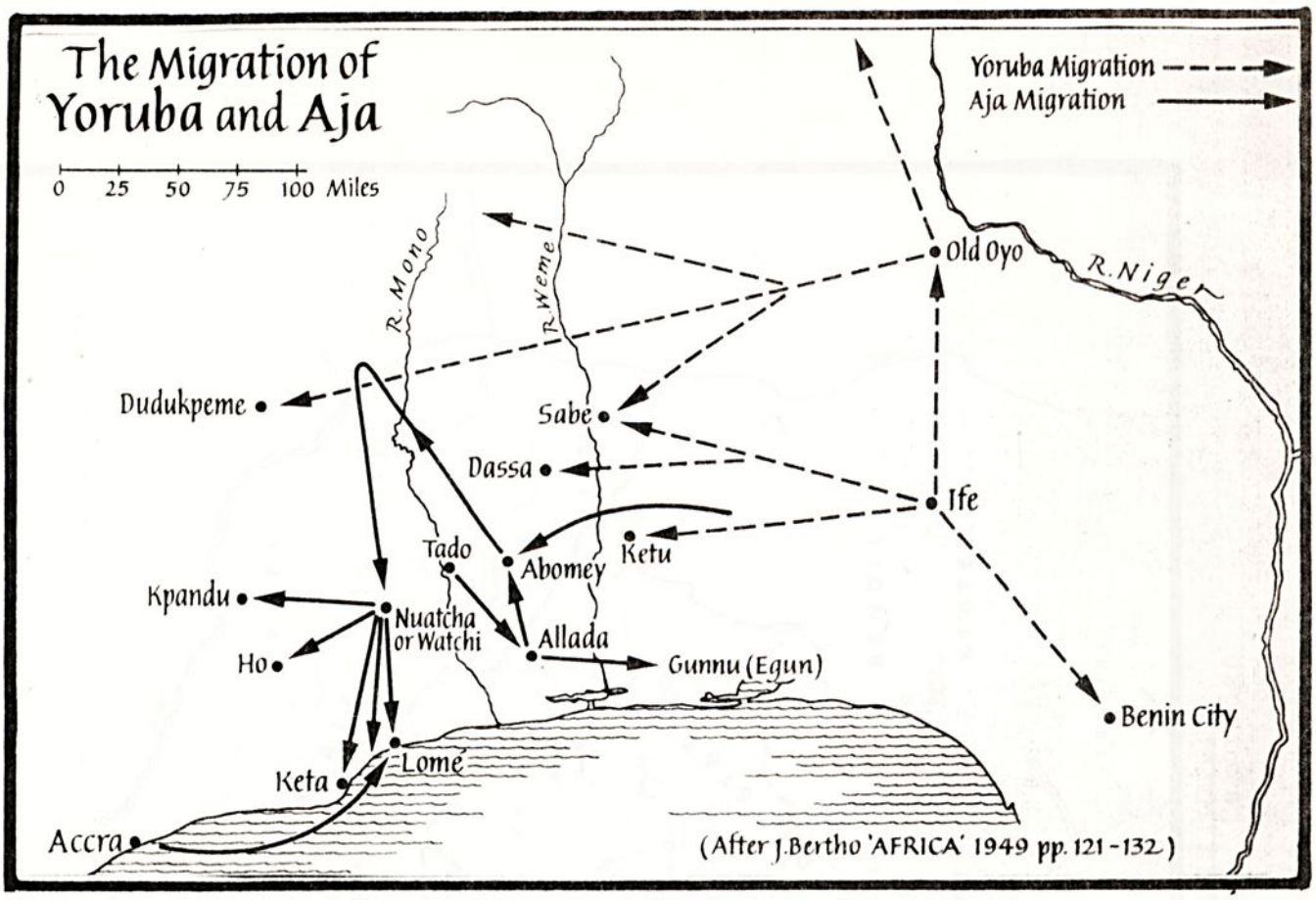


1. LOCALIZAÇÃO DA REPÚBLICA POPULAR DO BENIN

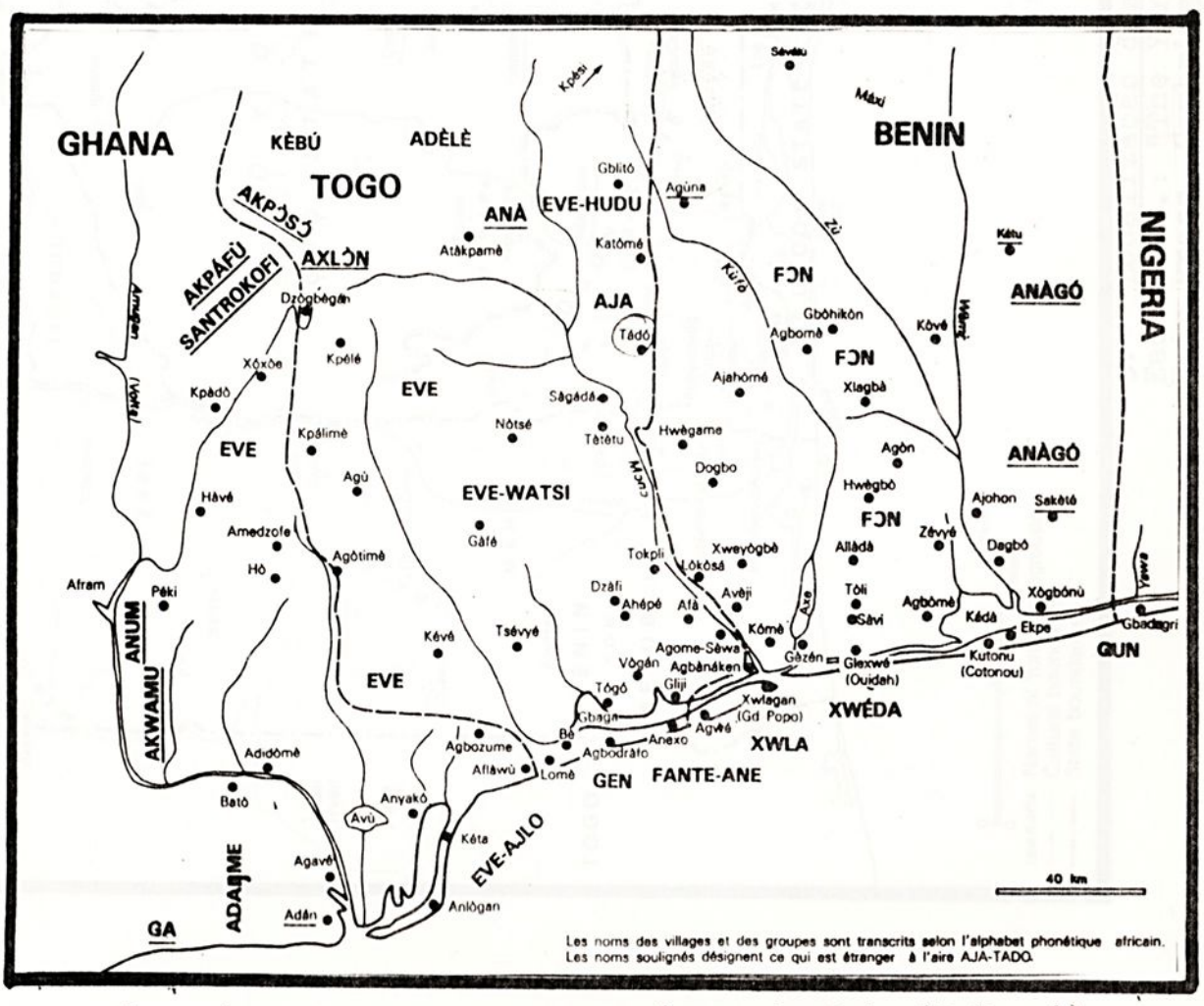
(Charbonneau, R.:"L'Afrique Noire)
Paris, Ed. J.A., 1979



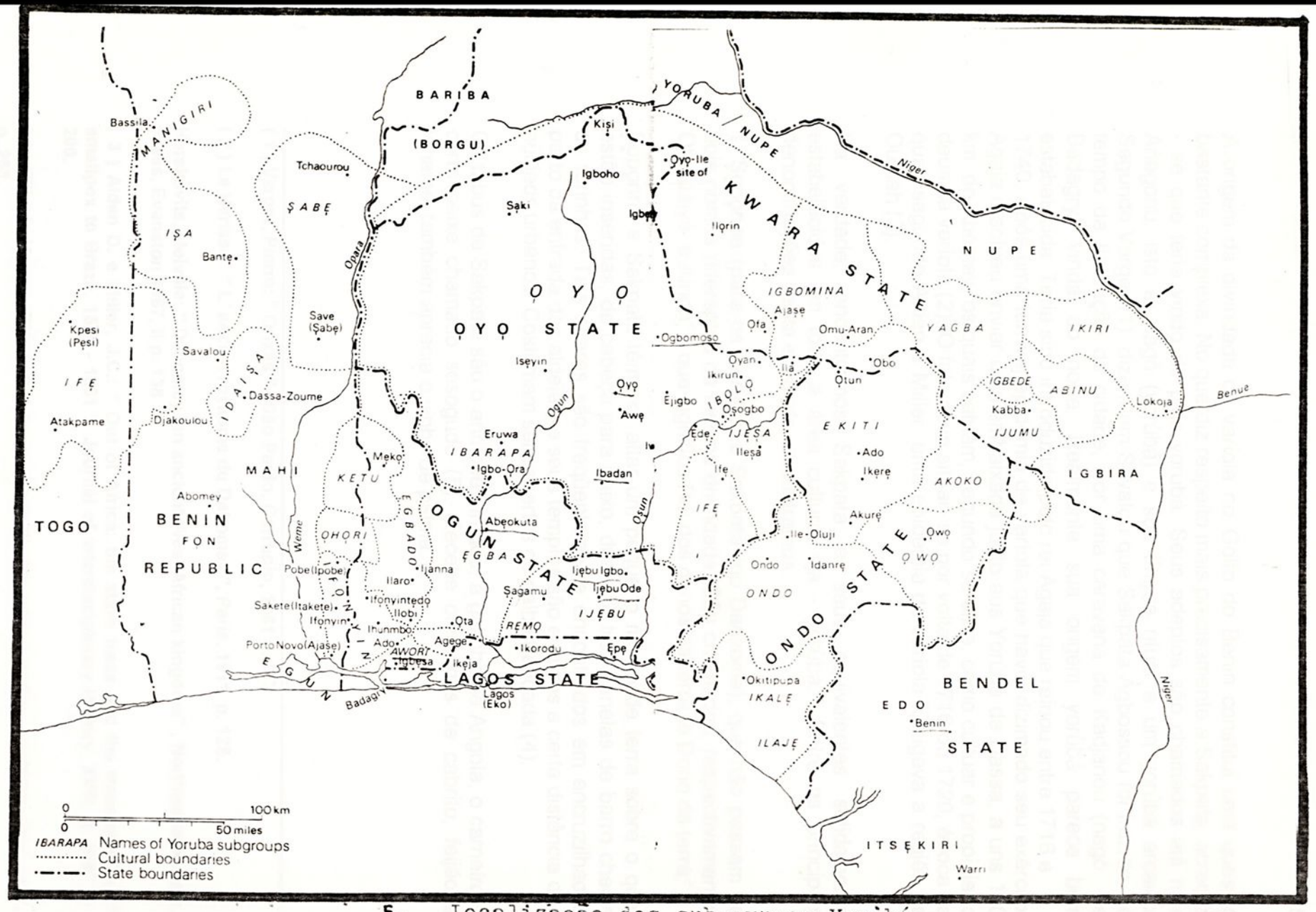
2. Mapa da República Popular do Benin



3. As migrações dos Yoruba e dos Aja, segundo Bertho (in Akinjogbin)



4. Mapa do povoamento atual da área Aja-Tado (R.Pazzi)



5. Localização dos sub-grupos Yorùbá
Eades, J.S.: "The Yoruba today" (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980)

A origem da divindade da varíola no Golfo do Benin constitui uma questão bastante complexa. No que diz respeito mais precisamente a Sakpata, acredita - se que teria vindo do país yorubá. Seus adeptos são chamados até hoje Anagonu, isto é: nagô (yorùbá) e sua língua ritual é um yorùbá arcaico. Segundo Verger (1), dizem em Savalou que Sakpata Agbossou foi trazido, no tempo da fundação da cidade, por uma caravana de Kadjanou (nagô de Badagry) vinda do norte. Realmente sua origem yorùbá parece bem estabelecida. Teria sido introduzido pelo rei Agaja que reinou entre 1716 e 1740. Após uma terrível epidemia de varíola que havia dizimado seu exército, Agaja resolveu enviar uma embaixada junto aos Yorùbá de Dassa, a uns 100 km. de Abomey, os quais sabiam, segundo se dizia, como cultuar e propiciar o deus da varíola (2). O fato deve situar- se por volta de 1716 ou 1720, época na qual, segundo Alden e Miller, uma epidemia de varíola fustigava a região de Ouidah (3).

Na verdade, encontramos Sakpata e seus equivalentes solidamente estabelecidos em toda a área cultural aja - yorùba. Entre as principais denominações desta entidade, encontramos:

1. Ṣọpọnna (para os Yorùbá) e Sakpata (no Danxome), que não passam de dois nomes diferentes da mesma divindade. São chamados, respectivamente: Obaluàiyé, e Ainon, o que significa Rei dos donos da terra, e Dono da terra;

Ṣọpọnna e Sakpata têm por altar um pequeno monte de terra sobre o qual estão inseridas, de cabeça para baixo, duas ou três panelas de barro cheias de furinhos. Tais altares são freqüentemente encontrados em encruzilhadas perto da entrada das aldeias, e seus templos são erigidos a certa distância dos núcleos urbanos. Costumam ser cobertos de palha trançada (4).

Os tabus de Sakpata são o antílope pintado, a galinha de Angola, o carneiro e certo peixe chamado sosogudo (5). Recebe oferendas de cabrito, feijão e inhame; também aprecia o vinho de palma.

---

(1) Verger, Pierre: " Orixás " , São Paulo, Corrupio, 1981 p. 213

(2) Le Hérissé: " L' ancien royaume du Dahomey ", Paris, 1911, p. 128.

Herskovits, Melville: " Dahomey, an ancient West African kingdom" , Northwestern Univ. Press, Evanston 1967, II p. 138

(3) Alden D. e Miller, J.C.: " Out of Africa: the slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560 - 1831 ". Journal of interdisciplinary History, XVIII, 2, 1987, p. 200.

(4) Ellis, in Verger, Pierre: " Notes sur le culte des orisa e vodun ... " Dakar, Ifan, 1957, p. 253.

(5) Verger, P. : " Orixás ", op. cit. p. 213

2. Omolu e Olu Odo, que são títulos de uma divindade regional originária do Oeste (6), associada à água, e que acabou, em Kétu, por confundir-se com Ṣọpọnna - Obaluàiyé, o que nos leva a supor que tinham algumas funções em comum. Possivelmente era associada ao culto dos primeiros antepassados que ocuparam a terra. Omolu é uma divindade cujos tabus são essencialmente a cobra e o vinho de palma, o que a diferencia de Sakpata - Ṣọpọnna. Os animais sacrificados a Omolu, por outro lado, devem ser imolados sem o auxílio de facas de ferro (7). Em Agouna, perto de Atakpamé, o povo diz que Molu é diferente de Sakpata porque não há, no seu templo, o montículo de terra característico deste último (8).

3. Buruku é o nome de uma entidade encontrada sobretudo no Oeste, mas conhecida também em Ilé - Ifẹ̀ e em Òyó, e até em território nupe, e cujas atribuições não são bem definidas. No Leste, é uma divindade da varíola que tende a confundir-se com Ṣọpọnna; no Oeste, em Atakpamé, assume feições de deus supremo. Mas em Dassa (seu lugar de origem ?), também no Oeste, ele é representado por um montículo de terra como Sakpata. Por outro lado Buruku é freqüentemente associado a Nanã, antiga divindade da terra. Mas Na, ou Nanã, é um título usado para designar uma senhora venerável, princesa, rainha, ou tia idosa... Nanã Buruku então significaria apenas: Venerável Mãe Buruku?

Ao lado desta ampla difusão, o culto do deus da varíola apresenta características que fazem pensar que se trata de um elemento mal integrado ao sistema dos demais vodun e orixás: seus templos costumam ficar fora das aldeias, em lugares isolados; seus mitos relatam constantes brigas com os outros deuses. É considerado como uma divindade "muito velha", representada sob os traços de um ancião, manco, fraco, doente, apoiado em muletas. Até hoje é assim que é representado nos terreiros de candomblé do Brasil onde, aliás a série de cânticos entoados no início das festas religiosas começa pelas cantigas de Nanã - Omolu - Oṣùmàrè, homenagem devida aos deuses mais antigos.

Uma série de dúvidas e de perguntas vêm então à nossa mente: em primeiro lugar, trata-se de uma divindade, ou de várias, distintas? Em segundo lugar, não estaríamos diante de uma entidade arcáica, autóctone, anterior à ocupação da região por seus atuais habitantes? Ou pelo contrário, Sakpata teria sido trazido e imposto por eles? Mas não poderia, também ter sido, "inventado" por cada um dos povos que vivem naquela região, por ocasião das epidemias de varíola que assolaram a África Ocidental a partir do século XVII?

---

(6) Verger, P. : " Notes ... ", op. cit. p. 246

(7) id. id. p. 248

(8) id. id. id

Como existem raríssimas informações sobre as antigas populações autóctones, adotamos um procedimento mediante o qual esperamos obter alguma luz, pelo menos, quanto à possibilidade de Sakpata ter vindo de fora. O método que adotamos, pois consistiu:

1. em examinar o roteiro das migrações dos antepassados dos atuais habitantes do Golfo do Benin, assunto sobre o qual já existem muitos estudos (9);

2. em analisar a localização dos principais locais de culto dos deuses da varíola na região considerada;

3. em comparar o dois esquemas elaborados, de modo a verificar se estes locais se situam na rota dos antepassados, ou não.

Num segundo momento investigaremos a questão de quando e como os danxomeanos entraram em contato com a varíola.

O antigo reino do Danxome corresponde à região sul da atual República Popular do Benin, situada na Costa dos Escravos ou Golfo do Benin. A região do Benin estende-se aproximadamente entre o rio Volta a oeste, o rio Níger a leste, o Oceano Atlântico ao sul, e 10° de latitude ao norte.

O reino do Danxome nasceu mais precisamente no planalto do Abomey no início do século XVII. Expandiu-se rapidamente, absorvendo os reinos vizinhos, em particular os de Allada, de Ouidah e de Porto Novo. Em meados do século XVIII abrangia os territórios situados entre o rio Koufo a oeste, os rios So e Zou a leste, o Atlântico no sul. No norte, terminava aproximadamente nas origens do rio Koufo. No século XIX, quando caiu nas mãos dos franceses, tinha crescido em direção ao norte até o rio Níger.

Quando nós nos referimos ao "povo danxomeano", incluímos pois sob esta denominação os povos que já haviam sido incorporados ao reino do Danxomé no século XVIII.

A região do Benin constitui uma grande área cultural onde podem ser observadas marcantes semelhanças ao nível das instituições sociais e políticas, dos costumes, das práticas e crenças religiosas. A unidade cultural

---

(9) Ver por exemplo os trabalhos reunidos no volume organizado por Medeiros, François de: " Peuples du Golfe du Bénin ", Paris, Ed. Karthala, 1984.

Mercier, Paul: " Notice sur le peuplement yoruba au Dahomey - Togo " , Etudes Dahoméennes, n° 3, 1950 - Porto Novo

Bertho, Jacques: " La parenté des Yoruba aux peuplades du Dahomey et du Togo ", Africa, XIX, april 1949.

desta região explica-se pela história do seu povoamento, pelo seu passado de migrações e de contatos. Mercier (10) observa que as línguas dos diversos povos da região do Benin pertencem ao mesmo grupo, que os diversos reinos inspiram-se de um mesmo modelo, que suas divindades são as mesmas, que as dinastias reivindicam uma mesma origem. O parentesco entre estes povos parece evidente.

A presença do homem na região considerada é atestada há no mínimo uns 40.000 anos (11). Mas os atuais habitantes, quando se referem a suas origens, quase sempre falam de migrações. Os movimentos migratórios constituem um traço fundamental da história da África: às vezes são vastos deslocamentos de populações, outras, infiltração progressiva. As causas destes movimentos parecem ser variadas e complexas: alteração progressiva do clima e ressecamento do Saara, períodos de seca e fome. De acordo com Meillassoux (12) certas migrações podem ter sido provocadas pelo tráfico medieval (transa ariano) de escravos e pelo tráfico árabe na costa atlântica; outras teriam sua origem distante na expansão árabe. Às vezes pequenas migrações explicam - se por acontecimentos nefastos que são interpretados como um sinal enviado pelos poderes sobrenaturais: má colheita, seca, fome, doença, epidemia...

As populações que ocupam atualmente o Golfo do Benin teriam sua origem remota na região do Tchade, de onde parece que suas línguas vieram (13). No decorrer de suas migrações, teriam povoado o planalto de Jos, onde se desenvolveu a civilização de Nok (900 a.C.) e, provavelmente, o território da futura nação Nupe.

São tantos os traços da cultura de Nok que se encontram nas culturas posteriores, que é permitido acreditar que ela representa "a fonte ancestral de onde decorre o essencial das tradições daquela região da África". Por exemplo, o tipo de chão forrado de cacos de cerâmica, característico da antiga Ilé - Ifẹ̀, foi encontrado numa vasta área que vai do Togo ao lago Tchade. Foi encontrado na área yorùbá em Owo, Ifaki, Ikerin, Ede, Itaji, Ekiti, em Kétu, mas

---

(10) Mercier, Paul: " Connaissance de l'Afrique: civilisations du Bénin" . Paris, Société Continentale d' Editions Modernes Illustrées, 1962, p.18

(11) Shaw, T.: " Pre - história da Africa ocidental " História Geral da África, I,São Paulo, Atica/ Unesco, pp. 619/643/ 1980.

(12) Meillassoux, Claude: " Anthropologie de l'esclagave" Paris, PUF, 1986, p.52

(13) As línguas dos povos da região do Benin pertencem ao ramo Kwa do grupo Níger - Congo na classificação de Greenberg. Inclui o ijo, edo, idoma, igala, igbira, gbari, nupe, yorùbá, akan, igbó, kru, ewe (e seus dialetos: ewe, gen, aja,fon). Já a língua dos Bariba (Borgu) está relacionada ao ramo Mandé. Greenberg, J. H. : " A classificação das línguas da África ". História Geral da África, vol. I - São Paulo, Atica/Unesco, 1980, p.319.

também Dassa-Zoumè no Danxome, no distrito de Kabrais no Togo, em Yelwa num sítio que foi ocupado até o ano 700 aproximadamente, em Daima perto do lago Tchade em meio a depósitos do século VIII, e em Bénin entre vestígios do século XIV (14). Estes achados parecem comprovar, se não a presença dos Yorùbá em toda a área, pelo menos a existência de uma cultura ancestral comum.

As populações que poderíamos chamar de proto-yorùbá (15), teriam começado a ocupar a região do Golfo do Benin por migrações sucessivas, a partir do século VII. Estas migrações talvez teriam sua origem remota numa invasão bérbere no Egito, como pensa Verger (16), a qual foi deslocando populações que se empurraram umas às outras até o Borgu. Alguns destes movimentos de populações teriam atravessado a confluência do Níger e do Benue, dando origem aos estabelecimentos dos Igala na região de Idah. Parte da migração ocupou o país Ekiti, de onde um movimento posterior partiu para o sul, engendrando o ramo Idoko (17). Ainda no primeiro milênio, outro grupo, os Aná, teria saído de Ilé - Ifẹ̀ para estabelecer-se na região de Atakapamé (18).

Uma migração posterior, conhecida como a de Odùduwà, ocorreu por volta do ano 1000. Possivelmente passou por Bida e estabeleceu-se em Ilé - Ifẹ̀ onde o grupo liderado por Odùduwà esmagou as forças de Obàtálá, rei dos Igbó (19) . A penetração do interior realizou-se através de migrações subsidiárias, que ficaram conhecidas como a divisão do reino de Odùduwà entre seus netos.

---

(14) Wai Andah, B.: " l'Afrique de l' Ouest avant le VII - siècle". Histoire Génerale de l' Afrique, II, Paris, Jeune Afrique/ Stock/ Unesco, 1980, p. 383.

(15) O termo yorùbá designava originariamente o povo de Òyó (oyo, eyo, ayo, aillot, ayot). Verger, P. " Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos ". São Paulo, Corrupio ,1987 p. 17. Mas ele acabou sendo aplicado a um vasto grupo etno - linguístico que inclui: Aná, Ìṣa, Idaṣa, Ṣàbé, Kétù, Ifonyin Awori, Egbádò, Egbá, Ijèbu, Òyó, Ìfẹ̀, Ijèsà, Ondó, Ówò,Owu: Bascom, W.: "The Yoruba os Southwestern Nigeria ", N. Y. Holt, Rinehart and Winston Inc., 1969, p.8

(16) Verger, Pierre, "Orixás ", op. cit. p.253

(17) Biobaku, S.: "An historical sketch of the peoples of Western Nigeria". Nigéria, Odu nº 6, junho de 1958.

(18) Verger, Pierre: 'Orixás ' , op. cit. p.238.

(19) Ver a respeito Verger, Pierre: "Orixás " , op. cit., pp 252/253, e também Awolalu, J. Omosade: "Yoruba beliefs and sacrificial rites", Essex, Longman, 1979 pp. 25/26. Este último autor observou em Ugbo (o povo de Ilè - Ifẹ̀ pronuncia Igbo) na região de Ilaje, que existe uma enraizada tradição segundo a qual o povo de Ugbo veio de Ilè - Ifẹ̀, expulso pelo guerreiro Odùduwà e seu bando de aventureiros. A luta feroz dos Igbó contra os invasores ainda é rememorada em Ilè - Ifé durante cerimonias anuais.

Assim teriam sido fundados, na versão de Johnson (20) os reinos de Òwù, Kétu, Bénin, Ilá, Ṣabẹ́, Popo e Òyọ́. Neste processo de expansão, teriam sido ocupadas as regiões que vão fazer o objeto do nosso estudo: o litoral entre o rio Volta e o rio Oueme , onde devia estender-se o reino de Olu Popo; a região de Porto Novo onde os Ije instalaram-se em Okoro (Akron); o planalto de Allada, onde estas antigas populações vieram mais tarde a ser chamadas de Aizã (21); o planalto de Abomey, onde estabeleceram-se os Idaṣa, os Iṣa, os Efon, os Igede (que dizem ter vindo de Ilé-Ifẹ̀, e que veneram uma pedra, um enorme rochedo representando seus antepassados, que eles pretendem ter trazido de lá). As populações de origem yorùbá fixadas no planalto de Abomey constituíam, no século XIV, o reino do Dauma (22).

Esta expansão dos Yorùbá, entretanto, parece ter encontrado bastante resistência por parte dos primeiros habitantes, muitos dos quais deviam ser descendentes das migrações anteriores. Os mitos fazem constantes referências a guerras e lutas, como por exemplo os ataques dos Igbó contra Ilé Ifẹ̀ (23).

Outra onda migratória que deve ter ocorrido aproximadamente na mesma época que a invasão de Odùduwà, ou talvez um pouco antes, teria saído da região nupe e do Kwara, atravessado o rio, ocupando o território do futuro reino de Òyó que, talvez, dependia na época do rei dos Baribá. Lá fundaram uma cidade que devia chamar-se Oko. A população oriúnda desta migração constituíria o grupo ancestral dos Aja.

Mas um grupo de Yorùbá, saindo de Ilé - Ifẹ̀, veio instalar-se nas proximidades. Devido às constantes guerras que passaram a opôr os dois grupos, os Aja acabaram abandonando o lugar. Oko caiu em poder dos Òyó, vindo a ser a sua primeira capital. Mais tarde o rei Ṣàngó fundaria, num lugar próximo, nova capital com o nome de Òyó, (24).

---

(20) Johnson, Samuel: "The History of the Yoruba " , Lagos, Bookshop, 1957. Segundo Akinjogbin os motivos da dispersão a partir de Ilè - Ifẹ̀ seriam mencionados em versos de Ifá onde é contado que a região já estava superpovoada e que a população sofria de fome provocada por uma longa seca. Um babalàwò, consultado, sugeriu a migração, que teria ocorrido de um modo organizado. Os príncipes teriam se reunido na praça principal para decidir que rumo cada um deles seguiria. Akinjogbin, I. A.: " The expansion of Òyó and the rise of Dahomey, 1600 - 1800 ". In Ajayi & Crowther: "History of West Africa ", vol. I, Londres, Longman Group ltd., 1971.

(21) A palavra Aizãdesigna, de modo geral, na zona aja, os autóctones: são os donos da terra. Ai, ayi, àyé significam terra (a terra habitada, em oposição a ilé, que designa a terra no sentido cosmogônico.

(22) Seria, possivelmente, o reino de que Leo Africanus ouviu falar. Leo Africanus: "Cosmogonia dell/Africa", publicado por Ramusio, 1550.

(23) Verger, P. "Orixás", pp 252/253. Awolalu, J. O., op. cit. pp.25/26.

(24) Aguessy, Honorat d' : " Discours du Vice - Recteur de l' Université Nationale du Bénin" . In Medeiros, François de, op. cit., p.324

Os Aja empreenderam então a sua longa migração rumo ao oeste, chegando em Kétu, onde permaneceram por algumas gerações e onde passaram a ser conhecidos como Fon. Mais tarde retomaram sua migração, "fundaram" Ṣàbé, e, por fim atingiram Tado, no atual Togo, conduzidos por Togbin Anyi (25).

Tado já era, na época (século XI ou XII), uma cidade importante e um grande centro metalúrgico. Seus reis, os Azanú, teriam vindo por volta do ano 1000, e seriam descendentes de Zá, irmão do fundador de Kúmásí (26). Com a chegada dos imigrantes Aja, porém, perderam o governo da cidade e conservaram apenas funções religiosas. Estabeleceu-se assim em Tado um sistema político bastante difundido no Golfo do Benin e que foi chamado de "dualista", sistema sobre o qual teremos a oportunidade de voltar mais adiante. Dizem que o primeiro rei aja de Tado era "irmão" do rei de Òyó e que cultuava um machado de pedra, símbolo do deus yorùbá do trovão, que acabou mais tarde por se fundir com a figura mítica do rei Ṣàngó (27).

Mas, a partir do século XII ou XIII começaram a sair de Tado diversos grupos, o que acabou deixando a cidade exsangue e decadente. Mondjannagni e Cornevin (28) supõem que estas migrações foram provocadas pela pressão demográfica ou pelo esgotamento do solo. Mas existe outra explicação possível: os Aja talvez teriam deixado Tado devido à pressão dos seus

---

(25) Passaram a ser chamados Aja - no sentido estrito - os Yorùbá de Tado e suas subsequentes migrações.

(26) Pazzi R., no entanto, pensa que os Aja chegaram em Tado por volta do ano 1000, o que nos obriga a recuar ainda mais a chegada dos Azanú. Porém isto parece improvável: com efeito Ilé - Ifẹ̀ é considerada como sendo a cidade mais antiga da região do Benin e data dos séculos IX ou X. O grupo que saiu de Ilé - Ifẹ̀ para desalojar os Aja estabelecidos em Oko, só pode ter emigrado numa época posterior, e os Aja não devem ter chegado a Tado antes do século XI ou XII. Pazzi, Roberto: " Aperçu sur l' implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l' áire culturelle aja - Tado". In Medeiros, op. cit. pp.12/19. Por outro lado os Aja de Tado já cultuavam os orísa: Orìṣàlá (Lissa) Yemowo (Mawu) Ṣàngó (Hevioso), o que prova que não podem ter deixado Oko antes da chegada da migração de Odùduwà.

(27) Mondjannagni, Alfred Comlan: " Campagnes et villes - au sud de la République Populaire du Dahomey " . Paris, Mouton, 1977. O autor cita (nota 2 p. 296) informações recolhidas por H. L. Price Ward junto ao historiador oficial do Aláàfin de Òyó que conta que antigamente os primeiros reis de Òyó organizavam expedições guerreiras para terras distantes e fundavam pequenas colônias. Uma delas seria Tado, que já foi uma grande cidade onde reinava um Obá. Carta escrita em 1934 por Ward, e dirigida ao Administrador C. Merlo.

(28) Mondjannagni A.C. - op. cit. p. 87
Cornevin, Robert: " La République Populaire du Bénin: des origines dahoméennes à nos jours ". Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p. 72

vizinhos Akan, ou por causa de constantes incursões de caçadores de escravos. Com efeito existe uma tradição que diz que Tado era objeto de repetidos ataques por parte de homens armados de fuzis (29).

A mais antiga destas migrações ocupou a planície do Oueme. Os Aja que se estabeleceram nesta região ficaram conhecidos mais tarde como Aizã pelos grupos que chegaram mais tarde. São fortemente apegados ao solo e permanecem até hoje fechados, isolados, resistindo aos esforços de assimilação. Já vimos, entretanto, que a região já havia recebido anteriormente grupos yorùbá, também chamados "aizã".

Na fase migratória dos povos Aja, no período que vai do século XII ao século XVI, a região do Benin devia estar ainda recoberta pela floresta e dificilmente penetrável (30). Grupos de caçadores percorriam vastas extensões de floresta povoadas por pequenas aldeias instaladas em clareiras e geralmente hostis. Estas minúsculas comunidades, organizadas em linhagens, não possuíam estruturas políticas centralizadas e eram facilmente assimiladas ou destruídas.

Outros grupos de Aja, segundo parece, abandonando Tado, dirigiram-se para o sul, estabelecendo-se no litoral: são os Huisi, que também vieram posteriormente a ser chamados Aizã.

Um grupo conduzido por Haholo teria emigrado em direção ao sul pelo rio Mono, instalando-se em Sahé, entre 1530 e 1550. Segundo Merlo & Vidaud (31) o irmão de Togbin-Anyi, abandonando o grupo que se dirigia para Tado, teria ficado naquela região, fundando o reino de Davié, que pagava tributo a Òyó. Os imigrantes do grupo de Haholo encontraram pois uma população hospitaleira. Lá fundaram pequenas aldeias, entre as quais Glehoué, que viria a ser, mais tarde, a cidade de Ouidah. Este núcleo de povoamento teria sido a origem da etnia houeda, que dedicou sua cidade ao culto da serpente Dangbe, trazida de Tado por uma mulher chamada Aveu (32).

Mencionaremos, de passagem uma migração importante ocorrida por volta de 1610 e que deixou Tado dirigindo-se para o oeste. Este grupo fundou Notsé, e ficou conhecido como o dos Ewe.

Mas a migração que nos interessa mais diretamente saiu de Tado,

---

(29) Akinjogbin, I.A.: op. cit. p. 309 " The expansion of Òyó and the rise of Dahomey " In Ajayi e Crowther: " History of West Africa " , I, Londres, Longman Group ltd.1971 p. 309.

(30) Mercier, P.: " Connaissance de l' Afrique..." op. cit. p.9

(31) Merlo & Vidaud: " Dangbe et le peuplement houeda". In Medeiros, Fr., op. cit. pp. 269/304

(32) Merlo, Pierre, & Vidaud, Christian - op. cit. p. 270

possivelmente no século XIII, segundo Dunglas (33). A origem desta migração é objeto de um mito muito conhecido dos danxomeanos. Uma de suas versões - resumida - é a seguinte:

> Uma filha do rei de Tado teria sido violentada um dia na floresta por uma pantera macho, dando à luz, nove meses mais tarde, uma criança-monstro com pele e unhas de pantera, que recebeu o nome de Agassou. Esta criatura, por sua vez, teve relações incestuosas com uma parente. Houve uma briga com o marido ofendido que lembrou a Agassou suas origens animais, o qual revidou, matando por fim seu adversário. Em consequência destes crimes, o neto da pantera foi obrigado a fugir com sua gente. Emigrou em direção ao leste, parando num planalto, o de Allada, onde fundou a aldeia de Togudo. (34)

No planalto encontraram os Aizã, que foram rapidamente dominados. Instauraram um sistema monárquico, divinizaram o espírito do seu chefe, Ajahouto, e os chefes locais foram reduzidos a funções de segundo plano.

---

(33) Dunglas, E . - " Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey " , Porto Novo, Etudes Dahoméennes, XIX, p 80, 1958

(34) Existem numerosas versões desta história, e em particular cada uma das dinastias descendentes dos antigos reis de Tado possui a sua própria interpretação. Merlo e Vidaud dão-nos a seguinte versão (op. cit. p. 279): uma das esposas do rei de Tado, de origem houeda, teria sido violentada por uma pantera macho. Nasceu deste encontro uma criatura metade homem metade pantera, chamada Agassou, que nenhuma mulher aceitou como marido. A rainha então providenciou uma esposa para o filho, a qual era uma de suas jovens tias, também de origem houeda. Com o passar dos tempos os descendentes de Agassou vieram a constituir na corte de Tado um grupo numeroso, mas que não tinha o direito de concorrer à sucessão por descender de um rei em linha feminina. O " partido houeda " tornou-se tão poderoso que resolveu afastar a linhagem reinante. Um dos membros do grupo matou o rei e recebeu o nome de Ajahouto (matador do Aja). Para evitar represalhas sobre sua família, fugiu de Tado com sua gente.

As versões deste mito e a história das origens do reino do Danxome são relatados por numerosos autores, entre os quais:

Akindele, Aguessy - Contribution à l' histoire de l' ancien - royaume de Porto Novo. Dakar, IFAN, 1953.
Cornevin, Robert - La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours. Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.
Desanti, H. - Du Danhóme au Benin - Niger. Paris, Larose, 1945
Dunglas, E. - Etudes Dahoméennes, XIX, 1957
Glele, Maurice Ahanhanzo - Le Danxome. Paris, Nubia, 1974
Lombard, J. - Contribution à l' histoire d'une ancienne société politique du Dahomey: la royauté d' Allada. Bulletin de l' IFAN, XXIX, série B, nº 1 - 2, 1967
Mercier, Paul - Connaissance de l' Afrique: civilisations du Bénin. Paris, 1962
Mondjannagni, A . C. - Campagnes et villes au sud de la République Populaire de Benin. Mouton, 1977.
Oke, Raymond - Les siècles obscurs de royaume aja du Danxome In Medeiros: "Peuples du golfe du Benin. Paris, Karthala, 1984.
Quenum - Au pays des Fon - Paris, Maisonneuve et Larose, 1983
Sossouhounto - Etudes dahoméennes, XIII, Porto Novo 1969

5. no planalto de Abomey, estava nascendo o futuro reino do Danxome, às custas dos antigos habitantes: Gedevi (Igede); Dassa (Idassa); Fon (Efon); Fenu (Ifẹ̀); ...

6. ainda mencionaremos os Ewe cujo êxodo para Notse deve situar-se por volta de 1610.

3. SAKPATA

Passaremos agora ao estudo da possível origem do deus da varíola, partindo da observação da localização dos seus principais centros de culto,e apoiando-nos principalmente em Verger, o pesquisador que, sem dúvida, melhor conhece a religião dos Yorùbá e Danxomeanos e que, além de suas próprias observações, ainda resume as contribuições dos autores que investigaram o assunto antes dele. Percorrendo o mapa aproximadamente de leste para o oeste, encontramos o seguinte traçado:

Igala: Entre os Igala (região de Idah), a divindade da varíola é Iye (isto é Aiye, ou seja o mesmo que Obáluàiyé). O povo Igala cultua a Terra e os Antepassados, e não os òrìsà (41).

Akoko: Para os Akoko (Ogori, Estado de Kwara, Nigéria), o deus da varíola é Iyá Okeka, a Grande Mãe. A lepra é atribuída à divindade da Terra, Ije (provavelmente o mesmo que Iye, Aiye) (42).

Igbó: O deus da varíola, entre os Igbó, é Ojuku. Os Igbó cultuam também uma divindade da Terra chamada Ale, Ala, ou Ana (seria Ile, Oníle dos Yorùbá, ou Nanã) (43).

Em Ilé - Ifè: Existe uma divindade, chamada Obáluàiyé, associada à terra e à agricultura, e também aos mortos e aos antepassados. Dizem que Obaluàiyé estava estabelecido na região, em Oke Itase, bem antes da chegada de Odùduwà. Há outra divindade, Buku, que traz a varíola (44).

Em Òyó: Obáluàiyé teria vivido no tempo do fundador, Òranyián; era um guerreiro cruel, que acabou emigrando para o país dos Mahi, onde se fixou. Outra tradição diz que era rei de Òyó e que Òranyián roubou-lhe o trono. Dizem também que veio do país nupe. Existe também uma tradição que diz que ele era o rei de Nupe; e muito poderoso (45). Buruku também é conhecido, sendo responsável pela varíola.

---

(41) Boston, John: " Medicines and fetishes in Igala " Africa, XL, 3, 1971.

(42) Gillies, Eva: " Casual criteria in African classifications of disease ". In Loudon, J. B. " Social Anthropology and Medicine ". Londres, Academic Press, 1976 p.372.

(43) Parrinder, Geofrey: " La religion en Afrique Occidentale" . Paris, Payot, 1950, p.60.

(44) Verger, Pierre " Notes ... op. cit. p.240

(45) Verger, P.: " Notes... " p.. 246 e " Orixás " p.212

Em Ìbàdán: Buruku e Ṣọ̀pọ̀nna são a mesma divindade. Buruku teria vindo do Oeste: do Danxome ou do Togo. Segundo os informantes de Verger, teria vindo de Tapá (nupe) onde era um rei muito poderoso. Até hoje Òbáluàiyé é chamado Elempe, isto é rei de Nupe. Podemos imaginar que eram duas divindades distintas que acabaram por se fundir (46).

Em Abeokùtá: Buruku e Omolu são cultuados no mesmo templo, o que deve significar que eles mantém algum parentesco ou que eles foram instalados pelo mesmo grupo. Buruku teria vindo de Sàvé, e Omolu do Danxome. Omolu é uma divindade das águas, e nos sacrifícios rituais que lhe são oferecidos, não se deve usar faca de ferro (47) .

Em Sàvé: Dizem que Sakpata (Ṣọ̀pọ̀nna) veio de Òyó . Buku, por sua vez, é dito ter vindo do Oeste. Existe também Olu Odo, divindade das águas, que apresenta todas as características de Omolu. Teria vindo de Aise ou de Aja Popo (48).

Em Kétu: Ṣọ̀pọ̀nna, Omolu e Òbáluàiyé são a mesma divindade. Segundo alguns, ela veio de Dassa Zoumé; segundo outros, veio de Aise ou de Aja Popo (aldeias situadas a oeste de Kétu) (49).

Em Dassa Zoumè: Ṣọ̀pọ̀nna é o mesmo que Sakpata, e dizem que ele veio de Tapá (Nupe). Buku veio de Atakpamè, a oeste (50) .

Em Allada: O deus da varíola dos Houeda seria Houeci, ou Houessio, entidade da família do pitão Dangbe, e associada aos antepassados (51).

---

(46) Verger, P.: " Notes ... " p.246

(47) Idem, id.

(48) Idem, p.247

(49) Idem, p.246

(50) Idem, p. 240

(51) Merlo, Christian & Vidaud, Pierre: op. cit. p. 298

Em Abomey: Como já sabemos, Sakpata foi trazido por Agaja no século XVIII; dizem que ele veio de Dassa Zoumè (52).

Uma análise do quadro acima permite-nos chegar a algumas conclusões quanto à origem do deus da varíola no Golfo de Benin.

1. Fazendo abstração dos nomes das entidades, que podem facilmente ser alterados com o tempo, ou passando de uma localidade para outra, e fixando a nossa atenção apenas no significado mais profundo destas divindades, observamos que parecem ser duas, bem distintas:

a) o Rei da terra, ou seja do território ancestral, Ṣọ̀pọ̀nna, Obáluàiyé, Sakpata, Ainon, Aida, Iye, etc, que é uma representação simbólica dos antepassados fundadores das primeiras comunidades. O Rei da terra é muitas vezes representado como um caçador ou um guerreiro;

b) uma divindade suprema, associada à Terra - Mãe, no sentido cosmogônico: Onílè, Ogere, Ana, Nanã, Buruku (?). É chamada Mãe porque acreditava-se que os primeiros seres humanos tinham emergido das entranhas da terra, como os cupins (53). Esta divindade é às vezes, como Ana ou Màwú, acompanhada de cobras (54).

Parecem constituir um par de entidades complementares, um sistema: Sakpata/Nanã Buruku; Ṣọ̀pọ̀nna/Onilé; Ojuku/Ana; Iyá Okeka/Ije... Geralmente o rei da terra tem por arma a varíola, mas nem sempre; assim por exemplo entre os Akoko sua arma é a lepra. Estas divindades têm, entre outras particularidades a de terem por altares, montículos de terra, traço que compartilham com Èsú/Elegba.

2. Observamos em segundo lugar que o culto deste par de entidades está presente em populações que supomos serem descendentes das mais antigas migrações dos proto - yorùbá: os Igbó, os Igala. Podemos provavelmente concluir que estamos diante de elementos de um sistema religiosos pre - Odùduwà, que deve ter sido trazido num passado muito remoto pelas primeiras migrações dos proto - yorùbá, ou senão que era próprio de populações mais antigas, já instaladas na região do Benin, e que teriam sido assimiladas.

3. Mas, além de constatar a existência desta entidade que encontramos difundida sob os mais diversos nomes, ainda observamos que o traçado das migrações das divindades conhecidas mais especificamente como Ṣọ̀pọ̀nna ou Sakpata, e Buruku, traçado que pôde ser esboçado a partir das informações recolhidas em diversas localidades onde são cultuadas, e referentes a sua

---

(52) Verger, Pierre: " Notes..." p. 240

(53) Existem na área cultural aja yorùbá outras concepções da origem do homem: moldado por Obátálà, ou tendo descido do Céu por uma longa corrente de ferro, que devem ser posteriores.

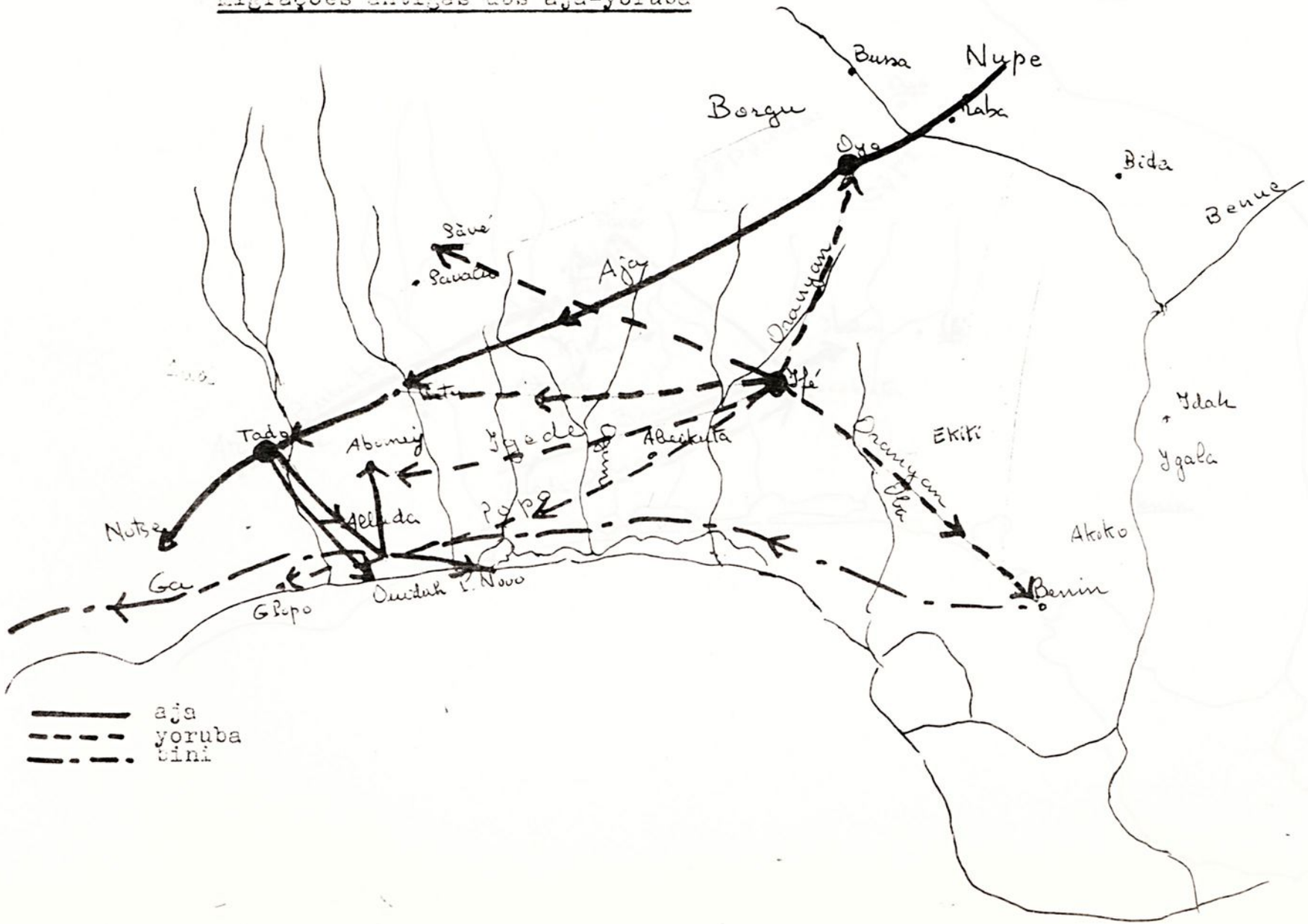
(54) Parrinder G. " la religion en Afrique Occidentale " Paris, Payot, 1950, p.60 - As cobras talvez representariam as primeiras criaturas que emergiram do seio da terra?

procedência, coincide, grosseiramente, com o roteiro dos antepassados: de Nupe para Òyó; de Òyó e de Ifẹ̀, passando por Kétu, Sàbé, Dassa Zoumè, até Tado e Atakpamé no Oeste. Esta constatação sugere que as migrações posteriores - as dos " filhos" de Odùduwà e a dos Aja - trouxeram novamente o culto dessa entidade.

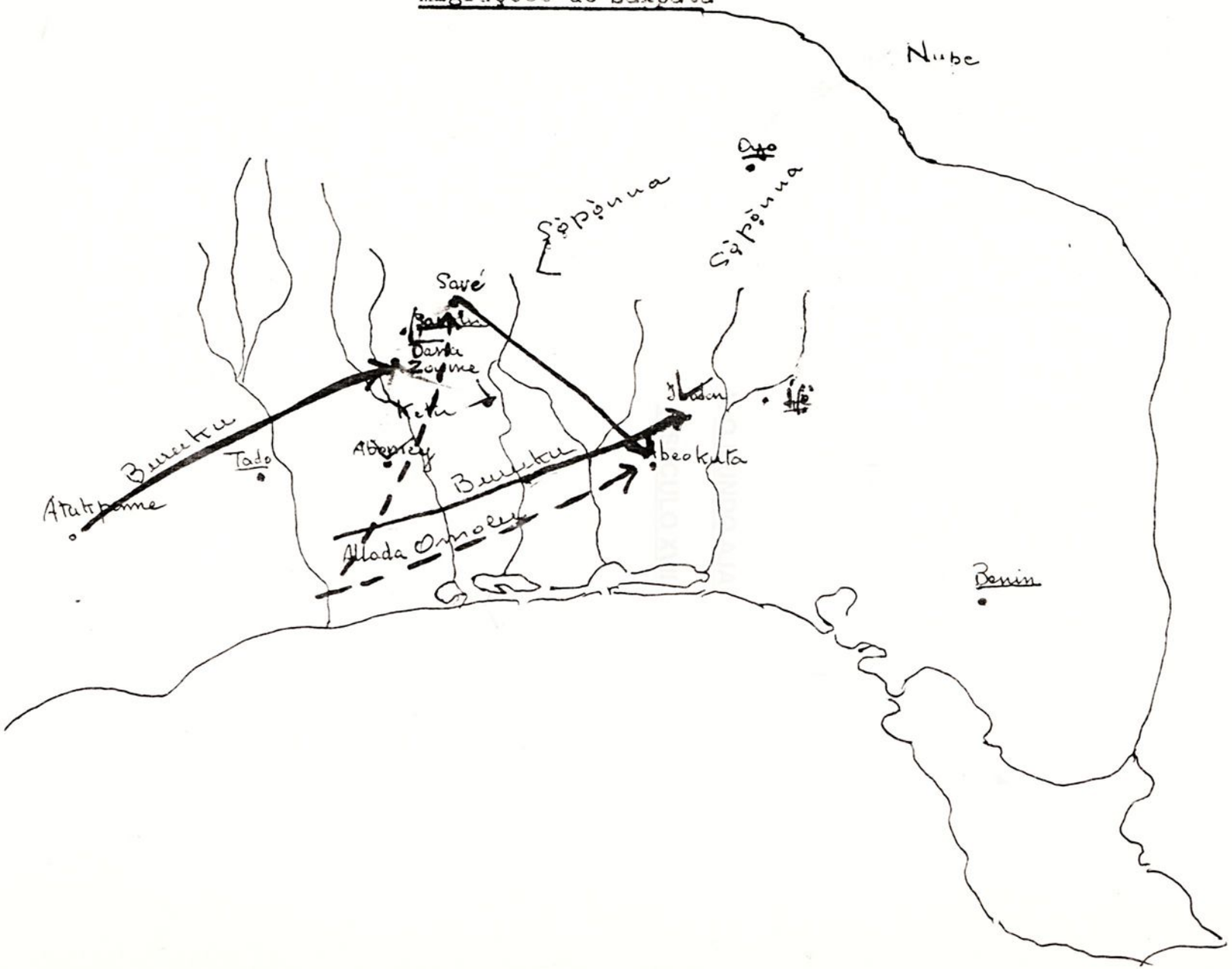
4. Supomos que o deus da varíola é realmente uma divindade trazida de longe pelos Yorùbá e os Aja, e não uma divindade autóctone anterior. Com efeito, como explicar a existência de um sistema religioso comum a pequenos núcleos de povoamento dispersos e isolados pela floresta densa?

5. O fato do culto do deus da varíola ter sido trazido por mais de uma migração explicaria a superposição de nomes, como Ṣọ̀pọ̀nna, Sakpata, Buruku. Entretanto permanece não resolvida a questão de saber porque Buruku aparece ora como o caçador que traz varíola, ora como a divindade suprema.

Migrações antigas dos aja-yoruba



Migrações de Sakpata



II. O MUNDO AJA:

O SÉCULO XVII

1. A SOCIEDADE

A região do Benin, onde floresceu o reino do Danxome e onde o culto de Sakpata ia adquirir mais força, está situada um pouco ao norte do Equador. O litoral, onde, no século XVII viviam os Houela e os Houeda, é dificilmente acessível; uma corrente marítima fortíssima percorre a costa na direção oeste - leste criando bancos de areia movediça a uma distância de 200 a 300 metros da praia. Os navios não podiam vencer esta barreira e eram obrigados a permanecer ao largo. Comunicavam-se com o continente por meio de canoas que precisavam enfrentar a violenta ressaca que arrebenta nos bancos de areia. Bandos de tubarões rondavam as embarcações tornando ainda mais perigoso o acesso à terra firme. A própria praia consiste num banco de areia deserto de mais de um quilômetro de largura, separado do continente por uma laguna de água salobra de pouca profundidade. Na estação das chuvas, entretanto, esta laguna enche e inunda parte da costa. No continente, uma faixa de terras pantanosas, o "Grande Pântano Lama" separa as terras costeiras de um planalto que aqui e ali se transforma numa cadeia de pequenos montes: é a região selvagem onde vivem os Mahi, enquanto que os danxomeanos estão estabelecidos no planalto.

A região é coberta por exuberante vegetação, sobretudo na parte litorânea. As palmeiras são abundantes nas zonas mais elevadas, e o planalto apresenta pequenos bosques separados por pradarias.

A fauna é extremamente rica; nas lagunas peixes, crocodilos, moluscos são abundantes. O país era povoado de búfalos, leopardos, elefantes, hienas, chimpanzés e muitos outros tipos de macacos, porcos-espinhos, roedores diversos, gaviões, corvos, abutres, cobras, serpente pitão, escorpiões, tarântulas, formigas, cupins, mosquitos, para citar apenas alguns dos animais que habitavam savanas e florestas.

O clima é extremamente quente e úmido, a temperatura média anual chegando a 28° graus, agravada ainda pela forte umidade.

O ano divide-se em quatro estações: um período de grandes chuvas, de abril a julho; uma curta estação seca, de agosto a setembro; um curto período de chuvas, de outubro a novembro, e finalmente a grande estação seca, de dezembro a março. Em janeiro sopra o harmattan, vento seco do Noroeste, carregado de poeira do Saara. A secura do vento é tal que consegue abaixar a temperatura em 10° graus, acelerando a evaporação. Enruga as folhagens, faz a pele descamar, desintegra os couros e racha os objetos de madeira. É nesta época do ano que ocorrem as epidemias de varíola, trazidas, segundo dizem pelo vento. No resto do ano predominam ventos refrescantes provenientes do Atlântico.

Disenteria, malária, febre amarela, varíola e muitas outras doenças eram endêmicas na região que recebeu o título de: "Túmulo do Homem Branco". Raro era o europeu que conseguia sobreviver a mais de dois ou três anos de

residência na Costa dos Escravos (1).

Entretanto, no século XVII, a região do Benin já estava bastante povoada (2) apresentando uma rede densa de aldeias, sítios, fazendas; ainda havia as cabanas onde os camponeses acampavam durante a época dos trabalhos da roça. Esta multiplicidade de estabelecimentos era o resultado de migrações e de deslocamentos da população que procurava novas terras após rupturas de equilíbrio como por exemplo seca, fome, epidemia. Esta dispersão da população devia-se também a disputas que resultavam em segmentação dos clãs e das linhagens.

A agricultura era a principal atividade econômica dos danxomeanos, e embora o trabalho da terra fosse bastante penoso devido ao calor e às caraterísticas do solo endurecido pelo sol, eles eram muito trabalhadores e executavam suas tarefas com prazer e alegria. O trabalho da terra era uma atividade coletiva realizada em meio a cantos, brincadeiras e provocações jocosas. Por outro lado era inseparável da religião; era acompanhado de rituais que lhe conferiam profundo significado. Antes de preparar pela primeira vez um pedaço de terra, era preciso assegurar-se que as forças sobrenaturais eram favoráveis. Consultava-se o adivinho e realizava-se um sacrifício para a divindade da Terra: um frango, azeite de palma, farinha, água. Estas oferendas deviam ser renovadas periodicamente por ocasião do plantio e da colheita (3). O trabalho, tal como nós o entendemos, não é uma categoria da economia de uma sociedade arcáica como a sociedade aja. O trabalho é aí um ato múltiplo, ao mesmo tempo econômico, religioso, político, vivido dentro de uma atividade indissociável técnico - religiosa.

A vida dos camponeses seguia e segue um calendário preciso e regular, determinado pelo regime das chuvas. Começam a limpeza dos campos com as primeiras chuvas de março. Em abril plantam milho (4), feijão, amendoim, mandioca; em maio, milho miúdo, sorgo, algodão; em junho, feijão branco e ervilhas. Julho e agosto são meses de colheita, quando tudo é colhido, menos

---

(1) O capitão Windham, o primeiro navegador que esteve no Bénin perdeu de três a cinco membros de sua tripulação por dia. O capitão Landolfo conta que no século XVIII, navios franceses, ingleses, portugueses, chegavam a perder os três quartos de sua tripulação em três semanas. (Mercier, Paul - " Connaissance de l' Afrique : Civilisations du Bénin ". Sté Continentale d' Editions Modernes Illustrées, Paris, 1962, p. 13).

(2) Segundo Biraben, a população da África, de modo geral conheceu uma fase de expansão no século XIII e início do século XIV, e mais tarde no século XVI e início do século XVII.

(3) Herskovits, Melville: " Dahomey, an ancient West African Knigdom ". Northwestern Univ. Press, Evanston, 1967 Vol. I, p.34

(4) O milho, de origem americana, foi rapidamente adotado pelos danxomeanos, e adaptou - se facilmente, de início nas regiões de lagunas, no litoral. Atualmente estende - se também nos vales e nos planaltos.

No início do século XVII os filhos de um dos reis de Allada, Kokpon, brigaram pela sucessão. Segundo parece, o mais novo venceu e o mais velho foi exilado. Voltou mais tarde, porém, talvez graças ao auxílio dos holandeses, e reassumiu o poder. O mais novo, Do Aklin (também chamado Dogbagrigenu) teve então que fugir de Allada com sua gente e emigrou em direção ao planalto de Abomey, no norte, onde já viviam povos de origem yorùbá (Gedevi, Idassa, Fon) que constituíam uma espécie de confederação conhecida pelo nome de Dauma. Esta confederação estava envolvida no comércio da rede Mande-Haussá. Segundo Desanti (35), Do Aklin era um chefe violento e corrompido, seguido por um bando de rebeldes e assaltantes de caravanas que viviam de banditismo. Impuseram sua presença no planalto pela violência, exterminando os chefes vencidos e destruindo os altares de seus deuses e antepassados.

Um irmão mais velho de Do Aklin, Tè-Agbànlìn também emigrou e dirigiu-se para Porto Novo onde dominou a população yorùbá que já estava instalada no lugar, fundando aí um novo reino. Estes acontecimentos devem ter ocorrido por volta de 1610 segundo Pazzi, 1688 segundo Merlo & Vidaud.

Um terceiro irmão, Huézé, permaneceu na aldeia de Togudo onde a família real de Allada continuou residindo (36).

Podemos agora tentar tirar algumas conclusões desta pequena síntese da história do povoamento da região do Benin. Em primeiro lugar parece que podemos aceitar a hipótese dos povos yorùbá-aja terem vindo do leste, como

---

(35) Desanti, Henri : " Du Danhomé au Benin_Niger ". Paris, Maisonneuve et Larose, 1945, p. 26

A respeito da dispersão a partir de Allada também existem diversas versões, como no caso da migração de Ajahouto, em particular a de Cornevin, op. cit., que se baseia em Le Hérissé, a de Lombard, op. cit., a de Glele, Maurice Ahanhanzo: " Le Danxome " Paris, Nubia, 1974

(36) Togudo permaneceu como cidade santa onde os reis de Abomey e Porto Novo eram entronizados. A dinastia reinante em Togudo diz que representa o ramo primogênito da família, e que possui os objetos sagrados que o neto da pantera trouxera na sua fuga de Tado: duas espadas, duas lanças, o crânio do seu pai, e o trono de madeira esculpida. Ao chegar no planalto de Allada, Ajahouto enterrou as duas espadas, instalou por cima um altar de Ogun e chamou o lugar de Togudo. (Lombard, Jacques: "Contribution à l'étude l'histoire d'une ancienne société politique du Dahomey: la royauté d'Allada " Bulletin de l'IFAN, XXIX, série B, n° 1-2, 1967, p. 45)

contam suas tradições embora não se trate nem da Meca, nem de Medina, nem mesmo da Etiópia (37), centros prestigiosos aos quais quiseram se ligar depois de ter esquecido suas remotas origens.

Numa primeira fase, a das migrações lendárias, um movimento de leste para oeste levou-os da região do Kwara até Tado, estendendo-se num período que vai, de modo muito aproximativo, do século VII ao século XII. Na segunda fase, a das migrações históricas, refluiram do oeste para o leste, do século XIII até o XVII. Este esquema, evidentemente simplifica muito a realidade, porque houve, provavelmente da antigüidade até o presente, numerosas migrações subsidiárias em todas as direções. Admitiremos que os povos que ocuparam o território do antigo reino do Danxome eram de origem yorùbá, e que vinham da região nupe e das margens do Níger. Admitiremos ainda que o grupo do qual se originaram as dinastias aja, tinham permanecido por algum tempo na região de Òyó (ou Oko).

Observamos, em segundo lugar, que as principais causas das migrações dos aja-yorùbá, embora haja em alguns casos referência a guerras, parecem ser de natureza demográfica e política. Foram geralmente deslocamentos de grupos importantes: famílias extensas, clãs, às vezes aldeias e etnias inteiras, tanto que sempre conseguiram impor-se aos primeiros habitantes graças ao seu número. A expansão dos povos aja-yorùbá pode ter sido um aspecto do processo de segmentação habitual às sociedades de linhagens. Quando a linhagem se torna grande demais, resolve dividir-se; freqüentemente envia caçadores explorarem a floresta para escolher um sítio propício ao novo

---

(37) Diversos povos da Africa Ocidental, em particular os Yorùbá e os Baribá (Borgu) possuem mitos que fazem referência a uma origem oriental. Assim é que Johnson conta que o antepassado mítico dos Yorùbá, Odùdùwà, era um príncipe branco, filho do rei da Meca, Lamurudu. Teria sido obrigado a exilar-se por ter rejeitado o islamismo. Caminhou por noventa dias, atravessando o deserto com sua gente, e chegou em Ile-Ifẹ onde criou o primeiro reino yorùbá. Existe em Borgu uma tradição parecida. As dinastias dos reinos Baribá, estabelecidos no norte da atual República Popular do Bénin, fazem remontar suas genealogias à antiga cidade de Bussa, mencionada nas tradições songai do século XVI. Bussa teria sido fundada por Kisra, ou Kisira, príncipe branco que teria vindo de Medina ou da Meca. Teria recusado converter-se ao islamismo, sendo obrigado a exilar-se. Seu filho mais velho fundou Bussa, onde existe uma tradição segundo a qual encontravam-se no grupo que acompanhava Kisra os antepassados de outras dinastias, entre os quais os futuros reis de Òyó. (Lombard, Jacques : " Un système politique traditionnel de type féodal ", Dakar, Bull. de l'IFAN, série B, 19, 1957, p. 468)

Entretanto os mitos que se referem à origem oriental (Egito ou Nubia) dos Yorùbá são bastante suspeitos. As versões conhecidas foram distorcidas em função de situações políticas posteriores aos acontecimentos relatados. (Law, R. C.: " The heritage of Odùduwà : traditionnal history and political propaganda among the Yoruba ". Journal of African History, 14, (2), 1973)

A história segundo a qual os Yorùbá teriam vindo do Egito ou da Núbia consta do relato do Cap. Clapperton : " Travels and discoveries in Northern and Central Africa: 1822-1824" e se baseiam no testemunho do Sultão Belo, de Sokoto.

estabelecimento. No caso dos chefes e das famílias reais intervém além do mais as disputas pela sucessão. No seio da linhagem real, o irmão mais velho é normalmente o herdeiro legítimo; mas freqüentemente os mais novos não se conformam em permanecer numa posição subordinada e afastam ou matam o rei, ou emigram para fundar um novo reino.

Mas no lugar escolhido os imigrantes têm que submeter-se ao chefe local, o único que pode ceder-lhes uma parcela do território dos antepassados. Os imigrantes instalam-se, prosperam, o grupo cresce, e logo passam a pedir mais terras, e mais ainda ao chefe local, até que este último se negue a dá-las, objetando: "Daqui a pouco vocês vão querer construir suas casas sobre minha barriga!", ou "Se continuarem assim, daqui a pouco vocês vão querer instalar-se no meu nariz!" Esta recusa é usada como pretexto pelos imigrantes para massacrar os autóctones e roubar-lhes suas terras. O reino do Danxome como atestam numerosas tradições constituiu-se a partir deste processo espoliativo (38).

Como resultado destes sucessivos movimentos migratórios, a região da Costa dos Escravos compreendia, por volta de 1680 um conjunto de pequenos reinos aparentados, de origem aja:

1. o reino dos Houela (Xwla), também chamado Popo, que devia estender-se antigamente do Oueme ao Volta. Na época considerada, ocupava as lagunas do litoral. Suas principais cidades eram Houelagan (Grande Popo) e Houelavi (Pequeno Popo);

2. o reino dos Houeda, (Xwda) que sucedeu ao reino de Davie, fundado no início do século XVI por Haholo que instalou a capital na aldeia de Sahe (Savi). As cidades mais importantes do reino de Ouidah eram Ofra (Oxwla) cujo nome foi mudado no fim do século XVII para Jaquin (Jèkén), que os franceses chamavam de "Petite Ardres"; Glehoue (Glexwe, Gregoué) (39);

3. ao norte dos Houeda, no planalto, havia o reino de Allada (40);

4. os Ànagó de Okoro (Porto Novo) ou Ajaşe, que foram submetidos por Tè Agbanlín que fundou aí o novo reino de Hogbono por volta de 1680;

---

(38) Cornevin, Robert: op. cit. p.93, 94 95.

(39) O nome da etnia houeda (xwda) na pronúncia fon, corresponde para os Ewe a Fèdá, e a Pèdá para os Gen. Os holandeses transcreveram: Fida; os ingleses Whydah; os franceses: Ouidah, os portugueses: Ajuda.
Pazzi, Roberto: " Aperçu sur l' implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja - Tado " . In Medeiros, op. cit., p.14. Os Plà são os Houela na pronúncia dos Gen .

(40) Allada, (Ardres, para os franceses) chamava - se antigamente Aida - Tome: país de Aida, deus da terra dos antigos habitantes Aizã.

o milho miúdo que amadurece mais tarde. Em setembro plantam pela segunda vez utilizando as sementes provenientes da primeira safra, e em dezembro ocorre a segunda colheita. Em janeiro o trabalho da terra é interrompido: é a época da caça. Em fevereiro ou março plantam-se os inhames.

Um campo bem cuidado pode produzir por quinze ou vinte anos. Quando a terra fica cansada, seu dono pode abandoná-la, ou deixá-la descansar por uns anos. Os agricultores danxomeanos são tão experientes que, colocando um pouquinho de terra na língua são capazes de dizer se é fértil ou não, e que tipo de plantação é adequada. No mesmo sulco plantam primeiro o milho, e por baixo abóboras e feijão.

O inhame é o produto tradicional, integrado aos rituais religiosos (até hoje o milho não o) e base da alimentação. É preciso mencionar ainda a palmeira oleaginosa que produz o óleo de cozinha, o arroz, a batata doce, o taro.

O trabalho humano é a única fonte de energia; os danxomeanos não utilizam animais, e a tecnologia é rudimentar, os únicos instrumentos utilizados sendo a enxada de ferro e o pau de cavar.

O trabalho era realizado pelos homens do grupo de descendência sob a direção do seu chefe. Mas aos poucos, com a segmentação das linhagens, este sistema acabou sendo substituído pelo costume de cada pai de família trabalhar seu lote com a ajuda de seus filhos e irmãos solteiros.

As tarefas eram divididas em função do sexo e da idade: aos homens cabiam a tarefa de limpeza da terra e o plantio; às mulheres, a monda e a colheita, o preparo dos produtos para a alimentação e a comercialização. As crianças cuidavam de afastar os animais que danificam as plantações. Outrossim os membros da linhagem reuniam-se periodicamente para cuidar das terras do velho chefe da família, e as mulheres, de sua casa.

Existem entre os danxomeanos diversas formas de solidariedade e de associações, uma das mais importantes sendo o donkpe, na origem uma associação de homens jovens, ou uma classe de idade, responsável pelo sepultamento dos mortos. Mas evoluiu e acabou por encarregar-se de outras tarefas: construção de casas, limpeza de caminhos, trabalhos agrícolas importantes... Em caso de necessidade um pai de família podia chamar a associação que, em pouco tempo, derrubava uma área de floresta, ou plantava um campo extenso. Aquele que se beneficiava dos serviços dos membros da associação fornecia apenas o alimento. O trabalho era realizado na alegria, ritmado por cantos, animado por desafios. O donkpe acabou ganhando força política, influenciando os velhos chefes de aldeia (5).

---

(5) Segundo Mondjannagni, o donkpe chegou a representar uma força sócio - econômica capaz de impor limites ao poder dos reis do Danxome Mondajannagni, A.C. "Campagnes et villes ausud de la République Populaire du Bénin ". Paris, Mouton, 1977, p. 222/4. Meillassoux, pelo contrário pensa que esta instituição acabou tornando - se um instrumento de exploração dos camponeses pela monarquia, pois o donkpe passou a dever prestação de serviços e corveias. (" Anthropologie de l' esclavage " Paris: PUF, 1986 p.214).

Outra forma de associação era o ajolu, associação espontânea de agricultores que se prestam serviços rotativamente. Quem recebeu a ajuda do grupo deve retribuir por um trabalho equivalente. Os ajolu acabaram transformando-se em grupos de lazer que se reuniam após o trabalho, um dia sim um dia não, para treinar cantos e toques de tambores.

A criação de gado era pouco desenvolvida; os danxomeanos apenas possuíam cabras, ovelhas, porcos, galinhas. A carne era um luxo e só era consumida nas grandes ocasiões. A caça representava a principal fonte de carne e era uma atividade importante, integrada ao sistema econômico. Os caçadores constituíam verdadeiras linhagens de especialistas, os Asogba Gbeto. A caça, inicialmente destinada ao consumo da aldeia, acabou entrando no sistema de mercados, criando um circuito de trocas entre as comunidades rurais, e entre o campo e a cidade. Vários grupos étnicos praticavam ativamente a pesca: Kétà, Tofin, Houela, Oueme ... A produção era muito grande.

A sociedade danxomeana, segundo Herskovits, (6) era constituída, no século XVIII por trinta e nove clãs, número este que incluía os grupos de descendência dos reinos anexados.

Os clãs (ako) são conjuntos de indivíduos que acreditam ser descendentes de um antepassado mítico comum, o tchwiyo. Este antepassado, fundador do clã, é geralmente tido por ser filho de algum animal sobrenatural com uma mulher do clã. Os membros do clã observam um certo número de proibições alimentares, sú dúdù, que incluem o animal totem e os objetos a ele associados. O fundador - tchwiyó - dá ao clã o seu nome. O chefe do clã, que é ao mesmo tempo o seu supremo sacerdote, é o representante vivo do tchwiyó, e tem o poder de fazer comparecer os antepassados. Ele é o depositário das terras e dos bens. Deve ser consultado para os casamentos, e os dotes passam por suas mãos. O clã funcionava como unidade de gestão e unidade política.

Os membros do clã vivem dispersos pelo território, divididos em linhagens, e estas, em famílias extensas.

A linhagem (henu), ou sub-clã, é o grupo patrilinear dos descendentes de um antepassado comum; é um grupo localizado, constituído pelos membros do clã que habitam a mesma aldeia. Os membros da linhagem devem obediência ao chefe, às velhas tias, irmãs do chefe, observam práticas rituais comuns e participam das grandes cerimônias da família. Freqüentemente outras linhagens associam-se ao henu, na qualidade de dependentes, vivendo em terras que o chefe lhes concedeu. São linhagens que descendem de filhas da família, de parentes distantes, de membros adotivos, de profissionais ou de sacerdotes que prestam serviços religiosos. O conjunto do henu e de seus dependentes é o henu - daho.

---

(6) Herskovits, Melville: op. cit., Vol II, p. 170.

As linhagens, por sua vez, dividem-se em famílias extensas (xwedo), que remontam a um antepassado de três a cinco gerações. A família extensa é a unidade doméstica, que corresponde a uma residência comum. Lá encontra - se a casa do fundador e o seu túmulo; ao redor erguem-se as casas dos avós, dos pais, das mães. Mais adiante ficam as casas das esposas, e mais longe, a dos filhos casados. O homem mais velho é o chefe do grupo. Ele usa o nome do fundador da linhagem e dirige a família na qualidade de seu representante. Ele é o guardião do patrimônio herdado dos antepassados, das terras, templos, conventos, e tem por obrigação transmitir este patrimônio intacto a seus descendentes, assim como o nome do antepassado.

A família extensa funciona como unidade de produção e constitui um grupo fechado ligado por forte solidariedade. Opõe-se portanto ao henu - daho, que é um grupo amplo, aberto e heterogêneo. A linhagem expele elementos para o exterior enquanto que o henu - daho pelo contrário absorve elementos de fora. São duas formações contrárias que obedecem a dois movimentos opostos: absorção e expulsão, subordinação complexa e subordinação simples (7).

O controle da terra é exercido pelos grupos de parentesco; a terra é posse coletiva do grupo de descendência: comporta terras cultiváveis, campos cultivados, áreas reservadas às palmeiras, locais para pesca, para a caça...que são redistribuídos periodicamente. Ainda incluem terras coletivas cujo produto serve para atender às necessidades rituais nas cerimônias anuais que são realizadas para os antepassados e vodun da linhagem, e bosques sagrados que abrigam os templos das divindades.

O membro mais velho da comunidade atua como gerente da propriedade dos antepassados. Os mais novos devem ao mais velho no seio da família extensa, parte do produto do seu trabalho. Entretanto não se pode ver nesta prática uma forma de exploração de uma categoria de idade por outra. Com efeito os adultos jovens trabalham para sustentar os mais velhos que os alimentaram quando crianças ainda improdutivas, do mesmo modo que eles próprios sustentam as crianças que mais tarde os substituirão. Por outro lado os bens acumulados pelos mais velhos constituem os dotes com os quais poderão arranjar esposas. Quanto às mulheres, elas se beneficiavam da solidariedade da família extensa e da poliginia. As esposas revezavam-se junto ao marido, e cada uma cuidava da casa dele, cozinhava para ele e cohabitava com ele durante uma semana. As avós e as tias velhas cuidavam das crianças, e as mulheres jovens trabalhavam no campo onde eram responsáveis como vimos pela monda e pela colheita, as demais tarefas incumbindo aos homens. Sobrava-lhes bastante tempo para dedicar-se a seus negócios; levavam para as feiras rotativas da região frutas, galinhas, comidas prontas, remédios. O produto de suas vendas pertencia-lhes. Estavam organizadas em associações de vendedoras, cuja presidente fazia parte do conselho de anciões que administrava a aldeia.

---

(7) Houseman, M., Legonou B., Massy C., Crepin X.: " Notes sur la structure évolutive d'une ville historique". Cahiers d'Etudes Africaines n° 104, 1986

O esquema que define as regras de sucessão na função de chefe de linhagem parece ter sido relativamente complexo. Segundo Herskovits, o sucessor do fundador de uma nova família era seu filho mais velho, ao qual sucediam sucessivamente seus outros filhos. Com a morte do último filho, sucedia o primogênito do primeiro filho, e em seguida os primogênitos dos outros filhos. Geralmente, na terceira geração, a família já era numerosa demais para poder continuar mantendo este sistema, e seus membros passavam a reunir-se para designar o chefe da família extensa, que era o indivíduo macho mais velho.

Um filho mais velho, casado, sempre tinha uma residência própria, distinta da do seu pai. Quando morria o pai, mudava-se para a residência deste último, e o filho mais novo tornava-se chefe da segunda residência. Iam assim se fundando, dentro da sede residencial da família extensa, as residências das famílias descendentes de todos os filhos do fundador.

Estes dados referem-se ao século XIX e não temos informações muito precisas sobre as regras de herança e de sucessão no século XVIII. Parece, porém, que elas não deviam ser muito diferentes daquelas descritas por Herskovits. Sabemos por exemplo que a família real de Abomey alterou as regras tradicionais de sucessão; Tegbessou promulgou novas regras que afastavam os irmãos, tios e primos da sucessão, o que significa que de acordo com a tradição o cargo devia passar do rei morto para seu irmão mais novo, e depois para seu filho mais velho e seus sobrinhos (8). Por outro lado este sistema permite entender porque em alguns reinos da região, como Kétu, a sucessão ao trono passava sucessivamente pelas cinco linhagens que constituíam o clã real.

De acordo com as análises de Meillassoux, que estudou a sociedade de linhagens dos Gouro, nesse tipo de sociedade, devido ao fraco desenvolvimento das forças produtivas, "os seres humanos... são os únicos agentes da economia, a única fonte de energia, o único meio de produção e de reprodução" (9). O poder, portanto, não se baseia no controle dos meios de produção, mas no controle dos homens. O principal processo de circulação que assegura a reconstituição das unidades de produção é o da circulação da força de trabalho, ou seja o da circulação das mulheres, "produtoras de produtores ".

Mas, pouco sabemos sobre o sistema de regras de casamento que regulava a circulação das mulheres no antigo Danxome. Diz-nos Herskovits que existiam treze modalidades de casamento que podiam ser classificadas em duas categorias:

a) as formas de casamento que implicavam para a família do noivo em obrigações e pagamento de um dote à família da noiva, mas em que o homem adquiria direitos sobre os filhos da união;

---

(8) Akinjogbin: " The expansion of Oyo and the rise of Dahomey" in Ajayi & Crowther: "History of West Africa ", I, Londres, Longman Group Ltd. 1971 p. 335

(9) Meillassoux, Claude: " Anthropologie Economique des Gouro de la Côte d'Ivoire " Paris: Mouton, 1964 p. 223

b) as modalidades de casamento que excluíam estas obrigações e onde os direitos sobre os filhos permaneciam em mãos da mulher ou de sua família.

Dentro da primeira categoria de casamento, a forma chamada akwénúsì - "troca da mulher por dinheiro" - constituía o tipo tradicional e o mais comum.

Sempre de acordo com Herskovits, quando um homem desejava casar uma de suas filhas desta maneira, ele estabelecia uma lista dos possíveis genros, e após consultar Fá, apresentava uma proposta ao pai do candidato selecionado. Este último, também consultava Fá, e o oráculo sendo favorável, fazia uma visita ao pai da moça acompanhado de dois homens velhos e de duas mulheres de sua família, trazendo presentes:

- um saco de milho miúdo
- uma cabaça de amadou de bambu
- bebidas tradicionais feitas de milho fermentado
- um quilo de tabaco
- uma quantia em dinheiro (5 Frs, 50 no tempo de Herskovits)

O tabaco era distribuído entre os membros da família, a bebida destinava-se aos antepassados, o milho à mãe da moça e o dinheiro era para o pai.

Depois desta visita, um pedido formal era feito pelo pretendente ao chefe do clã da moça, o qual dava ordens para que o casamento fosse providenciado. O noivo mandava ao chefe do clã da moça:

- 720 búzios, que eram jogados nos altares dos antepassados;
- uma roupa masculina, para o pai da noiva;
- uma roupa feminina para a mãe da noiva;
- uma cabra, que era sacrificada ao tchwiyó.

Estes presentes constituíam o hongbo, a compensação matrimonial.

Na noite seguinte o chefe do clã do noivo mandava dois homens e duas mulheres de sua família para a casa da noiva com um cesto cheio de roupas femininas, enfeites, perfumes, pedir que a moça fosse entregue: "O nosso chefe está com fome...não há ninguém para cozinhar para ele; pedimos que mandem uma mulher para ele".

O noivo tinha uma série de obrigações em relação à família de sua futura esposa: a de trabalhar as terras do futuro sogro, de cuidar da casa da futura sogra, de contribuir nas despesas por ocasião do falecimento de um parente.

O segundo tipo de casamento - asidjósi - ocorria quando a moça, não concordando com o marido escolhido pelo pai, fugia com outro homem. Este último tinha que restituir ao noivo oficial o que ele tinha gasto, e o casamento era então considerado como akwénúsi.

O tipo de casamento chamado vibióbió é uma variante do primeiro em que a iniciativa parte do rapaz que deseja uma jovem como esposa.

O quarto tipo de casamento - namímanawè - muito comum entre famílias rurais ou pobres, é a simples troca de mulheres entre as duas famílias.

No quinto - tochési - o pai do jovem reúne os bens necessários ao casamento; mas o rapaz deve continuar trabalhando para o pai até pagar tudo o que lhe foi adiantado. Enquanto isto sua esposa mora com as mulheres do pai.

No sexto tipo de casamento - adomevodídà - é o amigo oficial do noivo que paga a compensação matrimonial e todos os presentes necessários.

O primeiro tipo de casamento da segunda categoria-hadudó-é a chamada "união livre": a moça mantém um namoro escondido dos pais que só descobrem a situação quando ela fica grávida. O namorado é chamado pelos pais e tem que casar com a moça, mas a criança pertencerá exclusivamente à mãe. Este casamento pode ser transformado em akwénúsi, se o marido quiser, dando uma moça de sua família ao sogro ou ao cunhado.

Outro tipo de casamento da segunda categoria é o gbosúdónógbosi ("dar a cabra ao bode"); ocorre nas famílias ricas e sobretudo entre os príncipes. Uma mulher rica pode fundar uma linhagem casando-se com outra mulher sob o regime do akwénúsi. Ela escolhe um homem da sua família para viver com a moça, mas o marido é ela, e os filhos são seus descendentes. Com sua morte, a propriedade costuma ser dividida entre dois descendentes: o filho mais velho e a filha mais velha. Na geração seguinte, a filha mais velha assume o nome da fundadora e a chefia da linhagem. As mulheres que assumirem a chefia da linhagem continuarão casando com outras mulheres. Neste caso portanto a sucessão foge às regras habituais.

No tipo de casamento chamado vídotohwé, a moça permanece na residência da família paterna onde constrói uma casa para si e o marido que escolheu. Esta forma de casamento ocorre quando uma linhagem está ameaçada de extinção devido ao reduzido número de possíveis herdeiros. O marido é considerado filho da casa, e as crianças que nascerem da união pertencerão à família da esposa. Esta modalidade de casamento configura um sistema matrilinear de descendência.

O casamento chamado vidokpokátá difere do precedente pelo fato que só uma filha poderá permanecer na casa paterna, e que a chefia da casa que ela fundar pertencerá às mulheres.

O casamento chamado chíosì é aquele em que um homem herda a esposa de seu pai, do seu tio, ou de seu irmão mais velho.

A modalidade de casamento chamada avonúsi é aquela em que uma princesa dá em casamento a um homem uma das moças que recebeu do rei para serví - la.

O último tipo de casamento - ahovivi - é aquele das próprias filhas da família real. Nesta forma de casamento assim como em todas as outras da segunda categoria, o marido não tem o controle dos filhos.

Mas será que já existiam no século XVII todas estas modalidades de casamento, ou só havia a forma tradicional implicando em compensação matrimonial, as outras tendo sido criadas posteriormente para facilitar o casamento dos jovens numa situação de empobrecimento geral da população ou como resposta à ausência dos homens cada vez mais envolvidos nas guerras de captura?

Observamos ainda que no tempo de Herskovits, a compensação matrimonial era constituída por uma quantidade reduzida de bens comuns, produzidos no seio da família extensa, com exceção do tabaco, que podia ser encontrado nas feiras.

Temos assim a impressão que no início do século XX o sistema matrimonial danxomeano já se encontrava bastante alterado, talvez em função do progressivo empobrecimento da população ao longo dos séculos XVIII e XIX, talvez também em função da desorganização social provocada pela colonização e da influência do cristianismo que condenava a prática da compensação matrimonial, interpretada como compra da mulher.

Entretanto Des Marchais nos informa que em Ouidan (10), no início do século XVIII o casamento realizava-se sem dote, sem contrato, sem compensação matrimonial, ao contrário do que ocorria na "Costa Ocidental" (?) onde, para cada filha que saia de casa os pais viam entrar "rebanhos de bois, camelos, carneiros, cavalos, muitas vezes escravos, e sempre boa quantidade de mercadorias". Em Ouidah o noivo limitava-se a pedir a moça ao pai e em oferecer uma refeição aos sogros e uma roupa nova à noiva.

Parece, pois, que mesmo no século XVIII o casamento no mundo aja não implicava em importantes transferências de bens entre linhagens.

Por outro lado, na modalidade tradicional de casamento - o tipo akwénúsì - como estabelecia o pai a sua lista de candidatos? A que critérios deviam atender esses candidatos para serem possíveis genros? Havia regras prescritivas? Parece que não.

Antes da afirmação política dos reinos de Allada, Savi, Kétu, Porto Novo, já existiam numerosas comunidades rurais que haviam crescido de modo independente. Mas em muitos lugares acabaram agrupando-se em aldeias. As aldeias eram dirigidas por um Conselho de anciões que representavam as linhagens estabelecidas na comunidade. No século XVII já existiam cidades importantes contando com uma população de várias dezenas de milhares de habitantes. Mondjannagni distingue várias categorias de cidades (11) entre as quais citaremos as cidades-palácio tradicionais, e as cidades que se desenvolveram em função do tráfico de escravos.

---

(10) R. Pe. Labat, op. cit., pp 81/82

(11) Mondjannagni, op. cit. p.295

Na primeira categoria podemos citar Savi, Allada, Hogbono (Porto Novo), Kétu, Itakon, Itakete, Pode, Ifanyin, Abomey... Estas cidades destacam-se por três traços característicos: primeiro, eram cercadas por grossas muralhas de terra vermelha dura e lisa, acompanhadas do lado de dentro por um fosso. A segunda característica é a presença do palácio que constituía 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, escravos, sacerdotes, oficiais, etc. A terceira característica é a presença do mercado, geralmente situado em frente ao palácio (12).

Na segunda categoria encontramos Popo (Anexo), Jaquin/Offra, (Godomey), Apa (Epke), Ouidah... onde o elemento essencial é a presença do forte - ou dos fortes - europeu. Ouidah por exemplo, não passava inicialmente de um pequeno sítio no litoral; desenvolveu-se rapidamente no século XVII graças ao tráfico de escravos.

A população crescente das cidades havia criado um mercado que favoreceu a diversificação das atividades e a especialização artesanal. O processo de enriquecimento dos reis também suscitou o desenvolvimento de profissões suntuárias. No mundo urbano o modelo da divisão do trabalho em função do sexo persistiu: a tintura com índigo, a tecelagem, a marcenaria, o trabalho do couro, do ferro e dos metais em geral, a medicina eram atividades masculinas; algumas destas profissões eram monopólio de determinadas linhagens, em particular o trabalho do ferro e a tintura com índigo. A cerâmica era uma atividade feminina. Surgiram nas cidades numerosas associações e corporações que substituíram as antigas classes de idade do mundo rural. Note-se que no Danxome os reis não permitiram a existência de sociedades secretas como aquelas existentes em país yorùbá.

O campo e a cidade mantinham relações estreitas. Parte dos membros dos grupos de parentesco residia permanentemente na cidade exercendo profissões propriamente urbanas. As atividades agrícolas, para estes

---

(12) Encontramos descrições destas cidades por exemplo no relato do Pe. Labat: "Le voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne fait en 1725-26-27". Etudes Dahoméennes, XV, 1956 p. 82 . Norris descreve a cidade de Abomey: "Voyage en pays du Dahomey: Etat situé dans l' intérieur de la Guinée", Paris 1790.
Labat descreve como segue o palácio do rei de Allada, em Assém, no início do século XVIII: " Este palácio é vasto; é composto de vários pátios espaçosos cercados de pórticos, em cima dos quais estão situados os 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 uma poltrona, 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: tipo de lírios, de três cores diferentes, cujas folhas são mais longas e mais finas que os da Europa e com perfume mais agradável e mais suave". op.cit. XVII, p.66.

indivíduos, eram apenas atividades acessórias. Suas roças situavam-se a pouca distância da cidade e eles iam e voltavam a pé. A outra metade da linhagem residia no campo em aldeias dependentes do grupo de parentesco. Mas os habitantes do campo mantinham uma casa na cidade, na residência comum da família, e iam regularmente passar uns dias na cidade por ocasião de funerais, casamentos e cerimônias religiosas.

Nas cidades encontravam-se linhagens heterogêneas, de procedências diversas. Algumas, mais antigas, detinham mais terras; outras, instaladas mais tarde, dependiam das primeiras para obter terras. Algumas cresciam mais devido à capacidade de seus membros arranjarem um número maior de esposas; outras diminuiam em consequência de guerras e epidemias. O status de cada uma era definido por seus mitos, que falam das migrações do fundador, de sua aceitação pelos autóctones, das terras que lhe foram concedidas. Estes grupos de descendência, geralmente estabelecidos em bairros distintos, praticamente independentes uns dos outros, identificavam - se por suas marcas faciais, seus hábitos, nomes, vodun. Podiam facilmente emigrar e instalar-se em outras cidades.

A sociedade danxomeana foi qualificada por vários autores de sociedade de auto-subsistência (13). Mas esta noção, como já observou Terray (14) não é muito clara e pode ser entendida pelo menos de três maneiras:

a) como designando o caráter não mercantil da circulação dos bens;

b) como significando a existência de uma homologia entre as unidades de produção e as unidades de consumo;

c) enfim, entendendo-se por coincidência entre unidade de produção e unidade de consumo.

Está claro, pelo que sabemos da sociedade aja no século XVII, que ela não constituía uma sociedade de auto-subsistência no primeira sentido. Certas categorias de bens eram produzidas por artesãos e corporações especializadas exclusivamente para o comércio: tecelões, ferreiros, marceneiros, joalheiros, etc. Parece que mais tarde, no século XVIII estes bens passaram a ser produzidos exclusivamente para o palácio de Abomey e não eram mais postos em circulação. Mas as linhagens continuaram a produzir bens para a venda nas feiras, como por exemplo as comidas prontas preparadas pelas mulheres.

---

(13) Ver Coquery - Vidrovitch, Catherine: " Recherches sur un mode de production africain ". La Pensée, n° 117, 1964

(14) Terray, Emmanuel: " O materialismo histórico diante das sociedades segmentares e de linhagens ". In: " O marxismo diante das sociedades primitivas ". Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 141

O segundo sentido do termo auto-subsistência, pelo contrário pode ser aplicado à sociedade aja do século XVII, já que os bens eram produzidos no seio de unidades semelhantes, ou seja, de linhagens.

Quanto ao terceiro sentido, ele se aplica apenas parcialmente à sociedade aja; cada comunidade produzia em geral a maior parte dos bens que lhe eram necessários, mas os excedentes eram trocados e alguns ítens eram produzidos especificamente para o comércio. Por este motivo, Mondjannagni prefere definir a economia do Danxome como sendo de semi-subsistência(15).

Na verdade, existia no Danxome um sistema de circulação de mercadorias bastante desenvolvido; as bases do sistema de distribuição repousavam numa rede de feiras rurais e urbanas. O estudo destas redes de mercados, "verdadeiro fato de civilização africana", 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: Ouemenou, Aizã, Fon, Houela... Elas foram elaboradas muito mais a partir de bases étnicas e de linhagens do que de especialização econômica, e há pouca abertura de uma para outra (15).

Entre os mais antigos mercados encontramos o mercado Adanhounsa, fundado por Ajahouto em Allada; o mercado Mignonhi, em Kana, que data dos primeiros reis de Abomey; o mercado de Porto Novo, fundado por Tè Agbànlìn. Havia uma rede de feiras diárias, e uma de feiras periódicas, de quatro em quatro dias, ou de oito em oito e até de dezesseis em dezesseis dias. A importância dessas 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, gado trazido do Norte, condimentos, peixe defumado, folhas de embalagem para akassa, feijão, comidas prontas... Encontravam-se também nas feiras objetos de fabricação européia: lenços, fumo... 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 e produtos importados.

O mercado era o lugar privilegiado para encontros, o local de concentração de uma população dispersa. Corresponderia a uma busca de reagrupamento de uma sociedade atomizada em células individuais. Segundo Verger e Bastide (16) o mercado africano se contrapõe à compartimentação da sociedade e

---

(15) Mondjannagni, op. cit. p.134 pp.271/289

(16) Verger, P. e Bastide, R.: " Contribution à l'étude sociologique des marchés nagô du Bas - Dahomey ". Paris, Cahiers de l ' Institut de Science Economique Appliquée, n° 95, série V, novembro 1959.

estabelece a comunicação entre esta multiplicidade de comunidades independentes. Na feira podem até ser encontradas pessoas que morreram há anos: crença que exprime o desejo de reencontrar a unidade perdida. Tudo passava pela feira; nada era vendido ou trocado fora delas.

O mercado repousava sobre fundamentos religiosos; sempre estavam instalados aí vários vodun; imagens de Legbá e de Aizã recebiam abundantes oferendas nos dias de feira. Na entrada do mercado de Ouidah vê-se assim um enorme Aizã sempre coberto de farinha e de óleo de palma.

O mercado desempenhava também funções políticas, pois era o local apropriado para as autoridades mandarem divulgar seus decretos ou difundir informações.

Os Estados que constituíam no século XVII o mundo aja anterior à anexação pelo Danxome, repousavam num sistema político dualista. O território daqueles reinos havia sido conquistado, como já vimos por imigrantes procedentes de Tado e posteriormente de Allada. Mas na África a terra pertence aos poderes sobrenaturais e o homem dispõe apenas sobre ela de direitos de usufruto cedidos ao antepassado fundador das comunidades mediante um pacto. A relação do homem com a terra é uma relação sagrada, assim como também o é a relação do pescador com a água, do ferreiro com o ferro...

Se quiserem assegurar a prosperidade de suas comunidades, a sobrevivência de suas famílias, os homens devem respeitar os termos deste pacto (17). A responsabilidade pela manutenção do mesmo recai naturalmente sobre o chefe da linhagem mais antiga no lugar. Em tais condições a conquista jamais poderia dar direitos sobre a terra aos imigrantes ou invasores. Somente a autorização do chefe local, o "dono" ou "rei" da terra, pode legitimar a posse da terra. Os invasores aja eram deste modo obrigados a se fazer aceitar pelos autóctones. Simplificando muito poderíamos dizer que se estabelecera desta forma na maioria destas nações um sistema dual composto por um rei aja que dividia o poder político com um Conselho de ministros representando as principais linhagens autóctones. Este conselho elegia o rei entre os membros da linhagem real, e exercia sobre ele um forte controle. O antigo rei conservava as funções, ou de Primeiro Ministro, ou de Supremo Sacerdote. As nações da região eram de certa forma confederações de linhagens, governadas por dois reis: o rei da terra, e o rei eleito entre os recém-chegados, que dava segurança ao primeiro e proteção ao mercado de onde tirava boa parte de suas rendas. O rei de Allada cobrava uma taxa de 10% sobre tudo o que se vendia nas feiras. "Ele recebe 5 galines de búzios por cabeça de cativo vendido no país; além da renda - dos pedágios instalados nos rios e avenidas (18).

---

(17)Este tipo de relação com a terra foi analisada por Fábio Rubens da Rocha Leite em "A questão ancestral" em que focaliza os povos Yoruba, Agni e Senufo (São Paulo, tese dout., USP, 1982)

(18) R. Pe. Labat, op. cit. XV, p.106

Assim é que em Tado havia um rei da terra que residia numa aldeia próxima à capital (18). Em Allada, os chefes da Terra (Diavenu) eram os representantes dos antigos habitantes aizã, e seu chefe era Primeiro Ministro e Supremo Sacerdote (19). Era o único cidadão que não se prosternava diante do rei. Este sistema de governo constituía evidentemente um obstáculo ao fortalecimento da monarquia (a dos invasores, é claro). O islamismo e o cristianismo apareciam assim aos reis como um meio de anular a autoridade dos reis da terra, baseada nos laços de parentesco e em crenças locais. Vários reis de Allada tiveram a tentação de se converter ao cristianismo (20), mas o Sumo Sacerdote e rei da terra foi suficientemente poderoso para fazê - los desistir desta idéia. Há motivos para desconfiar que os reis de Allada não passavam de fantoches, reclusos no seu palácio de onde não podiam sair (21). Em Ouidáh os chefes das províncias eram praticamente independentes e seu cargo era hereditário (22). Para o rei poder aplicar a pena de morte era preciso que os antigos habitantes lhe remetessem uma adaga e uma roupa graças às quais tornava-se rei absoluto. Sem este ritual, ele tinha apenas "autoridade mas não direito" (23). Des Marchais observa que em Ouidah, com exceção do cerimonial, os chefes são iguais ao rei e fazem absolutamente o que querem; tinham seu exército, exerciam a justiça, mantinham sua próprias cadeias. Quando tinham uma entrevista com o rei, apresentavam-se no palácio escoltados por uma guarda numerosa que não teria hesitado em matar o rei se ele tentasse alguma coisa contra o seu senhor (24) . No início do século XVIII, o último rei, Houffon, tentou livrar-se daquele incômodo Conselho substituindo seus membros por homens novos. Mas os antigos chefes rebelaram-se e o conflito acabou com a derrota do rei. Em Porto Novo a situação era diferente já que os autóctones haviam sido completamente esmagados; mas sua divindade, Avessan, continuou sendo considerada dona do reino (25).

---

(18) Dunglas, E.: " Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey ". Porto Novo, Etudes Dahoménnes, XIX, I (1957) p. 76

(19) Fuglestad, Finn : "Quelques réflexions sur l'histoire et les institutions de l'ancien royaume du Dahomey et de ses voisins". Bulletin de l'IFAN, T.39 série B, n° 3, 1977 506.

(20) Em 1664 uma missão de padres capuchinos franceses instalou-se em Allada com o projeto de converter o rei e evangelizar o povo africano. O rei recebeu favoravelmente os padres e mostrou-se disposto a receber o batismo. Mas o Sumo Sacerdote mandou incendiar a capela dos missionários e convenceu o rei de que a catástrofe era um sinal da cólera dos deuses e de seus antepassados. Em consequência o rei desistiu do batismo e os capuchinos voltaram para casa. Labouret, Henri, e Rivet, Paul: "Le royaume d'Arda, ou Allada; son évangélisation au XVIII siècle". Paris, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, VII, 1929

(21) Labat, op. cit. XV, p. 96

(22) Fuglestad, op. cit. p. 507

(23) idem, ibidem

(24) Labat, op. cit. XV, p. 87

(25) Fuglestad, op. cit. p. 508

No início do século XVII as linhagens reais pouco se distinguiam das outras; não eram nem mais ricas nem mais poderosas. Os príncipes eram agricultores ou exerciam alguma profissão artesanal; em Allada, por exemplo, a profissão de tintureiro era tradicionalmente exercida pelos príncipes aja. As mulheres do rei praticavam o comércio como as outras e podiam ser vistas nas feiras vendendo seus produtos. O rei não precisava extrair bens de subsistência ou de outra natureza da população: a maior parte de suas riquezas vinham de suas próprias terras, da guerra ou do comércio. Os tributos que ele cobrava tinham sobretudo um valor simbólico, exprimindo submissão ao rei.

Mais tarde o desenvolvimento do comércio internacional possibilitou o progressivo enriquecimento dos reis graças ao controle que exerciam sobre o mercado e às taxas que cobravam sobre as mercadorias que entravam e saiam da cidade. Puderam assim distribuir favores, conquistando prestígio e seguidores. Mas no fundo o velho modelo político não mudou muito. O sistema de linhagens manteve-se intacto, a sociedade conservou seu caráter segmentário e o poder permaneceu numa boa medida nas mãos dos antigos chefes da terra. Os europeus não perceberam na época a natureza da sociedade africana porque projetaram nela aquilo que eles conheciam: a monarquia absoluta.

A monarquia não excluía a organização patriarcal da sociedade de linhagens. As aldeias apenas pagavam tributo ao rei e eram obrigadas a fornecer alguns homens para o exército em caso de guerra e algumas moças para o harém do rei. Segundo Des Marchais os súditos do rei de Allada deviam cultivar as terras do rei antes das deles, três vezes ao ano. Reuniam-se com música e danças e executavam o trabalho numa jornada só (26). Mas os antigos chefes continuavam a administrar a vida local como bem entendessem e a assegurar o culto dos antepassados; o chefe de terra continuava a atribuir a cada família os lotes de que precisava para se sustentar; as associações femininas administravam o comércio e as feiras. Não havia nenhuma ingerência do rei ao nível da vida rural.

O mundo Aja com o qual os europeus entraram em contato no século XVI tinha desenvolvido um equilíbrio específico, econômico, social e político, resultado de numerosas migrações e do processo de adaptação das populações mais recentes com as mais antigas. Este equilíbrio se fundava na articulação da sociedade de linhagens e do sistema dualista. Os pequenos reinos que haviam se constituído no Golfo do Benin formavam uma comunidade: tinham a mesma cultura, as mesmas instituições, os mesmos deuses, as mesmas origens distantes. O reino de Allada, o mais poderoso no século XVII (atingiria o apogeu por volta de 1650) exercia sua influência numa região que se estendia do Volta até Onim (Lagos). O reino de Ouidah, o de Popo, o de Abomey, o de Porto Novo eram seus vassalos. No seio desta comunidade, o rei de Allada, na qualidade de representante da linhagem mais antiga, exercia sobre os outros uma autoridade espiritual.

---

(26) Labat, op. cit, XV, p. 105

2. DEUSES E ANTEPASSADOS

Esta sociedade produziu valores, que orientaram o comportamento dos homens, categorias de pensamento e modelos estruturais em função dos quais organizaram suas representações, sua cosmologia, sua concepção da pessoa humana.

São poucas e parciais as tentativas de análise do sistema de pensamento da antiga sociedade danxomeana, provavelmente devido à dificuldade da tarefa: no que diz respeito mais especificamente à religião, sabemos que ela incorporou divindades de origens diversas, que houve uma proliferação de vodun locais sobre os quais nada se sabe. Houve um esforço de sistematização ao longo do século XVIII mas não chegou a constituir-se um sistema único. Cada grupo de culto 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 Danxome pertenciam a uma área cultural comum; mesmo que os deuses locais tivessem se diferenciado, todos se enquadravam num mesmo modelo estrutural. Vimos que sob denominações diferentes Aizã , Ainon, Sakpata, etc. simbolizavam a mesma idéia do primeiro antepassado fundador do núcleo local, e que do mesmo modo Màwú, Minoná, Nanã, Ògéré, etc, representavam a Terra - Mãe. Por outro lado os deuses da natureza, rios, árvores, etc., estavam praticamente em toda parte associados a antepassados. Este núcleo comum facilitou a síntese, e Sakpata, por exemplo, acabou incorporando todas as figuras do mesmo gênero.

Balandier (27) mostrou que a lei fundamental que rege a ordenação do mundo por Màwú - Líssa e a cosmologia danxomeana, é a articulação das diferenças em pares de opostos. Marc Augé por sua vez analisa a ideo-lógica das sociedades da África Ocidental, estruturas elementares que ordenam simultaneamente o discurso e a prática no seio de uma mesma sociedade, e permitem compreender a coerência entre as diversas ordens de representações: representações do universo, da sociedade, da pessoa humana. O autor enumera três modalidades, ou regras sintáticas, que estruturam esta ideo-lógica: a duplicação, a metonímia (sucessão das gerações), a inversão (28). Mas Mercier se debruça mais especificamente, sobre as concepções religiosas dos danxomeanos, tentando desvendar os princípios lógicos e os modelos subjacentes ao sistema de representações dos Fon referentes ao universo e à sociedade (29). Ele encontra dois princípios, ou eixos de organização das representações: um eixo diacrônico que corresponde ao quadro histórico constituído pela sucessão dos reis, e um eixo sincrônico onde opera o princípio do dualismo, que resulta na duplicação das funções sociais e das entidades divinas em pares gêmeos ou andróginos, na duplicação do mundo dos deuses pela sociedade que tenta reproduzir o

---

(27) Balandier, Georges - Anthropo - logiques, Paris, PUF, 1974 p.19

(28) Augé, Marc - " Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort " , Paris, Flammarion, 1977, p.96

(29) Mercier, Paul: " Los Fon del Dahomé " in Forde, Darryl: " Mondos Africanos ", México, Fondo de Cultura Econômica.

modelo do mundo divino. De fato, um dos princípios essenciais em função do qual os danxomeanos organizaram o sistema de suas representações parece-nos ser como pensa Balandier o da oposição binária. No universo ordenado por Màwú - Lissa os objetos dispõem-se em pares de opostos:

Màwú	Lissa
lua	sol
noite	dia
frio	calor
direita	esquerda
maternidade	guerra
fertilidade	poder fecundante
generosidade	força bruta
repouso	trabalho
...	...

(30)

Do mesmo modo, o governo do reino do Danxome foi se construindo ao longo dos sucessivos reinados pela criação de novos cargos que atendiam a novas necessidades, mas sempre de acordo com o mesmo modelo. Consideremos, pois, o corpo dos ministros do rei do Danxome, os Gbonugan Daho. Estes ministros seriam, segundo Palau - Marti (que retifica as listas de Le Hérissé, Dunglas e Quenum) (31):

1. O Mígan: Primeiro Ministro da Direita, escolhido na classe dos plebeus. Tinha antigamente por função executar os criminosos condenados à morte; mas, com o tempo, veio a desempenhar as funções de Primeiro Ministro. Casava com a filha mais velha do rei e sentava à direita deste último (32);

2. O Mehu: Primeiro Ministro da Esquerda, era responsável pela classe dos príncipes e cuidava de seus casamentos e funerais; julgava ainda os casos que envolviam príncipes. O Mehu casava com a segunda filha do rei e tinha assento à esquerda do monarca;

3. O Ajaho: Segundo Ministro da Direita, era o Administrador ou Intendente do Palácio;

4. O Gahu: Primeiro General, ou Capitão da Ala Direita do Exército, sentava ao lado do Mígan;

---

(30) Balandier, G. : op. cit. p.19

(31) Montserrat Palau - Marti: " Le roi - dieu au Bénin '. Paris, Berger - Levrault, 1964, p.202. Os aspectos do dualismo daomeano foram observados por Burton " A mission to Gelele, king of Dahomey ", Londres, 1893; Ferreira Pires, " Viagem de África em o reino de Danxome ", Rio, 1957; Mercier, P.: "Los Fon del Dahome ", México, 1957. Palau - Marti faz uma análise crítica destas diversas contribuições.

(32) Segundo Cornevin, antigamente só havia o Mígan; os demais cargos teriam sido criados por Hwegbaja.

5. O Akplogan: Ministro dos Cultos;

6. O Kposu: Segundo General, ou Capitão da Ala Esquerda do exército. Sentava ao lado do Mehu;

7. O Tokpo: Segundo Ministro da Esquerda, Ministro da Agricultura, recolhia os impostos, media as terras, vigiava os mercados.

Estes ministros eram classificados em função de três critérios;

a) exterior / interior: o Primeiro Chefe do Exterior era o Mígan, e o Primeiro Chefe do Interior, o Mehu.

b) direita / esquerda: O Primeiro Ministro da Direita era o Mígan; o Primeiro Ministro da Esquerda era o Mehu. Em seguida vinham o Gahu e o Kposu. A oposição entre as personagens da Direita e da Esquerda tornava-se visível na Corte de Abomey, pela maneira como usavam seus adornos. Os chefes da direita usavam braceletes no braço direito; os da esquerda, no braço esquerdo. A direita tendo a precedência sobre a esquerda, o Mígan devia ser mais alto que o Mehu; a altura dos demais ministros ia decrescendo progressivamente.

c) desdobramento: todas as personagens iam por pares. A cada funcionário no exterior, correspondia no palácio, um cargo feminino cuja titular era chamada de "mãe" do primeiro (33).

Este modo de pensamento engendra uma série de oposições:

o rei	os homens
o palácio	a cidade
o sagrado	o profano
o interior	o exterior
a esquerda	a direita
o sul	o norte

Mas, ainda observa Palau - Marti, "entre os dois elementos do par, estebelece - se uma hierarquia, porém nem sempre no mesmo sentido" (34).

Constatamos por outro lado que o número de Gbonugan Daho é sete, que é precisamente, no Golfo do Benin, o número simbólico associado à realeza. Isto

---

(33) Esta organização dualista é provavelmente o resultado de um processo de evolução política que se estende ao longo do período de 1650 - 1750 aproximadamente; mas este processo pressupõe que os princípios de organização préexistiam.

(34) Palau - Marti, op. cit. p.203

significaria que o rei é o par, ou melhor o polo oposto do corpo dos Ministros (35).

Vemos que o corpo dos Ministros do rei do Danxome está estruturado por um sistema de dois pares de polos opostos: direita / esquerda, interior / exterior. Por outro lado o rei opõe-se ao corpo dos Ministros como um todo porque sua pessoa transcende estas oposições e reúne em si a direita e a esquerda, o interior e o exterior. Desta forma a pessoa do rei pode ser vista como um termo médio que sintetiza os opostos e permite passar para uma nova oposição: rei / Corpo dos Ministros; unidade / multiplicidade. A pessoa do rei representa a unidade da nação, em oposição à multiplicidade das classes, das etnias, das funções sociais. Reencontramos aqui a mesma lógica que analisamos num trabalho anterior referente ao candomblé kétu de Salvador (36).

A dinâmica destas operações mentais conduz à elaboração de sistemas de classificação dos homens e das coisas que caracterizam o que Levi - Strauss chamou de "pensamento selvagem ". Encontramos no Danxome o esboço de um sistema deste tipo:

país:	Tado	Oyo	Ketu	Save
	Aya (Aja)	Ayo (Òyó)	Kétu	Hu (Fon)
oriente:	oeste	norte	leste	sul
dia:	ayaxi	mioxi	odokwi	zobodo
símbolo:	homem	garrafa	cabaça	espada
cor:	vermelho	preto	castanho	branco
elemento:	ave de rapina	ave de rapina	leopardo	arco íris
	fogo, mar	fogo, mar	terra	ar

(37)

Quanto ao princípio da duplicação dos seres e das funções, ele parece ser uma decorrência da lógica binária que permite pensar as diferenças. Na verdade os duplos não são uma reprodução idêntica do original: num par de gêmeos, um dos dois é do sexo masculino, o outro do sexo feminino; ou um

(35) Em Oyo o rei Sango tinha doze ministros, seis da direita e seis da esquerda. O número do rei era sete, o que significa que ele era duplo: ora à direita, ora à esquerda. Palau - Marti, op. cit. p.191

(36) " Contribuição ao estudo do sistema de classificação no candomblé ketu de Salvador " ; tese, São Paulo, 1979

(37) Maupoil, B.: " La geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves" , Paris. Institut d'Ethnologie, 1961 p. 65

dos dois é considerado como mais velho que o outro. Num par de funções, uma é interna ao palácio, a outra externa, e o titular da primeira é considerado como a "mãe" do segundo. Portanto estes duplos são pares de opostos.

O segundo tipo de organização do conhecimento evidenciado por Mercier, consiste em referir os fatos, as instituições, a introdução dos vodun por ex. a um quadro temporal constituído pelos sucessivos reinados. Seria o "tempo dinástico", próximo de nossa concepção do tempo histórico (38). Assim é que Sakpata data de Agaja, Màwú - Lissa data de Tegbessou, etc.

Enfim, como assinalou Palau - Marti, existe entre os termos de um mesmo nível de realidade mas pertencendo a compartimentos diferentes, uma hierarquia: a direita é superior à esquerda, o funcionário "mãe" é superior ao "filho" , etc. Esta hierarquia é identificada com a ordem das gerações. A hierarquização coincide com a temporalidade linear.

A sobrevivência e a continuidade de uma sociedade agrícola de linhagens como a sociedade aja do século XVII depende da produção da terra e da produção dos homens para fazer a terra produzir. Os 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. A desigualdade dos sexos condiciona a desigualdade das gerações (39). Os homens importantes, aqueles que tem 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 produção de força de trabalho representada por uma prole numerosa, riqueza, garantia de continuidade do grupo. O grau de poder de um homem se mede pelo nível de produção que ele controla nestas duas áreas.

O chamado princípio de senioridade exprime o papel dominante exercido pelos mais velhos. Na sociedade aja, ele define a hierarquia social, regula todas as relações no seio dos grupos de descendência e fora deles, determina as regras de etiqueta. Do ponto de vista africano (40), ele exprime a ordem natural das gerações e diferencia o estado de cultura do estado de natureza, onde pais e filhos são iguais e onde as gerações se confundem. 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, amplos conhecimentos e uma profunda sabedoria. Supõe-se que, menos envolvidos com ambições pessoais, eles estejam exclusivamente preocupados com os interesses do seu grupo de parentesco

(38) Mercier, P. : op. cit. p.315

(39) Balandier, op. cit., pp 56/57, 83,89

(40) Sow, I.: "Psychiâtrie dynamique africaine" . Paris, Payot, 1977, p.229

como um todo, incluindo os mortos e as gerações futuras. Responsáveis pelo culto dos antepassados da família, adquiriram maior familiaridade com o sobrenatural e receberam dos Antepassados poderes extraordinários. Os mais velhos são responsáveis pela reprodução dos costumes; 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, eqüidade, sangue - frio.

Por outro lado o princípio de senioridade também define a hierarquia entre as linhagens reunidas numa mesma aldeia. O grupo de descendência de maior status, aquele que fornece os chefes, é o mais antigo, isto é aquele que está estabelecido há mais tempo no lugar.

A ordem hierárquica segue o modelo genealógico: o primeiro Antepassado tem a precedência porque criou muitas vidas; os antepassados mais recentes vem depois, enquanto geradores de uma numerosa descendência; e por fim o pai de Ego.

Entretanto percebemos que o termo "senioridade" encobre várias modalidades de aplicação. Sperber, a partir da análise do princípio de senioridade numa sociedade da Etiópia, distingue o primogênito (o mais velho dos irmãos), o primogênito social (o filho de um primogênito, o membro de uma linhagem oriunda de um primogênito), e a senioridade metafórica (o bairro mais antigo de uma cidade, por exemplo) (41). Balandier fala de "senioridade absoluta" e de "senioridade relativa" . A primeira designa a senioridade do irmão mais velho em relação ao mais novo, que é definitiva; a segunda se refere à senioridade do pai em relação ao filho, que não é absoluta, já que o filho, com a morte do pai, terá acesso à posição deste último. "Estes dois princípios estão presentes na sociedade, implicados por sua natureza pelo fato da sociedade existir somente em função da ordenação e hierarquização de diferenças. Mas esta hierarquização é portadora de tensões" (42). Se em outras monarquias africanas a tensão pai / filho parece predominar, no caso da monarquia danxomeana ela se manifesta principalmente entre o irmão mais velho e o irmão mais novo.

Os valores mais importantes que a sociedade aja desenvolveu parecem-nos ser 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.

Os danxomeanos são um povo de agricultores visceralmente apegados à terra onde se fixaram e de que dependem para viver. A terra tem um caráter sagrado que se revela em inúmeros gestos da vida cotidiana: enterram-se os pedaços de unhas ou de cabelos depois de cortá-los do mesmo modo que se enterra a placenta dos recém-nascidos; antes de beber, é costume jogar um

---

(41) Sperber, Dan: " La notion d' aînesse et ses paradoxes chez les Dorzé d ' Éthiopie méridionale " . Cahiers Internationaux de Sociologie, LVI, 1974

(42) Balandier, Georges, op. cit.pp.74/75

gole da bebida no chão; é proibido copular diretamente sobre a terra; em compensação as mulheres devem parir sobre o chão nu...

O caráter sagrado da terra está ligado ao fato do òrun, reino dos deuses e dos antepassados, situar-se embaixo da terra e não no céu, idéia comprovada "durante as oferendas aos (òrìsà) vodun, quando o sangue dos animais sacrificados é derramado num buraco cavado na terra, em frente ao local consagrado ao deus, e os olhares se voltam para o chão e não para o céu (43). Situar o mundo sobrenatural no céu foi um erro de interpretação dos primeiros pesquisadores, segundo Verger, que eram em sua maioria missionários católicos ou protestantes, "todos formados com a idéia de que Deus mora no Céu".

Por outro lado os danxomeanos têm em relação a seus pais e aos mais velhos em geral o mais absoluto respeito. Estão convencidos que os mais velhos possuem enorme sabedoria, que veiculam uma força-poderosa e que o sucesso e a prosperidade das novas gerações dependem de sua proteção. Os pais pode amaldiçoar os filhos, privando-os da vida além-túmulo. O que os jovens mais temem é serem rejeitados pelos pais. As relações pais-filhos são cerimoniosas, ritualizadas, e os pais permanecem envolvidos num halo quase religioso. Este respeito não é apenas uma atitude exterior; corresponde a um sentimento profundamente enraizado.

Os danxomeanos tem, do mesmo modo, por seus antepassados, uma veneração comovente. A execução dos rituais a eles devidos constitui o mais sagrado dos deveres. Preservá-los do esquecimento é uma obrigação imperiosa e tem por correlato a certeza, para os vivos, de serem um dia, como eles, divinizados e cultuados. Nesta certeza, provavelmente, é que se fundava a indiferença do danxomeano diante da morte, que tanto surpreendeu os europeus.

O culto da terra e dos antepassados estão estreitamente associados. Os mortos, com efeito, são os donos da terra; estão associados aos direitos do clã e da linhagem sobre o seu território. Entre todos os antepassados, os mais importantes, sem dúvida, são os fundadores do clã: os direitos territoriais e o status do grupo de descendência dependem da antigüidade deste ancestral.

Vários autores, como vimos, pensam que o culto da terra, junto com o dos antepassados, deve ter constituído a primeira forma de religião dos Yorùbá e Aja. Devia ser a forma de religião que ainda predominava no início do século XVII, no período anterior à expansão de Abomey (44). O culto da terra, o culto dos antepassados e o de uma entidade que simboliza os primeiros ancestrais,

(43) Verger, Pierre: " Orixás", p.21/22 São Paulo, Edit. Corrupio, 1981

(44) Por exemplo: Beier, Ulli: "Sacred woodcarvings in a yoruba town " Lagos, 1957; Ajisafe, A.K. "History of Abeokuta"

parecem constituir as peças fundamentais do sistema religioso arcáico, isto é anterior ao desenvolvimento dos grandes vodun públicos. Este sistema parece ser constituído por um par de noções opostas e complementares: a divindade da terra, representando a natureza, e o primeiro ancestral representando o mundo humano e a cultura.

O culto dos antepassados é certamente o aspecto mais importante da religião dos danxomeanos; ele aparece, de certa forma como uma continuação lógica da deferência devida neste mundo aos mais velhos. O mundo dos antepassados reproduz o modelo social; é de certo modo o duplo do clã. No topo da hierarquia, encontra-se o tohwiyó, o fundador mítico do clã. Ele está na origem das normas do grupo, deu-lhe suas leis, suas regras de evitação, seus símbolos. Ele representa a unidade e a continuidade do grupo clânico.

Em segundo lugar vêm os vodun, que são antepassados divinizados. Periodicamente são realizados rituais que tem por fim a divinização dos antepassados mais recentes, de modo que, com o tempo, todo danxomeano que recebeu funerais adequados é divinizado. Os vodun do clã recebem sacrifícios e oferendas periódicos, e não se toma nenhuma decisão importante sem consultá - los.

Todo clã cultua ainda seus tohosu, categoria especial de tovodun, espíritos de crianças anormais, mortas ao nascer: abortadas, nascidas com cabelo, ou com dentes, com um número anormal de dedos, ou portadoras de qualquer outro defeito físico. Estas crianças são na realidade, para os danxomeanos, espíritos das águas, gnomos que vivem nas lagoas. Devem ser levadas de volta para o seu mundo de origem, pois o seu nascimento traz grandes calamidades: seca, fome, epidemia, guerra, e até a morte para seus pais. São encerradas em jarras e levadas para as lagunas (45).

Todo clã realiza uma vez por ano uma cerimônia complexa para festejar seus antepassados, chamada "costumes". Os rituais incluem danças em que os antepassados são representados por jovens escolhidos por sua beleza, libações, oferendas e sacrifício de animais. Cada antepassado é chamado por seu nome, e a divindade Dangbada Hwedo - representa todos os mortos cujos nomes foram esquecidos no decorrer das migrações e da dispersão do grupo originário. Os danxomeanos dizem que é impossível conhecer o nome de todos os parentes, principalmente porque todo antepassado conhecido teve obrigatoriamente pais, num processo de recuo no passado que não tem fim. Ora, nenhuma alma deve ser esquecida, pois uma alma esquecida é uma alma zangada. Dangbada Hwedo simboliza justamente aqueles antepassados mais distantes de quem não se pode saber o nome, os mais antigos e por isto mesmo os mais poderosos.

O culto dos antepassados envolve também as cerimônias realizadas por ocasião dos funerais dos membros do clã. Os mortos devem receber funerais adequados dentro de um prazo máximo de três anos. Quando não são

(45) Hazoumé, Paul: " Le pacte de sang au Dahomey ". Paris, Travaux et Mémoires de l' Institut d' Ethnologie, XXV, 1956 p.12 Herskovits, Melville, op. cit., II, p. 229/230

realizados os rituais necessários, as almas permanecem neste mundo atormentando seus descendentes negligentes, e passado este prazo, já não podem mais ser encaminhadas para o mundo dos mortos.

Entretanto alguns infelizes morrem de uma morte tida por infamante: afogados, enforcados, fulminados por um raio, mortos num incêndio, ou por arma de fogo ou faca, vítimas de alguma doença horrível; aqueles que tiveram morte repentina no templo de algum vodun, ou que morreram vomitando sangue...(46). Estas mortes levam a marca de um vodun e são o castigo por alguma grave transgressão. Em tais casos o corpo era arrastado pelas ruas, mutilado e exposto durante dias para ser insultado pelos aldeões. Mas a alma destas vítimas dos deuses pode ser resgatada pelos parentes (com a condição de não se deixar passar o prazo fatídico de três anos), compradas dos sacerdotes do vodun vingador, e receber finalmente os funerais adequados.

Quando morre um danxomeano, seus filhos e viúvas entregam-se a ruidosas manifestações de dor, atirando-se no chão, batendo a cabeça nas paredes. No caso dos reis, o corpo era enterrado junto com um grande número de esposas, servidores músicos, escravos, oficiais...(47).

Mas não se pode dizer que um danxomeano morreu: a palavra, para o africano, tem poder de realização; ela é sopro, vida, força. Há palavras perigosas. Usam, pois, uma série de eufemismos:

"A noite caiu " (o rei morreu)
"Sé estendeu a sua esteira " (morte de um homem importante)
"Ele quebrou o seu cachimbo". Ou: "Foi para casa" (morte de um homem comum)
(48)

Nunca se diz, principalmente, que um rei morreu; freqüentemente diz-se que metamorfoseou-se em animal. Os animais, e alguns mais do que outros: elefante, pantera, leopardo, cobra - são representações simbólicas dos antepassados. A pantera simboliza os antepassados reais; ela própria é tratada como rei: não se pode dizer que está morta, e não se deve fitar a sua

---

(46) Hazoumé, P.: op. cit., p.158. A varíola e as doenças horríveis (lepra, beriberi, albumina...) são castigo de Sakpata; morte por arma de fogo ou faca, sangramentos, são castigos de Gu; a morte pelo raio ou num incêndio são castigo de Hevioso; afogamento é castigo de divindades das águas. A morte no campo de batalha é igualmente infamante, pois o inocente deve voltar vivo da guerra. Os danxomeanos, por esta razão, não tinham nenhum escrúpulo em fugir quando percebiam que iriam levar a pior.

(47) Coquery - Vidrovitch, Catherine: " La fête des coutumes au Dahomey ". Annales, E. S. C., XIX, 4, 1964, p.708. " De acordo com a tradição, as esposas do rei disputavam a honra de seguir o soberano no túmulo: teriam sido 85 em 1774 na morte de Tegbessou, e 595 em 1789 na morte de Kpengla".

(48) Thomas, Louis - Vicent, & Luneau, René: " La terre africaine et ses religions " . Paris, Larousse, 1975, p.52

face. A serpente, cujo culto desenvolveu-se particularmente em Ouidah, também é uma representação dos antepassados remotos cujo nome foi esquecido (49).

O culto dos antepassados, para o danxomeano, não se restringe à execução correta dos rituais tradicionais; envolve também o sentimento da onipresença dos mortos e uma profunda veneração. Os antepassados estão em toda parte, presentes na existência cotidiana dos vivos:

Aqueles que morrem não foram embora
Estão na sombra que se ilumina
E na sombra que se faz mais densa
Os mortos não estão debaixo da Terra
Estão na árvore que freme
Estão no bosque que geme
Estão na água que corre
Estão na água que dorme
Estão na casa
Estão na multidão
Os mortos não estão mortos
(50)

Os mortos continuam presentes na sociedade; participam de um circuito de bens e de favores que define o clã. De um lado os vivos, com suas oferendas e seus rituais alimentam os mortos e garantem a sua sobrevivência; em troca os mortos protegem os vivos contra o infortúnio, a doença, e asseguram a sua

---

(49) Montserrat Palau - Marti: op. cit p.171. Em Òyó, o Başorún, Primeiro Ministro e descendente de uma dinastia anterior de Aláàfin, transformava-se em elefante. Em Benin, o Obá provavelmente transformava-se em serpente. Um mito conta que o rei dos Baribá havia dado a Òranyián uma serpente que deveria guiá-lo até o local onde poderia fundar a sua capital: Òyó.
Segundo Merlo & Vidaud, a origem da serpente cultuada em Ouidah - o pitão pequeno - estaria em Ilé - Ifẹ̀ onde era conhecida sob o nome de Ogu Mana Mana. Teria seguido o mesmo caminho que as migrações dos antepassados: Ilé - Ifẹ̀, Meko, Kétu, Tado, voltando depois para o leste. Esta serpente está sempre associada ao culto da terra (rasteja?) e a Sakpata. Merlo & Vidaud, op.cit.,p.301
Hegba, Meinrad pensa que os iniciados sabiam que homens e animais são irmãos: que, inclusive, são feitos da mesma substância que vegetais, pedras, terra.
" Le concept de métamorphose d' hommes en animaux chez les Basa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud - Cameroon ". Doctorat de 3° cycle, Rennes, 1968, vol. I, p.279.
Carvalho vê nestas crenças antigas representações datando da civilização da caça, onde a necessidade de manter o equilíbrio entre a sociedade e a natureza e de restringir as atividades predatórias, levou à elaboração de idéias como esta, da metamorfose de mortos em animais. Os mortos seriam a compensação que a floresta recebe dos homens pelo alimento que ela lhes proporciona.
Carvalho, S.M.S.: ' O trickster como personificação de uma praxis ". Perspectiva, 1985.

(50) Este poema do poeta africano Birago Biopp, traduz bem este sentimento de onipresença dos antepassados. " Souffles " Paris, Nathan, 1964. In Mondjannagni, op. cit., p.122.

prosperidade. Embora invisíveis estão sempre perto dos seus descendentes. As mulheres deixam sempre um pouco de comida nas vasilhas para eles e não lavam a louça à noite. A partir da hora do escurecer não esquecem de avisar: "Ago !" antes de varrer ou de jogar água no quintal (51).

Antigas crenças que sobrevivem no folclore referem-se a pessoas, geralmente originárias de aldeias distantes, que freqüentavam as feiras, e até se casavam e tinham filhos, mas que na realidade eram mortos conhecidos.

Dizem que no seu reino, o Kutome, os mortos têm hábitos exatamente inversos dos hábitos dos vivos: andam para trás, falam com o nariz, sentam num banco virado; a noite para eles é dia, etc.

O culto dos antepassados possuía igualmente dimensões políticas. Era, enquanto instituição uma das peças fundamentais do sistema social, e instrumento do poder. O culto dos antepassados estava nas mãos dos homens idosos e preeminentes que o usavam para manter a ordem estabelecida. Os antepassados legitimavam a ordem social, fundavam a autoridade dos chefes e dava-lhe eficácia. Para o pensamento africano, o poder está associado às forças "que regem o universo e nele mantém a vida... Ele associa a ordem do mundo imposta pelos deuses, à ordem da sociedade, instaurada pelos antepassados do começo ou pelos fundadores do Estado. O ritual assegura a manutenção da primeira, a ação política a manutenção da segunda: são processos que se julgam aparentados. Ambos contribuem para impor a conformidade a uma ordem global apresentada como condição de toda vida e de toda existência social" (52). O cerimonial dos funerais é um empreendimento de recriação da ordem, uma renovação da aliança com os antepassados; reafirma as relações sociais fundamentais. (53).

A representação dos antepassados femininos mais remotos da humanidade parece ter engendrado, segundo Herskovits, um sub-sistema praticamente autônomo do pensamento religioso danxomeano, e que se confunde com o mundo da natureza e da magia. Esta concepção se condensa na figura de Minoná - a nossa mãe Ná - descrita às vezes como mãe de Màwú e de Legbá, ou como irmã de Legbá, às vezes como mãe de Fá (54). Depois da criação do mundo, quando Màwú resolveu morar nas alturas, Minoná preferiu ficar na terra. Ela reside na floresta onde reina sobre os espíritos e forças da natureza. Fazem parte deste universo, os abikú, aves noturnas, gêmeos, Aziza... Os abikú (palavra de origem de yorùbá) são espíritos que periodicamente se encarnam e nascem na forma de crianças humanas mas que, devido a um pacto selado com seus congêneres, morrem logo para poder voltar para a

---

(51) Hazoumé, op. cit. p. 90

(52) Balandier, Georges: ' Antropologia Política " , São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1969 p. 100

(53) id.idem, p.104

(54) Herskovits M.: op.cit., II, p.260

floresta. Hoho é uma ave noturna, espírito protetor dos gêmeos, e que simboliza o poder das feiticeiras; ele é a própria feiticeira quando ela abandona seu corpo para entregar-se a suas atividades canibais. Os gêmeos são para os danxomeanos espíritos dotados de uma força incomum e exemplos de perfeição. Quanto a Aziza, é um ser habitualmente invisível que pode assumir, quando quer ser visto por um ser humano, a forma de qualquer criatura, animal ou humana. Aziza é o rei da floresta e dos animais; conhece os segredos das plantas e da magia e freqüentemente auxilia os caçadores (55). As criaturas da floresta não recebem culto; não são propriamente divindades; escapam ao controle da sociedade. Pertencem, diz Herskovits, ao mundo dos desejos e dos temores. Minoná é a protetora das mulheres, e no Danxome, toda mulher tem em sua casa um pequeno altar para ela.

Estas crenças que, no tempo de Herskovits já faziam parte antes do folclore que da religião, parecem bastante arcaicas e poderiam representar o que restou do sistema de pensamento da fase da caça e da coleta. Podemos imaginar que no século XVII, numa sociedade de linhagens fundada na agricultura, onde predominava o culto dos antepassados, este sistema de noções já devia estar relegado ao lugar que ocupava no tempo de Herskovits.

Entre os Yorùbá, no Leste, os antepassados femininos, personificados por Iyami Ọ̀ṣòròngá acabaram sendo assimilados à feitiçaria (56), mas segundo nos parece, não ao mundo da floresta.

Pensamos que o antigo culto da divindade da terra ainda existia no fim do século XVII e até no século XVIII. Com efeito subsistem até hoje, numa vasta área que se estende a oeste para além do rio Volta, atinge a região nordeste do país Ashanti, o país Baribá e vai até a região Nupe (57). Vestígios do culto de uma divindade da terra-água primordial que conhecemos como Nanã Buruku. Verger encontrou nesta área um grande número de divindades locais chamadas Nanã ou Nene (Mãe). "É difícil, saber no estado atual das pesquisas, quais são os laços entre todas as divindades cujo nome é precedido de Nana ou Nene. Elas são chamadas de Inie e parecem todas desempenhar um papel de deus supremo..." (58). Uma das particularidades do culto destas divindades é que os animais que lhes são sacrificados são mortos sem o uso de facas, o que atestaria a sua grande antigüidade.

Os Aja teriam encontrado no planalto de Abomey os vodun Gede, Ahouessa e Na Kize, que eram cultuados pelos Gédéví (59) e sobre os quais não sabemos

---

(55) Hazoumé: op.cit., p. 11

(56) Verger, Pierre: " Grandeur et décadence de Iyami Ọ̀ṣòròngá ". Journal de la Société des Africanistes, 35, 1965 pp. 142/241

(57) Verger, Pierre: "Orixás ". op. cit. p.238

(58) id. idem. p.236

(59) Maupoil B. op. cit.p.53

absolutamente nada. Entretanto pelo nome, podemos deduzir que Na Kize era uma daquelas formas locais de Nanã Buruku. Como Do Aklin deve ter emigrado para o planalto por volta de 1610, concluímos que no início do século XVII este culto ainda estava vivo. Encontramos em Ouidah, antes da conquista por Agaja, Na Kpokissa, parecida com a figura que presidia à adivinhação por Agoye, coroada de serpentes e camaleões. Quanto a Gede, não seria o antepassado Igede, o herói mítico da migração procedente de Ifẹ̀? O caso de Ahouessa parece mais difícil de interpretar; quem sabe se não seria o mesmo que Avessan, conhecido em Porto Novo e também de origem yorùbá? Verger recolheu algumas informações sobre esta personagem (61). De acordo com alguns informantes, Avessan seria um monstro com nove cabeças; de acordo com outros teria sido um chefe yorùbá. Seria um tohwíyó, um aizã?

Esta categoria de divindades parece reunir em si a idéia de matéria primordial, de Espírito que governa o mundo, e de Demiurgo criador de todas as formas de vida deste mundo; parece implicar uma concepção metafísica para a qual Deus e o universo, o espírito e a matéria são uma só realidade. Este grupo de divindades seriam expressões locais de uma concepção trazida pelas primeiras populações que deixaram o planalto de Jós e a região Nupe rumo ao Ocidente? Não sabemos. Em todo caso estas Nanã fazem parte de um sistema religioso pre-Odùduwà, juntamente com os "reis da terra".

As Nanã seriam o equivalente da antiga Onílè dos Yorùbá, que aliás existia também no Danxome com o nome de Ògéré. Hazoumé relata que existia em Dô, perto da fronteira com a Nigéria, na época em que escreveu - 1956 - um santuário já bastante decadente de Ògéré. O santuário ficava no meio de um bosque sagrado; tinha-se acesso ao santuário por uma sucessão de dezesseis portas. Diziam que a divindade estava acorrentada e que se podia ouvir o ruído que produzia ao tentar libertar-se. Segundo seus sacerdotes, o culto de Ògéré teria vindo de Aja; o autor rejeita a idéia desta origem pois todas as características do culto denunciam uma origem nagô (62). Mas como os Aja de Tado vinham de Ọ̀yọ́, não vemos porque rejeitar esta procedência.

" Ògéré que se penteia com arado;
Ògéré que possui o saco das maldades;
Ògéré que come os reis e as coroas;
Ògéré que come carne crua sem vomitar ".

O santuário e o culto de Ògéré estavam associados ao pacto de sangue, prática pela qual indivíduos, aldeias e até mesmo nações procuravam meios

(60) Labat, op. cit, XVI, p.56

(61) Verger, Pierre: " Notes ..." op.cit.p.401

(62) Hazoumé: Paul: op. cit. p. 119.

de se defender numa época em que as guerras eram incessantes (63). Os "irmãos" que resolviam fazer um pacto de sangue juravam um ao outro perante Ògéré, apoio e fidelidade. O ritual passou assim a ser designado pela expressão "beber a terra", ou mais simplesmente: alê (ilè, terra). No culto yorùbá de Oníle, os pactos e os juramentos feitos perante a terra também são sagrados. Os "irmãos" que violassem o pacto e traíssem o amigo eram atingidos por uma doença que lhes afetava o juízo. Só poderiam encontrar cura em Dô. Diziam que Ògéré tinha sido acorrentado como castigo, por ter sido o primeiro irmão a violar o pacto. Mas o significado antigo destas correntes deve ter sido esquecido e trata-se aqui, visivelmente de uma reinterpretação; são, sem dúvida, as mesmas que aquelas que unem por pares os edan da Sociedade Ogboni, e cujo significado permanece, para nós, obscuro.

Os primeiros viajantes que freqüentaram a Costa dos Escravos fizeram referências à crença num Deus Supremo, ou num Deus Criador, interpretação que talvez se deve ao seu etnocentrismo. Assim, Bosman que viveu treze anos como sub-comandante do forte de São Jorge da Mina, menciona a noção de um Deus Criador, mas ele acredita que seja de origem européia. Dapper, que é o primeiro a falar do reino de Allada e do reino do Benin, também fala da crença num Deus Criador, e descreve por outro lado a realização de um ritual que parece ser o de Aizã (64). Esta divindade da Criação era Nanã Buruku? Parece que no século XVII, nas regiões conquistadas pelos Aja de Tado, Nanã já tinha sido substituída por Màwú e Líssa. Màwú, ou Líssa, seriam o Deus Supremo a que se referem os europeus?

Entre os Yorùbá, no Leste, encontramos uma concepção do universo que se exprime na imagem da cabaça: o universo seria constituído de duas partes complementares o céu, e a terra-àgua que se fecham uma sobre a outra e encerram no seu bojo, o mundo, cercado por toda parte, como uma ilha, pelas águas (65). Diz-se, às vezes, que a terra, nos primórdios, estava recoberta pelas águas ou misturada com elas. O conjunto costuma ser comparado às duas metades juntas de uma cabaça, ou a uma panela. O céu seria um disco achatado como uma tampa. Nas bordas, o céu e a terra se encontram. Estas duas partes do universo eram representadas pelas divindades Orísàlá e Yemòwó, que, além de serem os deuses do céu e da terra respectivamente, já aparecem associados a antepassados dinásticos. Esta concepção deve ser mais recente que aquela associada a Nanã, pois as populações mais antigas da área cultural aja-yorùbá não conhecem Orísàlá, nem aliás outros òrìṣà

---

(63) Dakodonu fez em pacto com Obá Gidi, rei dos Mahi, o fundador de Savalou. Allada fez um pacto de sangue com Ouidah; sempre avisou a cidade-irmã dos ataques planejados por Abomey. Seria por esta razão, segundo Hazoumé, que ela foi invadida e arrasada por Agaja.

(64) Verger, Pierre: "Notes sur le culte des orisha..." Dakar IFAN, 1957, p. 41 e 44.

(65) Morton Williams: "An outline of the cosmology and cult organization of the Òyó Yoruba". Africa, XXXIV, (3), 1964

como Ṣàngó, Yemanjá, Ọṣùn, etc (66). Podemos supor que se trata de elemento do sistema religioso trazido pela migração conhecida como a de Odùduwà, ou que se desenvolveu após a sua chegada como resultado de um processo de sincretismo entre as crenças dos antigos habitantes e as dos recém-chegados. Os Aja levaram esta concepção do universo para Tado onde Oríṣàlá e Yemòwó evoluíram para Líssa e Màwú respectivamente. Mas, no Oeste, é Màwú, o elemento feminino que ocupa o lugar preeminente e desempenha funções de demiurgo, o que possivelmente se deve à influência da concepção anterior, associada a Nanã Buruku.

O grande bokono Gedegbe, que reflete o pensamento danxomeano tal como devia estar cristalizado em fins do século XVIII, Màwú o Criador confunde-se com o universo. É uma divindade feminina, associada à terra, e par de Líssa, deus masculino do céu. Mawú é a lua, a noite, o frescor, a maternidade; Líssa é o sol, o dia, o calor, o poder fecundante (67). Na verdade Mawú é um demiurgo e não realmente um deus da Criação; apenas ordenou um material pré-existente; separou a terra das águas e juntou-as com o auxílio de Dan. Em seguida criou a vegetação, os animais, atribuiu um domínio próprio a cada um de seus filhos, os vodun, e por fim, criou o homem, que foi moldado com argila e água. Em seguida Líssa, acompanhado por Gu, desceu à terra para levar a civilização aos homens. Foram portanto duas Criações: a do mundo natural e a do mundo humano. Esta descrição da Criação deve ser o resultado do processo de síntese e de organização dos mitos que ocorreu durante o século XVIII e acompanhou o esforço centralizador e dominador da monarquia de Abomey.

Entretanto para o pensamento danxomeano não houve apenas uma Criação, mas várias (68). A Criação anterior à de Màwú-Líssa deve-se a Nanã Buruku. Esta crença talvez possa parecer menos estranha se tentarmos compreendê-la em função das sucessivas migrações dos Aja e dos contatos que ocorreram entre grupos que haviam se fixado em épocas diferentes na região. A justaposição de divindades com nomes diferentes mas com as mesmas funções teria engendrado a idéia de uma sucessão de Criações do mundo, a mais antiga sendo a do grupo estabelecido havia mais tempo no lugar.

Enquanto Nanã caía no esquecimento, Màwú passava por novas metamorfoses. No século XIX, sob a influência do cristianismo, veio a identificar-se com o Deus dos católicos, e Líssa com Jesus!

Mas, voltando à época que estamos considerando (1650-1800) é provável que coexistiam as duas divindades: as diversas Nanã, cultuadas nas aldeias do interior, e Màwú-Líssa, nas cidades onde tinham sido trazidos pelas dinastias aja procedentes de Tado.

---

(66) Idem, "Orixás" op. cit. p. 18

(67) Gedegbe, bokono da Corte de Abomey, foi o informante de Maupoil, Bernard: "La geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves". Paris, Institut d'Ethnologie, 1961, p. 63

(68) Mercier, Paul: "Los Fon del Dahome". In Darryl Forde "Mondos Africanos", México, Fondo de Cultura Economica.

No século XVII os grandes vodun já eram conhecidos em toda a área aja. O nome de Líssa é mencionado pelos missionários capuchinos que estiveram em Allada em 1658; (69) em 1725, Des Marchais (70) informa que os principais cultos, em Ouidah eram o culto de Dangbe, o de Loko, o de Hou (da família de Hevioso) e o de Agoye, divindade da adivinhação anterior a Fá. Sabemos que estas divindades vinham de Tado: a serpente - Dangbe - foi trazida de Tado por uma mulher; Hevioso era cultuado pelo rei de Tado. Aguessy pensa que eram cultuados, antes da dispersão dos Aja de Tado (71).

Mas não existiam no planalto de Abomey para onde o grupo de Do Aklin só havia levado o culto de seus antepassados e o de Aizã. Eles foram introduzidos a partir do século XVIII, alguns sob Agaja, outros sob Tegbessou. Agaja, segundo a tradição, introduziu Sapakta, Dangbe, Hevioso, Fá. Sob Tegbessou foram trazidos Màwú e Líssa, Nanã Buruku.

Mas cada comunidade desenvolvia uma devoção particular por uma ou outra destas divindades, provavelmente por aquela associada à linhagem principal da aldeia; esses vodun deviam ainda permanecer mais ou menos restritos a seus clãs de origem; não tinham ainda se tornado divindades interétnicas; sobretudo, os chefes de linhagem davam muito mais importância ao culto de seus antepassados e ao culto dos espíritos ligados às terras ancestrais. Tanto é que quando Do Aklin deixou Allada, não levou consigo nenhuma destas entidades.

Abriremos aqui um parêntese para acrescentar que os vodun, na origem, também eram antepassados divinizados. Com o passar do tempo os mais antigos dos antepassados transformavam-se em heróis míticos e acabavam sendo divinizados. Os ancestrais divinizados das linhagens de chefes e sobretudo de 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 "O òrìṣà - escreve Verger, (mas a definição também vale para os vodun) seria em princípio um ancestral divinizado, que em vida estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais, ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização"(72)

O outro polo do nossa sistema, Sakpata, é a entidade coletiva que subsume uma multiplicidade de divindades locais, todas com o mesmo significado:

---

(69) Labouret et Rivet: " Le royaume d'Ardra et son évangélisation au XVII siècle " Paris, Institut d'Ethnologie, 1929

(70) R. Pe. Labat: op. cit., XVI pp. 55/56

(71) Aguessy, Honorat d': " Convergence religieuse dans les sociétes Aja, Ewe et Yoruba sur la Côte du Benin ". In Medeiros, op. cit., p. 236

(72) Verger, P. " Orixás ", p. 18

representam o primeiro ancestral que fundou a comunidade, aquele que firmou com a terra, ou algumas potências a ela subordinadas, o pacto que lhe deu direitos sobre determinado território( ). Não está muito claro para nós se Sakpata representa os fundadores da comunidade local, ou da comunidade de sangue, talvez porque antigamente as duas coisas confundiam-se. Representa a origem da cultura, da lei, do mundo humano e civilizado. É uma figura paterna que dispensa alimento e proteção a seus descendentes mas também castiga quem infringe sua lei retirando a prosperidade, a saúde, a vida que só ele pode dar. Secas, fome, epidemias são suas armas. Ele personifica a identidade e a continuidade de cada uma das pequenas comunidades agrícolas do Danxome.

Neste sentido pode parecer difícil distingui-lo de Aizã. De fato Herskovits recolheu sobre este assunto várias interpretações (73). Para alguns Aizã é o espírito do fundador sobrenatural de uma comunidade, clã, aldeia, linhagem. Seria o próprio tohwíyó, ou segundo outros, o pai do tohwíyó. Às vezes chega a ser confundido com sua sepultura, o pequeno altar de terra onde dizem que estariam enterrados os ossos do tohwíyó. Aizã seria diferente de Sakpata porque Aizã é filho da terra, e Sakpata é a terra, e como tal anterior a Aizã. Em Allada, Aizã é um vodun que tem seu templo e seus iniciados. Seu altar é preparado ritualmente de acordo com os mesmos princípios que o altar das outras divindades.

Parece-nos que Aizã, tohwíyó e Sakpata eram antigamente entidades do mesmo tipo. Sakpata deve ter sido, na origem o nome do tohwíyó, o antepassado mítico de algum clã de procedência yorùbá. A sua qualidade de ancestral fica evidenciada pelo fato de ser freqüentemente representado, no quintal da residência das linhagens rurais por uma grande pedra enterrada pela metade e junto à qual plantam-se alguns cactos que lhe são consagrados. Era o costume dos antigos habitantes da região representarem seus antepassados por pedras nas quais concentrava-se a sua energia. Assim é que os Gédéví cultuavam uma grande pedra representando Igede, que os Dovi de Mitogbodji, no lago Aheme, cultuam uma pedra representando Golou, entidade que simboliza os antepassados... Lembramos que este costume parece ter sido também adotado pelos Yorùbá: existe em Ilé-Ifè um monumento megalítico delicado a Oranyián que dizem, hoje, ser a sua espada. Foi associado à varíola quando as epidemias começaram a se propagar no país yorùbá e foi trazido para o país Mahi já com esta particularidade; ou talvez só adquiriu esta nova função depois de sua instalação em Dassa Zoumè.

Introduzido em Abomey por ordem de Agaja, rapidamente congregou outros t hwíyó associados à terra, tornando-se o chefe, o pai do panteão da terra.

Sakpata é saudado como "Rei da Terra", "Rei das Pérolas", "Dono de todas as riquezas"(74); é rei também do tremor de terra, pois ao ser mencionado o seu nome - o que normalmente todos evitam - a terra treme.

---

(73) Herskovits M. op. cit., p. 302

(74) Verger P. "Notes..." op. cit. p. 259

Para nós Sakpata é elemento de um sistema, inseparável de sua contra-parte; só adquire sentido ao ser relacionado com ela:

	Divindade da terra	Sakpata
1.	Divindade criadora	procriado
2.	Coexistente e coextensiva com o universo	reina sobre o mundo humano
3.	Mãe	filho
4.	Feminina (ou bissexual)	masculino
5.	substância primordial	representação dos antepassados

No Danxome, os deuses, como os antepassados, estão em toda parte: nos bosques, nos riachos, nas árvores, nas colinas, na chuva, no trovão... A paisagem fervilha de símbolos e de sentidos. Tudo é legível; a ordem natural e a ordem social se completam, se superpõem. O campo e a cidade estão repletos de santuários; oferendas entopem as lagunas e riachos. Altares não faltam nas praças, nas encruzilhadas, mas também nos bosques, nos campos cultivados. Nas residências das linhagens vêem-se os pequenos montes de terra representando Legbá, Aizã, Sakpata; folhagens de palmeira desfiada protegem as aberturas; cabaças penduradas e às vezes bandeiras brancas afastam Sakpata. O sistema religioso dos danxomeanos está inscrito na paisagem, imanente à vida cotidiana.

3. O HOMEM

O estudo do culto dos antepassados e da cosmologia danxomeana leva inevitavelmente ao exame da concepção da pessoa humana, indissociável de suas dimensões sociais e cósmicas. Este é o assunto, nos diz Herskovits, onde se encontra o maior número de relatos contraditórios. Isto se deve em parte ao fato de iniciados e leigos fornecerem informações diferentes, em parte também ao fato dos elementos da pessoa receberem nomes diferentes segundo o lugar, dando origem a uma multiplicidade artificial do número destes últimos (75).

A pessoa humana, para os danxomeanos como na África negra em geral, é plural: constitui um sistema de elementos, ou de almas de natureza e destino distintos. Do ponto de vista sincrônico, Herskovits distingue:

1. O joto: é um elemento espiritual transmitido por um antepassado. Todo ser humano é assim o representante de um determinado antepassado que vem a ser o seu protetor, o seu guardião nesta vida. O antepassado que vai, com a autorização do tohwíyó do seu clã, transformar-se no joto de um descendente seu, vem buscar neste mundo um pouco de terra com a qual será moldado o homem que vai nascer. Desta forma todo morto é substituído e renasce parcialmente dentro do seu clã.

2. O semedon: é a alma pessoal, pensamento, reflexão. Reside na cabeça e morre com a pessoa transformando-se em sombra: o yé O yé é citado por alguns autores como sendo um elemento distinto. O semedón é o elemento da pessoa que se transforma em tovodun.

3. O selindón: é vida, sentimento, personalidade. Identifica-se com o destino revelado por Fá: o kpoli. O selindón é uma parcela de Màwú, princípio de vida, serpente pessoal (dan). Depois da morte o selindón volta para Màwú.

Por um de seus elementos, o joto, a pessoa humana está inserida num sistema de relações sociais; por outro, o selindón, pertence ao mundo divino. A concepção da pessoa humana prolonga deste modo a organização da sociedade e a representação do cosmos.

Esta pluralidade de almas também é dinâmica. A pessoa não é dada de uma vez; sua constituição processa-se por etapas marcadas por rituais: nascimento, atribuição do nome, iniciação, etc. A morte igualmente se faz por etapas: o desaparecimento dos diversos elementos não é simultâneo. O sistema admite enxertos (possessão), perdas (doença), substituições. A unidade da pessoa humana é a de um equilíbrio, sempre ameaçado, sempre por refazer, entre estas diversas forças.

A morte não é uma destruição radical: o sistema se desagrega, mas alguns de

(75) Herskovits, M.: op. cit II, p.231

seus elementos são imperecíveis. 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, fundando raízes no passado distante do clã, prolongando-se nas gerações vindouras, transcende seus estreitos limites neste mundo. Está associada a uma forma de temporalidade linear pensada segundo a imagem da corrente que remonta ao ato da Criação e cujos elos são as sucessivas gerações: é a corrente de ferro pela qual dizem os nagô que os antepassados desceram do céu, ou pela qual os òrìṣà se adentraram nas profundezas insondáveis do mundo subterrâneo.

Mas percebemos a existência de outra concepção do tempo, diferente do tempo dinástico, e associada à antiga sociedade de linhagem; uma temporalidade cíclica onde os mesmos indivíduos, ou pelo menos um de seus elementos espirituais, vão e voltam regularmente do mundo dos homens para o mundo dos mortos, e vice-versa. O clã torna-se eterno ou mais exatamente atemporal, fechado sobre si mesmo como um microcosmos, ser completo e autônomo, como se a sociedade aja se restringisse ao clã.

Assim é que dentro da família real de Abomey:

o jɔtɔ de Gan Yehessu voltou em Agaja
o de Akaba voltou em Kpɛngla
o de Agaja, em Agonglo,
(76)

"fazendo do indivíduo no poder uma figura efêmera da pessoa sempre recriada do poder" (77).

O ciclo percorrido pelos elementos espirituais lembra o ciclo vegetal: assim como as sementes, após permanecerem por algum tempo por baixo da terra voltam em novas plantas e novas sementes, do mesmo modo o jɔtɔ volta num descendente da família.

O culto dos antepassados, que são periodicamente representados pelo clã, feitos presença viva e atuante, a crença na reencarnação do joto, ao mesmo tempo pretendem negar a realidade da morte e significar que a unidade social é o clã no qual o indivíduo se dilui.

Se nós admitirmos que a personalidade humana é moldada no decorrer das etapas da experiência concreta da existência individual, poderemos esperar que a um determinado quadro social devam corresponder certas características da personalidade. O nosso propósito agora passa a ser a reconstrução das mais salientes propriedades do homem danxomeano do século XVII, com referência ao tipo de sociedade que tentamos descrever.

---

(76) Mercier, Paul: op. cit. p. 332

(77) Augé, Marc: op. cit.p. 20

A psicologia africana tem sido estudada contemporaneamente por numerosos autores; mas na medida em que as características da personalidade africana são inseparáveis de certas estruturas sociais, podemos admitir que suas observações se aplicariam melhor ainda ao homem do século XVII ou XVIII já que as instituições africanas encontravam-se então em toda a sua força e não tinham sofrido ainda o impacto da colonização e da ocidentalização (78).

Na família extensa danxomeana, poligínica, a criança vivia seus primeiros anos de vida numa estreita relação simbiótica com a mãe. As mães amamentavam suas crianças, não raro, até os quatro anos de idade. Dedicavam-se a seus afazeres domésticos ou profissionais, neste período, carregando consigo seu filho pequeno. Através do movimento do corpo da mãe, o pequeno ia descobrindo o espaço - espaço finito da vida do grupo. Nenhuma restrição, nenhum horário eram-lhe impostos: mamava quando sentia fome, dormia quando queria, e percebia o tempo como uma sucessão de momentos, ritmada pela satisfação de seus desejos.

A jovem mãe, enquanto amamentava, interrompia os contatos com seu marido, e as outras esposas encarregavam-se de atender seu comum esposo (79). Geralmente, quando atingia a idade de quatro anos, aproximadamente, a criança era desmamada e a mãe retomava sua vida conjugal, esperando conceber rapidamente outro filho. Com a vinda do irmãozinho, o primeiro filho era então deixado aos cuidados das outras mulheres da comunidade: tias, avós, irmãs mais velhas. Ocorria, relativamente cedo uma multiplicação das figuras maternas. Nesta segunda fase do seu desenvolvimento a criança passava a conviver principalmente com o grupo de meninos de sua idade. A criança construía assim um espaço relacional, fragmentado, sem centro fixo. A criança aprendia que não dependia apenas da mãe, mas da comunidade. Esta fase correspondia a uma crise profunda: o desmame constituía um trauma: a mãe, símbolo de alimento e segurança, de repente rompera a relação dual; a criança privada do leite materno, sentia-se ameaçada pela fome e a morte. Ocorria uma reestruturação do seu universo; havia vivido no mundo fechado da relação dual com a mãe; agora era introduzida num mundo maior. Era um período de decentramento em relação à mãe, e de integração social. As relações da criança com seu meio familiar eram relações abertas que não permitiam o desenvolvimento de estruturas rígidas como aquelas que fixam o

(78) Ortigues, Marie Cécile e Ortigues Edmond: " Oedipe africain ". Paris, Plon, 1996. Sow, I: " Psychiatrie dynamique africaine " Paris, Payot, 1977. Parin P., Morgenthaler F,: " L'analyse du caractère basée sur les schèmes de comportement de primitifs africains " . In Muensterberger W. " L'Anthropologie psychanalytique depuis Totem et tahou " . Paris, Payot, 1969 pp. 137/178.

(79) Marido e esposas moravam em casas separadas; o costume era a esposa ir ao quarto do marido para ter relações sexuais.

destino do sujeito ocidental: estrutura oral, anal, fálica, genital (80). Os personagens que constituíam sua constelação familiar substituíam-se uns aos outros.

A terceira etapa da socialização do pequeno danxomeano estendia-se aproximadamente dos sete anos de idade até a adolescência. Completava-se então a integração do menino na sua classe de idade e na comunidade, portadora da cultura e das exigências sociais.

A instância repressora era representada pela figura do antepassado, inigualável, inatingível (81). O conflito sendo assim impossível, a agressividade se deslocava em direção aos irmãos entre os quais desenvolviam-se comportamentos competitivos e sentimentos de inveja. As figuras simbólicas com as quais realizava-se a identificação situavam-se na classe de idade imediatamente superior: a dos irmãos mais velhos.

Esta agressividade era compensada pela forte solidariedade que unia os "irmãos". Mas ela não deixava de transparecer em formas de expressão tradicionais: desafios, alusões encobertas, frases sentenciosas de duplo sentido, sendo fora destas ocasiões disfarçada por longas fórmulas protocolares. Nesta competição entre irmãos, e no significado em particular da figura do irmão mais velho, encontramos uma característica da psicologia danxomeana que acrescenta nova dimensão à interpretação do comportamento político dos reis aja.

Por outro lado, a reação persecutória é típica da mentalidade africana e constitui uma segunda característica da psicologia danxomeana importante para a nossa tentativa de interpretação do significado da varíola para esse povo. A causa do infortúnio é sempre externa; encontra-se em outra vontade; a de outro homem, a de um deus, de um antepassado... A doença é o efeito do mal querer de um poder exterior.

Para a psicologia ocidental tratar-se-ia de um mecanismo subjetivo de projeção sobre o objeto de impulsos agressivos que se voltam em seguida contra o sujeito. Mas na interpretação de Sow (82), cada uma das dimensões que estruturam a personalidade africana comporta um determinado tipo de relação entre dois polos: um polo interno ao sujeito e um polo que permanece exterior. Assim é que, precisamente, o polo representado pelo antepassado não é introjetado e integrado à personalidade como o superego freudiano. A instância agressora não é o produto da mente do sujeito. Vodun, antepassado, feiticeiro, são construções coletivas, objetivas, exteriores ao sujeito. O mecanismo da reação persecutória não é, pois, o da projeção, como ocorre na psicologia ocidental.

---

(80) Boustra, Jacqueline: " Reflexions ethnopsychiâtriques sur l' organisation temps-espace de la personne ". Psychopathologie Africaine, n° 8, n° 1, 1972.
Zempleni - Rabain: " Modes fondamentaux des relations chez l' enfant wolof, du sevrage à l' intégration dans la classe d'âge. Psychopathologie Africaine, n° 2, 1966.

(81) Ortigues, op. cit.p. 76

(82) Sow, I.: " Psychiâtrie dynamique africaine ", Paris, Payot, 1977.

4. A CRISE POLÍTICA DO SÉCULO XVII

O mundo Aja, que acabamos de descrever, passava, no século XVII por uma grave crise política. Detonada pelo contato com os europeus, resultou no desmoronamento do antigo equilíbrio e na consolidação do novo Estado do Danxome.

Os europeus - no início os portugueses - estavam desde o século XV, tentando descobrir um caminho para as Índias. A Europa necessitava, na época, de quantidades crescentes de ouro para adquirir no Oriente as famosas especiarias: pimenta, canela, gengibre, além de sedas e de índigo para a tintura. Estes artigos chegavam através de numerosos intermediários, o que os tornava muito caros. O ouro, por sua vez vinha da África pelo intermédio do comércio transaariano e dos negociantes árabes do Magreb, ávidos de lucro. Como os árabes não deixavam ninguém passar pelo Mar Vermelho, nasceu a idéia de descobrir outra rota, contornando a África.

Dom Henrique de Portugal reuniu em Sagres um grupo de cientistas a fim de preparar a busca do caminho das Índias. Os progressos técnicos na arte de navegação: a caravela, tipo de veleiro adaptado ao alto mar, um novo tipo de leme, a bússola... tornaram a empresa realizável; e os portugueses foram aos poucos descobrindo as costas da África Ocidental. Em 1434 atingiram Cabo Verde, ao largo do Senegal. Em 1444/1445 subiram os rios até o interior, onde descobriram a existência de um intenso tráfico comercial. Em 1471 apossaram-se das Ilhas de São Tomé e do Príncipe. Em 1482 construíram o forte de São Jorge da Mina, a oeste da foz do rio Volta, no atual Estado de Gana. Cornevin (83) pensa que os primeiros europeus que desembarcaram nas costas do Benin foram portugueses, que lá podem ter chegado em 1580, ou provavelmente um pouco mais tarde, um século portanto, depois da fundação de São Jorge da Mina.

Durante a segunda metade do século XV e na primeira metade do século XVI o comércio nas costas da África Ocidental foi monopólio português. Os espanhóis dependiam de Portugal pois em 1545 o Papa Nicolau V havia cedido a Portugal o monopólio sobre a África. Em virtude de uma posterior partilha do mundo feita pelo Papa, tudo o que se encontrava a oeste dos Açores pertencia a Espanha, tudo o que ficava a leste era de Portugal.

Mas naquela época, (84) os portugueses, interessados apenas em ouro, trocavam no Congo barras de ferro por escravos que eram revendidos em São Jorge da Mina contra ouro. Poucos ainda eram então os escravos arrancados à África (85).

---

(83) Cornevin, Robert: " La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours " . Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1981, p.241

(84) Verger, Pierre: " Fluxo e refluxo do tráfico de escravos " São Paulo, Corrupio, 1987.

(85) Em média, uns 670 por ano. Ver quadro p.62

No fim do século XVI o rei de Portugal, Dom Sebastião, tendo falecido sem deixar herdeiros, o reino veio a passar - em 1581 - para a dominação espanhola. Os holandeses, rebelados contra a Coroa espanhola atacaram as possessões portuguesas como sendo da Espanha, e Portugal perdeu para os holandeses o monopólio do tráfico nas costas da África Ocidental. Os holandeses não conseguiram tomar São Jorge da Mina, mas apossaram-se da ilha do Príncipe em 1596. Já teriam se estabelecido nas costas do reino de Allada na primeira década do século XVII.

Àquelas alturas os europeus já estavam interessados em valorizar suas possessões na América e em adquirir mão - de - obra escrava nas costas da África, principalmente nas regiões do Congo e de Angola. A Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, fundada em 1621, obteve o monopólio do comércio e da navegação na costa da África Ocidental entre o Trópico do Câncer e o Cabo de Boa Esperança por um período de vinte e quatro anos. Os holandeses conseguiram finalmente tomar o Forte de São Jorge da Mina em 1637. Os portugueses, afastados, procuraram então instalar-se mais longe em direção ao leste. Chegaram assim ao território dos Houeda; passaram por Jèkén, que na época pertencia ao reino de Allada. Os holandeses, entretanto, autorizaram os portugueses a negociar nos portos de Popo, Ouidah, Jèkén (86) e Apá sob a condição de entregarem na passagem pelo Forte de São Jorge dez por cento da carga de fumo, mercadoria produzida na Bahia, no Brasil, e muito apreciada pelos africanos.

No século XVII o comércio europeu já estava solidamente estabelecido no Golfo da Guiné. Na segunda metade do século a preponderância no tráfico parece ter sido dos franceses. Na sua luta contra os holandeses, Colbert enviou o Sr. Villault de Bellefond estudar a possibilidade de adquirir na Costa da Guiné escravos destinados à lavoura da cana, do café, e do fumo nas Antilhas, e criou a Compagnie des Indes Occidentales em 1664. De posse do relatório do Sr. Villault, mandou então d' Elbée com a missão de criar um posto em Ofra. Mas o posto acabou sendo fundado perto de Sahé e depois transferido para Ouidah entre 1682 e 1687. Ingleses e Holandeses realizavam um tráfico não muito importante em Popo Grande (Houelagan) e em Popo Pequeno (Houelavi). Ao que parece, os ingleses estavam instalados em Ofra desde 1667, e a partir de 1671 em Ouidah onde construíram um forte: o Forte Williams.

No início do século XVIII os franceses estabeleceram-se em Jèkén, em 1715, e instalaram um pequeno posto em 1726 em Popo Grande. Em 1721 os portugueses construíram um forte em Ouidah. Mas os ingleses logo tomaram a dianteira; A Royal Company estendia sua ação da atual Gana até o Danxome realizando 70% do tráfico para as Antilhas e a América do Norte. Foi nesta época que o tráfico intensificou-se sendo o porto de Ouidah o principal

(86) Jèkén (Jaquin) e Ofra acabaram se juntando porque Ofra cresceu muito; por este motivo os europeus confundem freqüentemente as duas cidades.

desaguadouro. Segundo Des Marchais (87) vendiam-se em Ouidah de 16 a 18.000 escravos por ano: "aradas, nagôs, fons, tebous, guiabas, malês, oyos, minas, aqueres". Os ingleses levavam de 14 a 15.000, os franceses de 600 a 700.

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 (88). 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 Touareg e dos Berberes e eram vendidos no Magreb, no Oriente Médio, na Turquia, na Europa e até na Índia (89).

---

(87) R.P. 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. XVII, 1956

(88) Sesostris III, por exemplo, escreve: " Os Núbios... eu capturei suas mulheres, raptei seus súditos..." In Meillassoux, Claude: " Anthropologie de l' esclavage ", Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 44

(89) Os efeitos do tráfico sahéliano se faziam sentir no Oeste desde o século IX. Assim por exemplo Al - Yabuki escreve: " Disseram - me que os reis do Sudão vendem pretos sem motivo, nem o da guerra". Os escravos eram vendidos em Awdaghost, Zawila, e até mais ao sul.

Al-Idrisi (1154) menciona que os povos do deserto e dos Estados do Sudão capturam escravos entre os Lam-Lam através de diversas artimanhas e levam dúzias deles até o Magreb Ocidental. In Meillassoux, c. op. cit. p. 45

ESCRAVOS AFRICANOS DESEMBARCADOS ALÉM-MAR

	Escravos desembarcados		Média anual aproximada
	Na Europa e nas ilhas do Atlântico	Nas Américas	
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 1810	-	1.628.000	27.000
Total	175.000	9.298.000	
	(1,85% do total geral)	(98,15% do total geral)	

Fonte: J.D. Fage, "A History of West Africa" Cambridge, University Press, 1969 p. 83 (dados Apud P. Curtin)

In Ciro Flamarion S. Cardoso: "A Afro-América: a escravidão no novo mundo". Brasiliense, 1982 p. 14

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 Antigüidade pré-romana. Este comércio desenvolveu-se sobretudo no século VIII com a expansão do islamismo. 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, a escravidão foi igualmente uma instituição fundamental. Mas aqueles Estados parecem ter sido bastante instáveis, sujeitos a ataques por parte de Estados não africanos e a períodos de seca que destruíam 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; incidiu principalmente sobre os homens enquanto que o tráfico antigo preferia as mulheres; mas diferia sobretudo quanto à intensidade. Inicialmente os portugueses se integraram à rede existente de comerciantes muçulmanos inclusive em São Jorge da Mina. A natureza deste tráfico mudou a partir de 1500 com o estabelecimento de relações comerciais com o Congo, e a instalação de um depósito e de um centro agrícola em São Tomé.

A escravidão existia também no mundo aja-yorùbá desde o mais remoto passado. Mas tratava-se da utilização doméstica de cativos de guerra, isto é, nos termos de Meillassoux, de uma "escravidão de subsistência".

Desde o início os europeus rivalizaram entre si para obter dos reis locais a autorização de negociar e adquirir escravos. Mas os reis africanos, por sua vez, estavam extremamente interessados em adquirir produtos europeus. Provavelmente já conheciam de longa data algumas destas mercadorias que chegavam pelas vias transaarianas, de mercado em mercado, até a costa da África Ocidental. Mas agora eles tinham a possibilidade de comprá-las diretamente e em quantidade muito maior, assim como uma variedade de outros produtos: tecidos, sedas, vinhos, cristais, tapetes, armas... Escreve o R.Pe. Labat que no final do século XVI o palácio do rei de Allada era mobiliado com camas, poltronas, sofás, mesas, cortinas, espelhos, tapetes como os castelos dos nobres europeus. O rei tinha cozinheiros que tinham aprendido as

artes culinárias européias; possuíam louças de porcelana e taças de cristal. (90)

Assim é que o rei de Allada, Tohonu, com o intuito de estabelecer relações comerciais e de receber missionários, mandou em 1658 uma embaixada ao rei Felipe II da Espanha. A missão - onze padres - chegou em janeiro de 1660, mas logo fracassou. O rei não estava disposto a renunciar à poliginia e declarou-se decepcionado pelos missionários que não eram versados em magia, e não eram capazes de afastar da região as tempestades e os maus espíritos (91).

O rei de Allada, inicialmente, e talvez por motivos de segurança, procurou restringir o contato e o comércio com os europeus ao porto de Allada. Mas os reis vassalos, desejosos de beneficiar-se também do tráfico, e menosprezando os riscos de intromissão dos europeus na política local, entraram num processo de rivalidade e de agressões recíprocas que se estendeu por todo o século XVII, cada um tentando prejudicar os outros e atrair os traficantes europeus. Chegaram a contratar mercenários europeus, introduzindo a participação européia na política interna da comunidade aja. Os grandes comerciantes ingleses, holandeses, franceses intervinham assim ativamente na instalação de reis que eles acreditavam serem favoráveis a seus interesses, sem preocupar-se em saber se seriam aceitos como legítimos pela população. Passou a reinar um clima de insegurança e de permanente antagonismo entre as nações. O resultado desta situação foi um rápido enfraquecimento de Allada que alterou a balança das forças entre os reinos aja. Os vassalos de Allada, um após o outro, repudiaram a autoridade do rei de Allada e tornaram-se independentes. Um dos primeiros sinais de erosão do antigo equilíbrio foi a fundação do reino do Danxome por volta de 1625.

O reino de Ouidah aproveitou-se da situação e seu porto tornou-se o mais importante da região. Allada, tentando reverter a situação, estabeleceu um acordo com Ouidah que infelizmente vigorou por pouco tempo, pois o rei de Allada morreu e a luta pela sucessão reacendeu os antigos antagonismos. Os europeus, sabendo que só tinham a ganhar com tais desentendimentos, jogavam uma facção contra a outra. Ouidah emancipou-se e empreendeu duas guerras contra Allada, em 1691/1692 e em 1712/1717. A guerra de 1712 foi provocada por um navio holandês que, saindo de Ouidah foi atacar uma embarcação portuguesa ancorada no porto de Allada. O episódio foi o suficiente para Allada entrar em guerra, pela segunda vez, contra Ouidah. Fechou todas as rotas utilizadas pelos comerciantes de Ouidah para capturar escravos no interior. A guerra fratricida foi violenta e arrastou-se até 1717.

Enquanto Ouidah e Allada destruíam-se um ao outro, o caos instalava-se

---

(90) Labat: " Le Voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1726 " Porto Novo Etudes Dahomeennes, XV, 1936 p. 101.

(91) Cornevin, R.: op. cit. p. 246

também nos dois reinos a nível interno. Em Ouidah um menino de doze anos, Houffon, sucedeu ao rei em 1708 e levou a monarquia ao colapso. O jovem rei, em 1713, numa tentativa para fortalecer seu poder e derrubar os antigos "reis da terra", substituiu o Conselho de representantes das principais linhagens por um grupo de homens novos sobre os quais pensava poder contar. Mas dizem que eles se tornaram rapidamente prepotentes e corruptos, e alguns dos velhos chefes planejaram uma rebelião, levando o reino à guerra civil.

Em Allada, depois da morte do rei, o trono foi disputado por dois irmãos, Sosso e Hussar. O perdedor, Hussar, não conformado, foi pedir ajuda ao rei do Danxome, Agaja, que logo desceu do planalto com seu exército. Mas ao invés de restabelecer seu aliado no trono, ocupou Allada em 1724. O combate durou só três dias, mas resultou numa verdadeira carnificina.

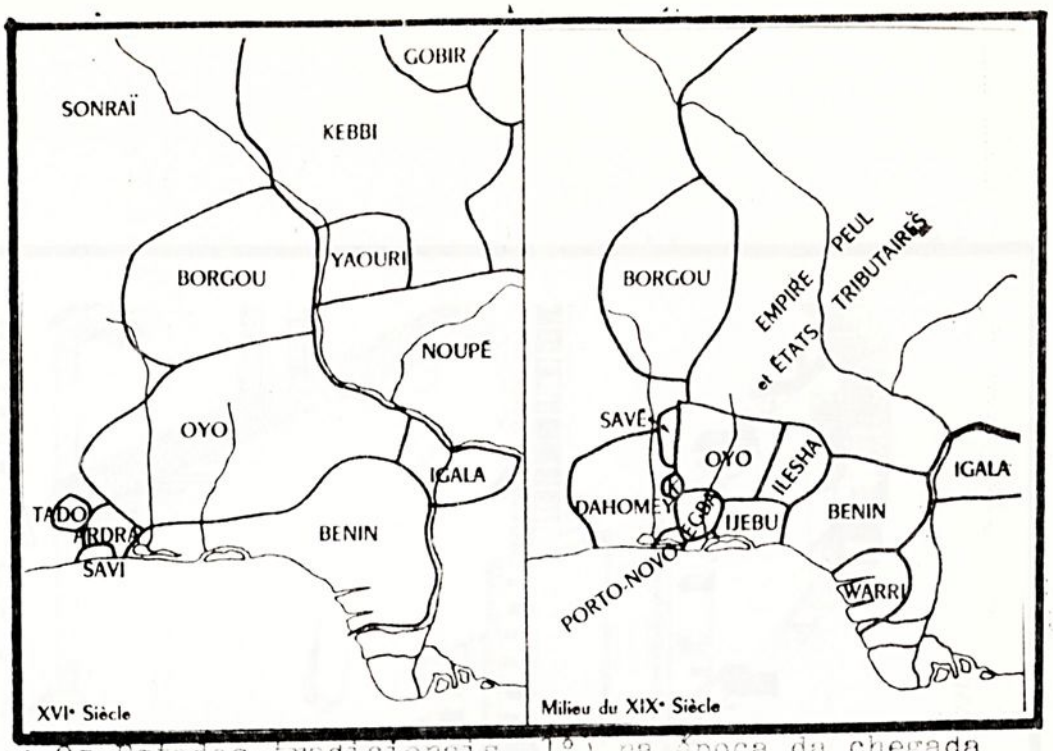
Foi neste contexto que alguns velhos chefes de linhagens de Allada enviaram uma mensagem ao Aláàfin de Ọ̀yọ́ queixando-se do mau governo no seu país. O conselho que exercia a regência em Ọ̀yọ́ durante a minoridade do Aláàfin mandou uma advertência ao rei de Allada, mas este último, ao invés de tentar por ordem no país, mandou executar os mensageiros de Ọ̀yọ́. A reação diante de tal ofensa foi uma expedição punitiva encarregada de capturar o rei e levá-lo, vivo ou morto, para Ọ̀yọ́. O rei no entanto conseguiu fugir, mas seu país foi invadido e devastado, e finalmente incorporado ao império de Ọ̀yọ́.

Enquanto isto o Danxome crescia e tornava-se cada vez mais forte. Os Agassouvi, instalados no planalto de Abomey, haviam começado procurando brigas com os chefes locais, um após o outro, e depois de uma série de guerras tinham acabado por se impor às populações que lá viviam. O primeiro chefe, Do Aklin (ou Dogbag i) não chegou a ser rei, nem seu filho Dakodonu (1620-1645). Mas o filho de Dako, Aho foi coroado rei com o nome de Hwegbaja em 1645. Reinou até 1685, época em que já tinha agregado ao território herdado do seu pai, dezoito cidades e aldeias. O Danxome já se tornara o reino mais poderoso ao norte de Allada e de Ouidah.

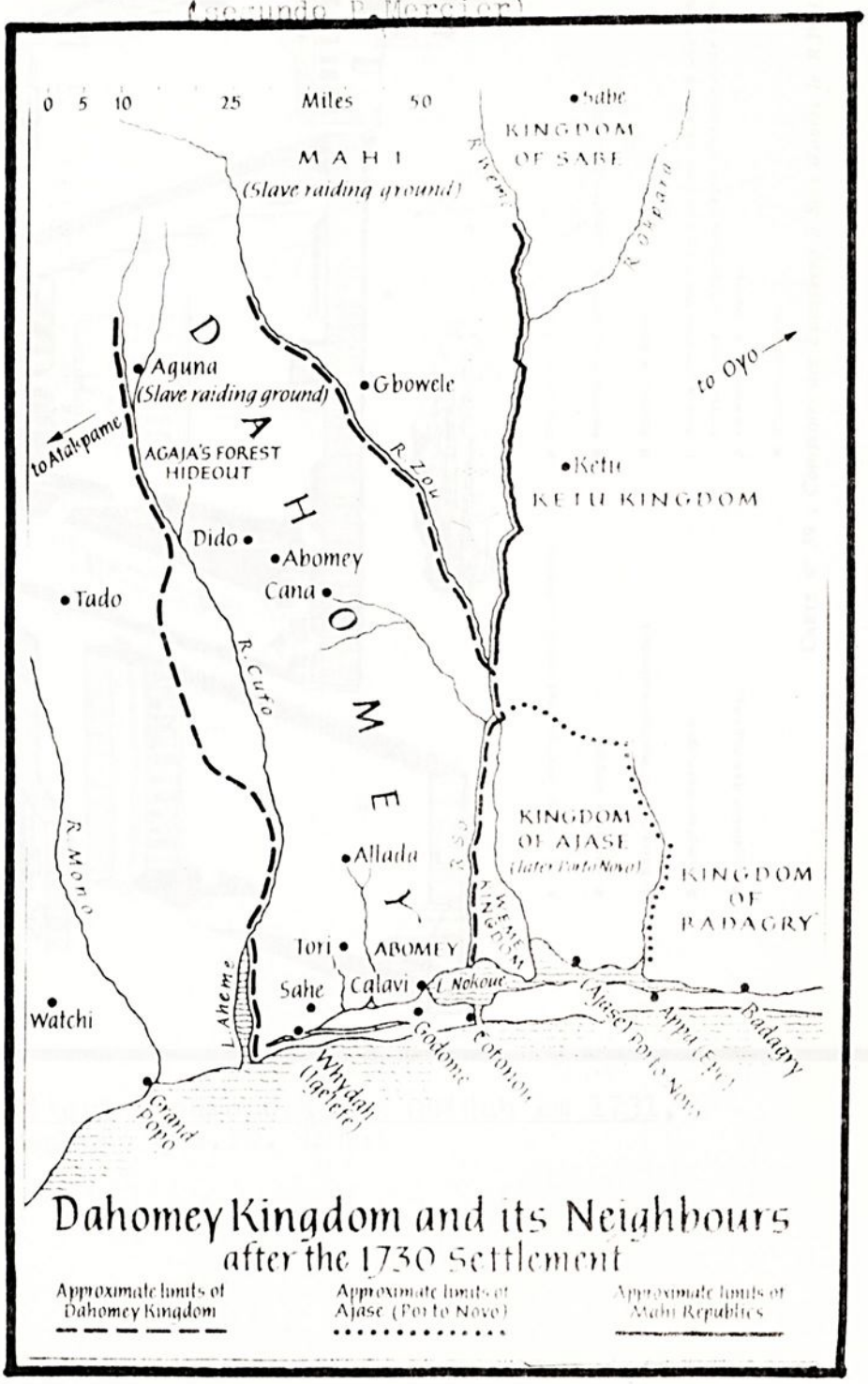
Já foi suficientemente forte para barrar duas expedições enviadas por Allada para capturar escravos em seu território, em 1670/1671 e em 1687/1688. Conseguiu inclusive recuperar-se da devastação provocada pelos Ọ̀yọ́ que invadiram o Danxome em 1680 e destruíram totalmente Abomey.

O contato com os europeus, como podemos constatar, alterou o precário equilíbrio que reinava entre os reinos-irmãos do Golfo do Bénin, e aquele, talvez mais frágil ainda, entre os reis e os "donos da terra". Fez explodir o antagonismo contido sob o sistema dualista. Os reis valeram-se da possibilidade de apoiar-se nos europeus para livrar-se do controle a que eram submetidos por parte dos "reis da terra" e que limitava muito a sua liberdade de ação e seu poder efetivo.

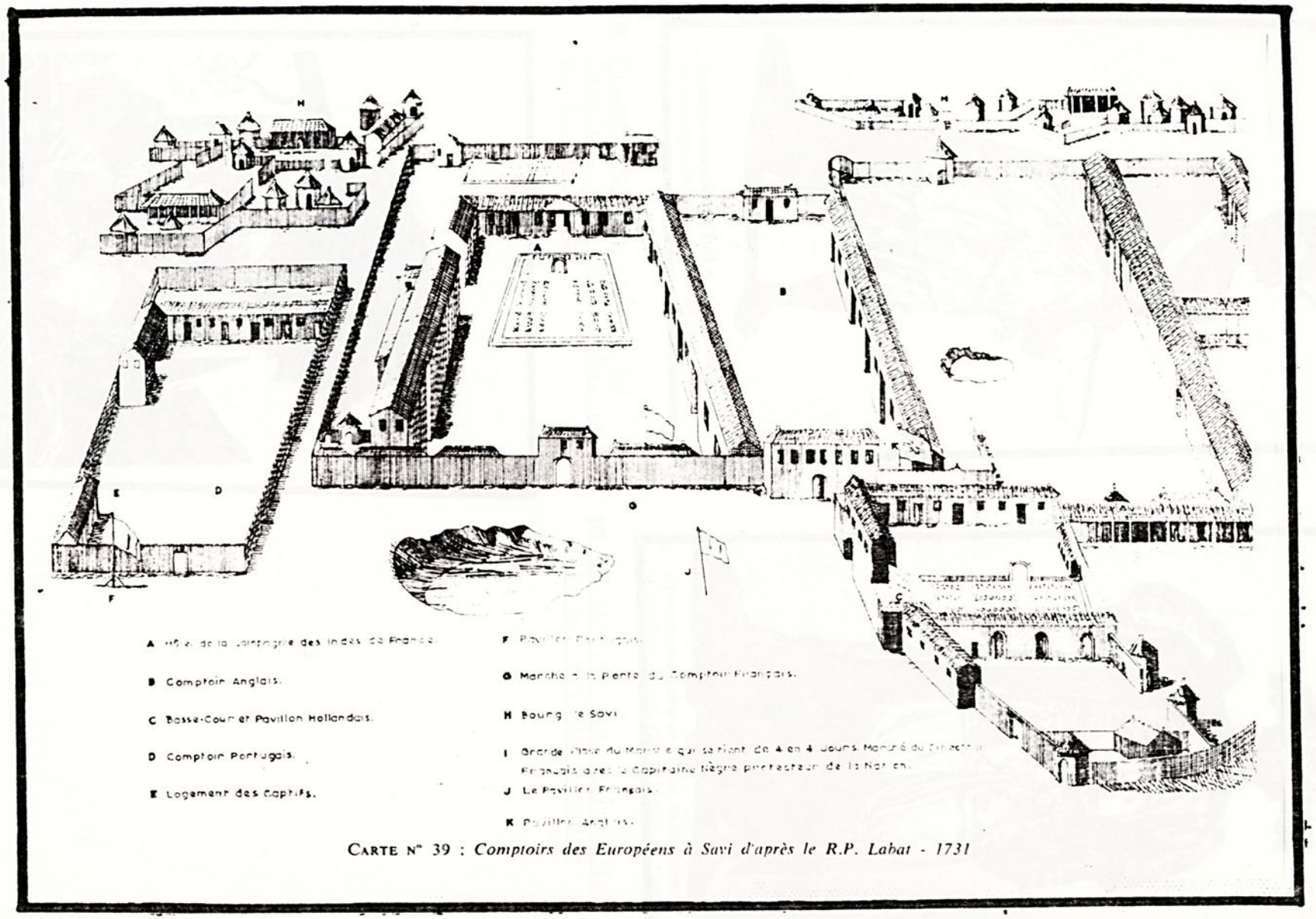
O comércio europeu, ao favorecer, no início, o rei de Allada, teria possivelmente despertado a rivalidade latente entre as dinastias-irmãs, parcialmente ancorada nas características da personalidade africana.



6. Os Estados tradicionais, 1º) na época da chegada dos europeus, 2º) antes da conquista colonial (segundo P. Mercier)



7. O reino do Danxome e seus vizinhos depois do Tratado de 1730 (segundo Akinjogbin)



CARTE N° 39 : *Comptoirs des Européens à Savi d'après le R.P. Labat - 1731*

8. As feitorias européias em Ouidah em 1731, segundo o R.Pe. Labat

. Figuração imaginária de Tozifon, rei de Ardra por volta de 1650, segundo Duflos, *Histoire du Costume.*

9. Figuração imaginária de Tozifon, rei de Allada, por volta de 1650

. *Figuração imaginária de Agadja, rei do Daomé (1708-1740), segundo Duflos, Histoire du Costume.*

10. Figuração imaginária de Agadja, rei do Danxome

Descendente de Bêhanzin, rei do Daomé, com um cachimbo na boca à imagem de seus ancestrais que só fumavam tabaco da Bahia.

11. Descendente dos reis do Danxome

III AS EPIDEMIAS

1. A PAISAGEM EPIDEMIOLÓGICA

Uma doença como a varíola é, num primeiro nível de análise devida a um vírus, isto é um fenômeno de natureza biológica, exterior à sociedade, com seu desenvolvimento próprio. Neste sentido, configura-se como "disease", segundo a terminologia proposta por Fabrega (1). Entretanto esta doença não pode ser isolada, em primeiro lugar, das condições ecológicas e do quadro patológico próprio da sociedade onde se manifesta. Em segundo lugar, ela está associada a determinado contexto sócio-cultural. Se a toda sociedade podemos associar uma determinada paisagem epidemiológica, isto deve-se em parte a condições ecológicas particulares; mas fatores propriamente sociais e culturais intervém igualmente na transmissão, na propagação ou no desaparecimento de certas doenças. O fator virótico é afetado pelas condições de vida da população e por seus costumes, mas também os modifica. Ocorre entre os diversos níveis-físico, biológico, sócio-cultural - um complexo jogo de interações. No caso do Danxome, podemos citar por exemplo a proibição, por motivos religiosos, da prática da inoculação variólica ou o fato dos doentes serem considerados curados e autorizados a circularem pela aldeia na fase de dissecação das pústulas, justamente a mais contagiosa, como fatores culturais de propagação da doença. Por outro lado a proibição de realizar festas e reuniões em tempos de epidemias, possivelmente inspirada pela observação da natureza contagiosa do mal, agia no sentido contrário, limitando a disseminação do vírus.

Num primeiro momento da análise a doença tem efeitos demográficos, resultando em aumento da mortalidade e incapacidade, os quais terão consequências ao nível econômico, sobre a força de trabalho e a produção, e ao nível social, desorganizando o sistema de relações sociais.

Num segundo momento, a doença, já não como "disease", mas como representação, ao nível cultural, tem um significado e a reação da população à doença é definida por este significado, tendo então novas consequências de ordem social, cultural, política.

A varíola, evidentemente, não era a única doença no Danxome; toda sociedade apresenta um quadro patológico que lhe é próprio, um conjunto de doenças e de fatores patogênicos que constituem um sistema. Numa situação de relativo isolamento, desenvolve-se um processo complexo de adaptação entre o homem e os agentes patogênicos e a população adquire uma relativa imunidade em relação a alguns deles. Estabelece-se assim um equilíbrio precário entre a população e as doenças. M' Bokolo propõe designar esta situação pelo termo de "paisagem epidemiológica ". (2) Assim é que as populações negro-africanas foram desenvolvendo ao longo do tempo certas formas de adaptação ao Plasmodium vivax, responsável pela febre terçã

---

(1) Fabrega: " Medical Anthropology " In Siegel Ed. Biennal Review of Anthropology" - Stanford, Stanford Univ. Press, 1972

(2) M ' Bokolo, E.: " Histoire des maladies, Histoire et maladie ;. l' Afrique ", in Augé, Marc e Herzlich, Claudine: " Le sens du mal ", Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1984, pp. 155/185

benigna, e ao Plasmodium falciparum, causador da febre terçã maligna ou malária. Em compensação neste último caso a imunidade à malária se obtém ao custo da drepariocitose, forma de anemia hereditária. O tipo sangüíneo também teria alguma relação com a resistência relativa do organismo a certas doenças: o tipo O seria mais resistente à peste e o tipo A à varíola (3).

Descrever a "paisagem epidemiológica" do mundo aja do século XVII e do Danxome do século XVIII, entretanto, é uma empresa extremamente arriscada devido à ausência de dados precisos. Podemos apenas fazer algumas inferências a partir de informações mais recentes e das indicações extremamente vagas dos viajantes.

Foi se construindo, à medida em que os europeus deixavam seus navios, instalavam-se em fortes e feitorias, e começavam a arriscar-se no interior, uma imagem da África Negra em geral, e sobretudo do Golfo da Guiné, como "túmulo do homem branco", imagem de um mundo outro, distante, cheio de perigos, de uma natureza envenenada, de um clima fatal ao homem.

Sabemos que muitos Diretores e funcionários dos fortes europeus, muitos membros da tripulação dos navios que faziam o tráfico de escravos, morreram (4). Mas as populações locais já tinham se adaptado, por um processo seletivo, ao longo dos séculos, a muitas das pragas que dizimavam os brancos.

Os dados do século XIX e do século XX mencionam doenças que só foram introduzidas tardiamente, como cólera, trazido em 1970 (5). Outras doenças desapareceram ou estão controladas: tal é o caso da varíola, atualmente erradicada, do sarampo controlado pela vacinação.

Baseando-nos em estudos referentes à história das doenças e das epidemias, parece que podemos incluir na paisagem epidemiológica dos séculos XVII e

---

(3) Sournia, Jean - Charles, e Ruffie, Jacques: " As epidemias na história do homem ". Ed. " 70 ", 1986.

(4) Por exemplo dos onze padres que compunham a missão enviada por Felipe IV, de Espanha para Allada em 1660, cinco morreram de doença nos primeiros meses de sua instalação. No século XIX a mortalidade dos europeus continuava elevadíssima: a taxa de mortalidade dos soldados britânicos em Cape Coast no período de 1823-1836 foi de 668, 3/1000; em Sierra Leone no período de 1813-1816 foi de 483/1000 só de doença.

Curtin, Philip D. " Epidemiology and the slave trade " Congrès International des Africanistes, 2ª Session, Dakar 1967 p. 203.

Cornnevin, Robert: " La République Populaire du Bénin des origines dahomeénnegà nos jours" Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p.246

(5) Sournia & Ruffie, op. cit. p. 124

XVIII no Danxome as seguintes doenças: (6)

- a lepra: era muito comum na África Ocidental e em particular na Costa da Guiné. Era provavelmente muito antiga pois era identificada em odu de Fá.

- a tuberculose, possivelmente fazia parte deste quadro; trata-se de uma antiga doença já detectada em múmias egípcias;

- doenças venéreas: sabemos que a sífilis disseminou-se na Europa no século XVI, tendo talvez uma origem americana o que ainda não é certo. Mas de qualquer modo deve ter sido levada pelos europeus à Costa do Bénin.

As doenças venéreas de modo geral deviam ser bastante comuns já que são mencionadas na curta oração ao signo Turukpe, de Fá (7).

" Mi Kã Turukpé,
Turukpe - Lelo! Kã - gbeto nogbe Ko a !
Emi Ku na je golo ho kpõ co o ! "

(Consultamos Turukpe - Lelo ! Aquele que trança os fios não trança areia !
Possa eu não sofrer da doença que goteja).

- a febre amarela já devia existir em estado endêmico;

Outras fontes pertencentes às áreas contemporâneas de Saúde, fazem referências a uma série de patologias na sua maior parte de natureza parasitária:

- amebíase, aguda ou maligna, é hoje freqüente. A amebíase crônica simula crises de apendicite ou de vesícula;

- vermes: ascaris, lombrigas, ankylostomíase, igualmente freqüentes hoje em dia.

- filariose, doença provocada por vermes de uns 10 cm. que se alojam nos vasos sanguíneos ou linfáticos onde podem viver por uns 15 anos, provocando a elefantíase;

- a esquistossomose (ou bilharziose), extremamente comum, é uma doença antiga que já foi encontrada numa múmia egípcia datando de 1000 anos a.C.;

---

(6) Sournia & Ruffie, op. cit.,
Biraben, J. N.:" Epidemias na história da população" in População e Sociedade" Vozes, 1984.

Sendrail, Marcel: " Histoire culturelle de la maladie " Paris, privat, 1980.

(7) Maupoil B.: " La géomancie à l' ancienne Côte des Esclaves " Paris, Institut d' Ethnologie, 1961, p.427

- a loa - loa, endêmica na região do Bénin, provoca o edema de Calabar, encefalite, meningíte, doenças cardíacas;

- a oncocercose: provoca quistos, manchas na pele que adquire uma aparência ressecada, lembrando a pele de lagartixa;
- a borrelia, febre intermitente transmitida por piolhos e que provoca crises febris de 14 em 14 dias;

- a anemia hereditária ou drepariocitose, atinge uns 40% da população provocando numerosas complicações. Foi levada ao Brasil pelos escravos;

- a doença do sono, ou tripanossomíase, transmitida pela mosca tse-tse também já fazia parte do quadro patógeno do Danxome. Os traficantes de escravos examinavam cuidadosamente suas mercadorias e não levavam as peças que apresentassem os sintomas da doença: adenopatias cervicais, hiperestesias, cãimbras, pois a doença levava progressivamente a um estado de sonolência e ao coma (8).

Entretanto não sabemos nada sobre a incidência destas doenças nos séculos XVII e XVIII, se era maior ou menor que hoje, nem sobre sua proporções relativas.

A mortalidade infantil devia ser muito elevada, como atesta a crença em abikus. Poderia talvez atingir a taxa de 200/1000, se considerarmos que esta ainda era a taxa de mortalidade infantil no interior do Golfo do Bénin nos anos 70. A mortalidade entre parturientes provavelmente era também elevada, provocada por hemorragias, septicemia , anemia, toxemia. Sabemos que a tradição mandava as mulheres danxomeanas parirem diretamente sobre a terra nua.

Os viajantes do século XVI e XVII informam que os negros eram fortes e robustos. Dapper (9) diz que raramente ficavam doentes; Des Marchais, que eles costumavam atingir uma idade avançada antes da introdução da aguardente pelos europeus (10) comprovando a idéia que o homem tinha chegado a estabelecer um equilíbrio satisfatório com seus parasitas.

---

(8) Gentilini, Marc; Duflo, Bernard: " Médecine Tropicale " Paris, Flammarion, 1977.

(9) Dapper, O. : " Description de l' Afrique " . Amsterdam: Zd. Wolfang, Waesberge, Boom & Van Someren, escreve a respeito da Costa do Ouro: " É uma coisa surpreendente que os negros naturais do país sejam tão extremamente sadios, e fiquem muito velhos, e que a maioria dos estrangeiros que vão para lá morram ou sejam atacados de graves doenças " (p.294).

(10) R. Pe. Labat, op. cit. XV, p.101: " Os negros são habitualmente de um temperamento forte e robusto, e sem os excessos que cometem, eles chegariam até uma idade muito avançada. Alguns o conseguem, mas são raros desde que os europeus introduziram as aguardentes e outros licores fortes ".

Remy define a doença como "complexo patógeno": A doença sobrevém pela convergência no espaço e no tempo de um conjunto de fatores reunidos numa unidade de ordem superior, o complexo patógeno, que inclui o homem e o agente causador da doença, seus vetores e todos os seres que condicionam ou comprometem sua existência (11).

A ocorrência de epidemias depende pois da conjunção de uma série de fatores que compõem o complexo patógeno. Em primeiro lugar é preciso considerar a irrupção do próprio vírus: como e quando os povos aja entraram em contato com ele? A este respeito apresentam-se várias hipóteses.

Em primeiro lugar, Herskovits ouviu dizer que a varíola teria aparecido no Danxome no século XVIII. Efetivamente vimos que Agaja, por volta de 1720, teria perdido muitos soldados por causa dessa doença e que por este motivo teria mandado instalar no Danxome o culto de Sakpata, que vinha da região de Dassa Zoumé, ao norte. Mas este simples fato já prova que, pelo menos naquela região, a varíola já era conhecida há bem mais tempo.

Existe a possibilidade da varíola ter sido introduzida no Golfo do Bénin na segunda metade do século XV pelos europeus que já freqüentavam a costa da África. Tal é a opinião, por exemplo de Biraben no seu artigo sobre as epidemias na história da humanidade (12). Em 1500 a varíola já tinha chegado a Angola e foi levada em 1507 à Hispaniola por escravos adquiridos na costa da Guiné. Mas ela só é mencionada em Allada em 1616 (o que não significa que não tenha aparecido antes).

Outra hipótese é a da varíola ter chegado ao Danxome não pelo mar, mas pelo interior, do norte, ou do leste, veiculada por comerciantes ou por escravos, vindos de lugares distantes. Assim é que nos anos de 1680 os Ọyọ invadiram o Danxome, destruindo totalmente Abomey; invadiram igualmente Allada espalhando a destruição e a fome. Naqueles anos, justamente, a varíola se alastrou e fez numerosas vítimas. Pode muito bem ter sido trazida pelo inimigo.

Mas podemos imaginar que os povos aja tinham entrado em contato com a varíola antes de sua primeira migração, quando ainda estavam estabelecidos na região de Ọyọ. Dizem que um dos primeiros Aláàfin de Ọyọ morreu de varíola. Sua mulher, Anansan, doente também, teve que tomar uma sopa feita com 21 cupins e 7 pedaços de carvão. Seu filho, Okambi, teve que ingerir uma pasta preparada com um rato, quatro caramujos, folhas de "emun", pimenta e

---

(11) Rémy, Gérard: " Racines, dynamismes et projections geographiques des maladies. In " Une Anthropologie Médicale en France? " Paris, CNRS, 1983 pp.99/105

(12) Biraben, Jean - Noel: " Epidemias na História da População " . In " População e Sociedade " , org. M.L. Marcílio, Vozes, 1984 pp. 126/136.

um determinado tipo de capim (13). Parece, pois, que a presença da varíola é muito antiga na região de Ọ̀yọ́. De fato, como vimos, a varíola já devia ter penetrado no Sudão Ocidental por volta do ano 900.

As lendas de Fá parecem revelar freqüentes epidemias de varíola. O signo lete menciona uma epidemia em Oro (14); o signo tula-meji fala de uma epidemia de varíola em Ifẹ̀ (15). Às vezes os sintomas são descritos, e encontram-se indicações de como evitar a doença.

As cidades de Kano, Jena, Mopti, Bida, eram centros comerciais que asseguravam o contato da savana com a floresta, do Oeste africano com os mercados mediterrâneos e orientais. Bida, por exemplo, era desde o século XIII a capital econômica do país Nupe; Zaria era ponto de partida para as regiões da floresta. Os Haussá desempenharam um papel de intermediários e devem ter mantido desde muito cedo relações comerciais com Ọ̀yọ́, Ifẹ̀, Bénin, e até, Igbo Uwku. A circulação das caravanas pelas rotas transaarianas favoreceu a propagação das epidemias de varíola, cujo principal centro de difusão parece ter sido a Meca. A doença teria chegado até o país Haussá e daí para o país Yorùbá, já nos primórdios dos reinos de Ọ̀yọ́ e de Ifẹ̀, atingindo em seguida o país Aja.

O que nos parece mais provável, portanto, é que os Aja tenham entrado em contato com a varíola mais de uma vez, em épocas diferentes e por vias diversas. Mas enquanto a população permanecia dispersa e não atingia a densidade necessária, não havia condições para que ocorressem epidemias e menos ainda para que a doença se tornasse endêmica. Após cada surto ela devia desaparecer por um bom tempo, até novo contato com populações infectadas.

Sabemos que no caso da varíola o único vetor da doença é o ser humano. As epidemias dependem da densidade demográfica, dos contatos com populações portadoras do vírus, dos movimentos de populações, migrações e guerras.

Por outro lado o clima também deve ser levado em consideração. Sabemos que o calor, quando associado a um tempo seco, favorece o desenvolvimento do vírus. O clima seco ainda apresenta um agravante, já que secas prolongadas podem provocar subnutrição ou fome, fatores que propiciam igualmente a propagação da doença.

---

(13) Mac Clelland: " The cult of Ifá among the Yoruba ", Londres, Ethnographica ltd, 1982 p. 106. Observamos por outro lado que Okambi consta na genealogia dos Alâfin de Ọ̀yọ́, como filho de Odùduwà.

(14) Mac Clelland: " The cult of Ifá among the Yoruba" Londres, Ethnographica, 1982 op. cit. p.24

(15) Maupoil, Bernard: p.542

O clima é considerado por muitos autores como o fator mais importante entre aqueles que propiciam a eclosão de epidemias de varíola. O clima do Danxome, de fato, apresenta condições favoráveis ao desenvolvimento do vírus: muito quente, apresenta, de dezembro a março uma longa estação seca, quando sopra o harmattan, vento do nordeste carregado de areia e poeira do Saara. É precisamente nesta época do ano que ocorrem as epidemias de varíola. É nesta época também que o rei do Danxome organiza expedições de caça aos escravos e que ocorrem as guerras que também participam na propagação da doença. E também é nesta época, segundo dizem, que Sakpata, o Rei da Terra, sai para caçar.

A varíola sempre se manifesta com a maior violência em períodos de seca, e vem, pois, associada a alterações climáticas. 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, tornou-se insuficiente, e periodicamente a fome dizimava as populações que, enfraquecidas, tornavam-se um alvo fácil para a varíola.

Fome e doença encadeiam-se num ciclo maligno. A fome debilita as populações, tornando-as mais suscetíveis às epidemias. A doença, por sua vez, acarreta a falta de braços para o trabalho da terra, e a fome se reproduz no ano seguinte. Alden & Miller observaram que, aos ciclos de fome e seca na África, correspondiam epidemias de varíola no Brasil, trazidas evidentemente pelos escravos africanos (16).

A este fenômeno acrescentam-se as migrações e as guerras; as populações debilitadas pela fome e as epidemias, fogem, abandonando suas aldeias, emigram para o sul em busca de terras mais úmidas onde se concentram, favorecendo a propagação das epidemias e provocando guerras nas quais numerosos refugiados são capturados e vendidos como escravos.

Florescia no século XVI no vale do Níger uma civilização urbana representada por cidades como Katsina, Kano, Tombuctu... A região era rica e densamente povoada. Tombuctu, por exemplo, era um grande centro de 80 a 100 mil habitantes; hoje não passa de 6000. Acreditava-se na Europa, antes da conquista colonial, que o Sudão Ocidental tivesse uns 100 milhões de habitantes; porém o Mali, o Níger, possuem atualmente apenas 3 a 4 habitantes por km². Uma fome prolongada nos anos 1639/1643, e outra no período de 1738 a 1756 marcaram o declínio dramático desta civilização. A fome estendeu-se para o sul até o país haussá, agravada por uma epidemia de "peste". Em 1738, em Tombuctu - o pior ano da fome - "morreu metade da população" (17); comiam cadáveres abandonados nas ruas. Para piorar, os

---

(16) Alden, Dauril, & Miller, Joseph C.: " Out of Africa: the slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560 - 1831 " . J. of Interdisciplinary History, XVIII, 2, 1987.

Miller, Joseph C.: " The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of West Central Africa ". Journal of African History, 23, 1982.

(17) Cissoko, Sekene - Mody: " Famines et épidémies à Tombouctou et dans la boucle du Niger du XVI°au XVII° siècle ". Bull. de l' IFAN, XXX, B, N° 3, 1968, p. 817

As condições de promiscuidade e de falta de higiene em que vivia grande parte da população nos centros urbanos representam outro fator favorável à disseminação da doença. As descrições dos viajantes nos permitem imaginar que as condições ambientais, naquelas cidades africanas de aspecto medieval eram particularmente propícias às epidemias. O Chevalier Des Marchais, por exemplo, descreve como segue a cidade de Savi capital do reino de Ouidah. "A rigor nem merece o nome de cidade, pois não possui ruas alinhadas; é um amontoado de casas. Cada família vive num espaço fechado por muralhas. Entre estas ilhas sobram espaços que correspondem a ruas, mas são às vezes tão estreitos que duas pessoas não podem passar juntas por eles. Estes caminhos estão cheios de buracos pois os habitantes retiram terra de qualquer lugar para construir os muros de suas casas. Costumam jogar nesses buracos toda espécie de imundícies que provocam um fedor insuportável; além disto eles fazem suas necessidades nas ruas, e se alguém sair de sua casa de manhã antes que os porcos tenham limpado todo esse lixo, o cheiro é capaz de fazê-lo vomitar" (21).

Entretanto nem todas as cidades africanas eram tão desordenadas nem tão sujas como pareceu ao Chevalier Des Marchais. Aliás, ele próprio, mais adiante, elogia a limpeza da cidade de Assem, capital do reino de Allada (22).

Observamos, de passagem que em tempo de guerra, como por exemplo na época da tomada de Allada em 1724, ou de Ouidah em 1727, o exército danxomeano decapitava os cadáveres dos inimigos para levar as cabeças como troféus, abandonando os corpos que ficavam muitas vezes expostos até os animais darem conta da limpeza da cidade. Em Abomey a mesma coisa acontecia com os corpos das vítimas sacrificadas aos antepassados dos reis durante os Costumes. Se aqueles corpos em putrefação não contribuíam diretamente para propagar a varíola, eles não deixavam de representar um perigo para a saúde pública.

Fome, migrações, guerras, alimentavam os portos do Golfo do Bénin em escravos. Como já vimos, segundo Des Marchais os reis de Ouidah, no século XVIII vendiam de 16 a 18.000 escravos por ano, alguns vindos de muito longe, como os malês que chegavam ali depois de uns três meses de viagem pelo interior. Encontravam-se entre os cativos trazidos pelo exército, haussá, tapá, baribá... Esgotados pela viagem ficavam se recuperando antes de serem vendidos, precariamente alojados em barracões nos portos. A varíola devastava várias das regiões de onde eram retirados, e não raro alguns deles traziam o vírus que não tardava em se manifestar e em se propagar naqueles acampamentos onde devia encontrar as condições ideais para se alastrar. Não se sabe, não se tem dados sobre o número de escravos que morriam nestas condições, antes da grande viagem, mas devia ser muito elevado.

---

(21) R . P. Labat, op. cit. XV 1956, p.82/83

(22) R. Pe. Labat: op. cit., XVII, p.62

As guerras, ao multiplicar os contatos entre populações representam um poderoso fator de propagação das doenças contagiosas. Os soldados, devido talvez à diminuição de suas defesas orgânicas pelo cansaço e a tensão, mas sobretudo à inevitável promiscuidade dos acampamentos, eram as primeiras vítimas das epidemias.

A guerra, além disto, empobrece o país, retira força de trabalho do campo, destrói as aldeias e as plantações provocando a fome e debilitando a população.

Fome, guerras, migrações, viagens, são fatores bem conhecidos de propagação das doenças contagiosas. O século XVIII, com a intensificação do comércio intercontinental e das viagens marítimas, assistiu à "globalização" de uma das piores doenças contagiosas: a varíola.

No século XVIII a situação dos europeus que viviam do comércio e do tráfico nas costas da África Ocidental tornou-se desesperadora. A mortalidade era mais elevada ainda entre os europeus e os tripulantes dos navios do que entre os escravos. Além da varíola, ainda eram vítimas de febres várias e da disenteria. Os surtos e as epidemias de varíola eclodiam continuamente, em toda parte: na Inglaterra (1710, 1714, 1719, 1721, 1722, 1723), em Paris, (1670, 1714, 1719, 1720, 1723, 1788), em Amsterdã (1784), na África e a bordo dos navios (1708, 1713, 1716, 1734). A situação comercial no Golfo do Bénin se deteriorava. A Royal African Company, tentou instalar nos fortes cirurgiões encarregados de fiscalizar o estado de saúde dos escravos a serem embarcados. De nada adiantou: em Ouidah, o cirurgião e seu auxiliar morreram (1721), e o Capitão Samuel Barlow que havia saído de Ouidah em setembro de 1721 com uma carga de 371 escravos chegou a Barbados com apenas 129. A Direção da Royal African Company, percebendo que o tráfico de escravos só trazia prejuízos procurou substituí-lo pelo comércio do algodão, do marfim, do ouro...A epidemia devastava toda a costa da África Ocidental; em 1722, o "Diligence", chegando ao forte de Cape Coast (Gana) encontrou-o numa situação calamitosa: quase todos os negros utilizados na mineração do ouro haviam morrido (23).

Na Inglaterra, nos meios políticos e científicos, a discussão em torno da prática da variolização, ou inoculação da varíola estava acesa. Uns julgavam que a aplicação da inoculação poderia evitar a propagação das epidemias no país; outros, que poderia salvar o comércio externo; outros ainda julgavam esta prática perigosa ou até pecaminosa, ou acusavam os defensores da inoculação de visarem exclusivamente o lucro e de usarem os negros para fazer experiências (24).

---

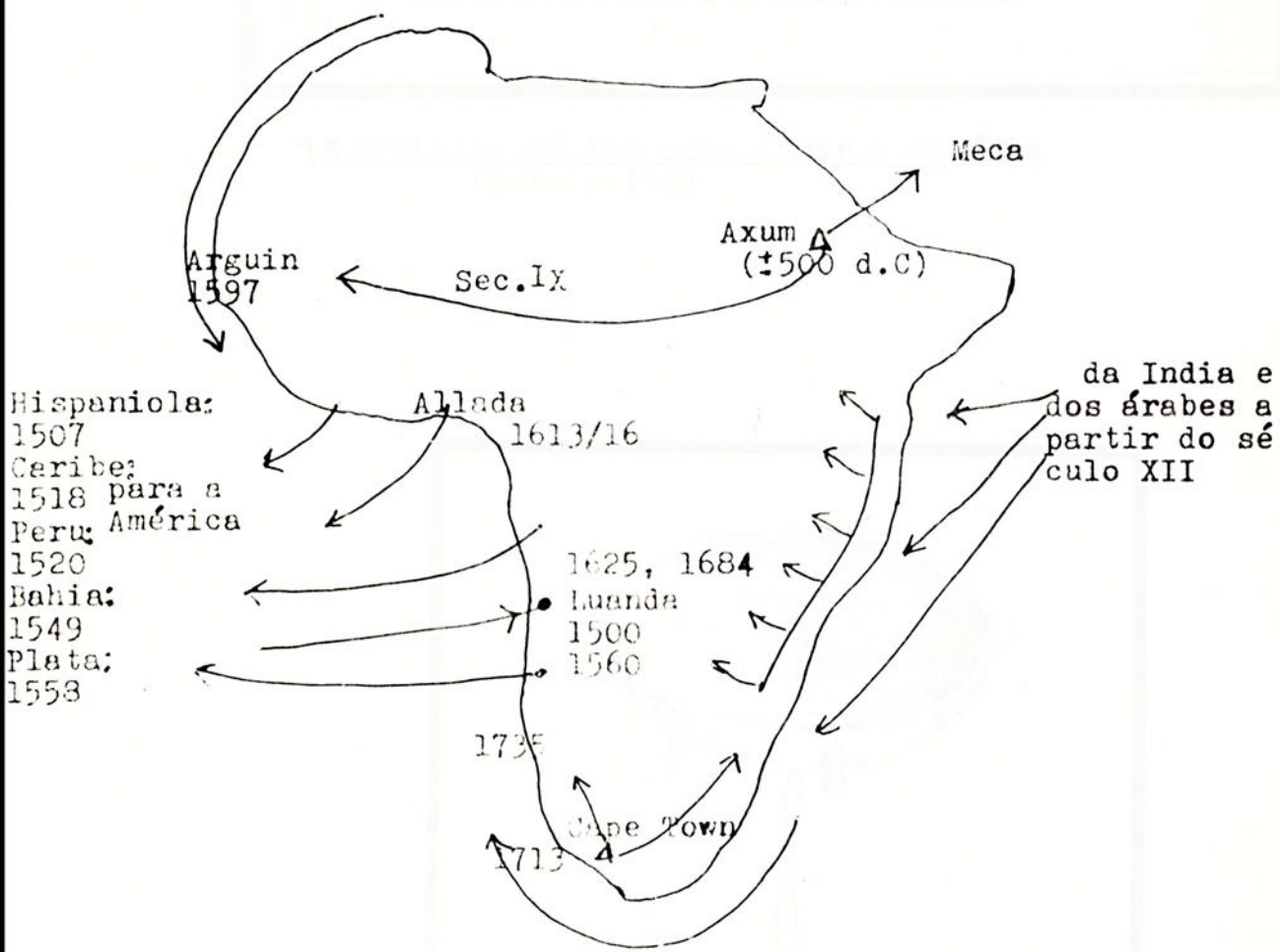
(23) Stewart, Larry: " The edge of utility: slaves and smallpox in the early eighteenth century ". Medical History, 29, 1985 pp.54/70

(24) Na França Voltaire apoiava a inoculação. A Igreja a condenava como contrária aos desígnios de Deus, enquanto que a faculdade de Medicina a defendia. O famoso médico Tronchin, de Genebra, a praticou sobre os dois filhos do Duque de Orléans, em 1756. A partir de então ela se tornou moda. Mas em 1763 o Parlamento, em Paris, ordenava a suspensão desta prática. Finalmente, em 1796 Jenner produziu a primeira vacina a partir do cowpox.

De início a Direção da Royal African Company mostrou-se entusiasmada com a possibilidade de inocular os escravos e as tripulações; mas sabemos que na Inglaterra, após alguns acidentes fatais ocorridos com pessoas ilustres, a prática foi abandonada.

Constatamos, portanto, que em fins do século XVII o Golfo do Bénin já apresentava uma série de condições que deveriam determinar a eclosão de epidemias de varíola: densidade demográfica suficiente, existência de núcleos urbanos importantes, falta de higiene, contato com povos já contaminados através do tráfico de escravos, das guerras e do comércio com os europeus, secas prolongadas e fome. Segundo o relatório da ONU referente à "Erradicação da Varíola" , publicado em 1988, foi no século XVIII que a varíola se espalhou na África. Dataria daquela época a prática da inoculação assim como o desenvolvimento do culto da divindades da varíola.

12. DISSEMINAÇAO DA VARÍOLA NA ÁFRICA



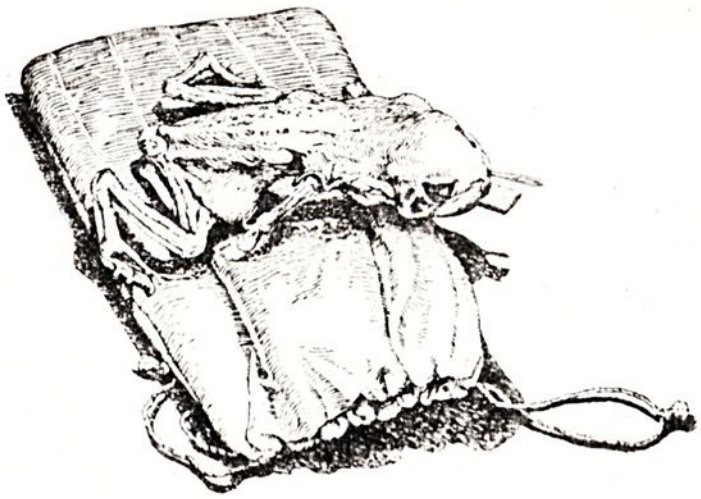


Fig. 6. Gbŏ (Acquisition No. 245; length of bag $4^7/_8$ inches, width, 4 inches).

[1] No. 161. This *gbŏ* was also placed in the fifteenth classification.
[2] No. 245.

13. Trabalho mágico para curar a varíola
(Herskovits)

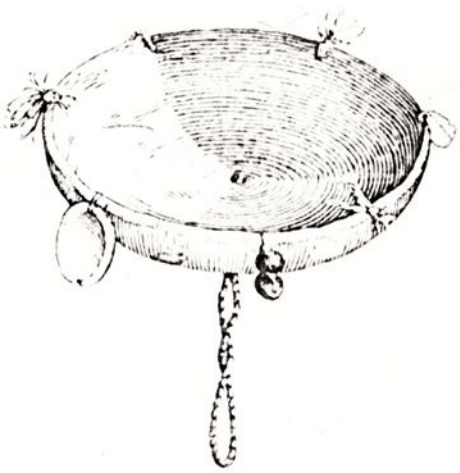


Fig. 5. Gbŏ (Acquisition No. 161; diameter of calabash, $5^1/_4$ inches).

14. Cabaça para afastar Sakpata
(Herskovits)

2. A CRISE DE MORTALIDADE

A problemática da varíola e de suas consequências demográficas no antigo Danxome é um aspecto de uma questão mais ampla, que é a do despovoamento da África Negra. Os estudos nesta área permanecem muito precários; os dados são extremamente pobres, imprecisos, e dão lugar a interpretações diferentes. Entre as fontes, contam-se alguns recenseamentos efetuados pelos portugueses no século XVIII, e até antes, uns poucos dados britânicos datando de fins do século XIX e do início do século XX, referentes aos territórios de colonização inglesa, e da administração colonial francesa no caso do Danxome, os relatos de viajantes, para os séculos XVII e XVIII, que se baseiam em impressões subjetivas, superficiais, e dados da tradição oral que só conservam a memória dos grandes eventos. É preciso distinguir nestas informações, o que se refere a fenômenos de longa duração, eventos que têm consequências a longo prazo, dos fenômenos circunstanciais, e cruzar dados da história do clima com os da história política, econômica, cultural.

A evolução demográfica da África Negra apresenta ciclos de crescimento e declínio, mas a tendência geral para o declínio predominou no período de 1400 a 1900, quando a população passou de aproximadamente 97 para 92 milhões de habitantes, segundo Biraben (25), ou de 100 para 95 milhões no período de 1600 a 1850, segundo Coquery - Vidrovitch (26).

Em virtude desta tendência, a população da África representava em 1656, 20% da população mundial, 13% em 1750, 10% em 1900, 9% em 1960.

Entretanto não se pode dizer que a população africana tenha tido uma taxa de crescimento inferior àquela de outras populações. Wrigley (27), que se baseia em pesquisas realizadas por John Thornton a partir de registros de batismo em Kakongo, no Congo, no período de 1774/1775, comparou as taxas de natalidade e de mortalidade, e conclui que a taxa de crescimento anual era de 1%. Estes números são da mesma ordem do que aqueles apresentados, no século XVIII por populações européias; isto significa que a demografia histórica não precisa tratar a África como um mundo específico, e pode aplicar-lhe conhecimentos adquiridos através do estudo de regiões melhor documentadas.

Segundo Biraben (28) a África Negra passou por um período de crescimento demográfico nos séculos IX e X, época em que ocorreram muitas migrações, em que nasceram cidades e monarquias desenvolveram-se. Mas esta fase foi seguida por um período de declínio nos séculos XI e XII. Novamente ocorreu um ciclo de expansão no século XIII e início do século XIV, que correspondem a uma fase de prosperidade da civilização yorùbá, seguido por outro declínio.

---

(25) Biraben, Jean- Noel: " Essai sur l' évolution du nombre des hommes " . Population, 34° année, 1979, n° 1 pp. 13/25

(26) Coquery - Vidrovitch, Catherine: " Histoire démographique, concept d'ethnie, recherches diverses ". Paris, L 'Harmattan, 1985 pp.33/49

(27) Wrigley, C. C.: " Population in African History ". Journal of African History, 20, 1, 1979 pp. 127/131

(28) Biraben, op. cit., p.20

Outra fase de crescimento inicia-se no século XVI e começo do XVII. O declínio que se segue perdura até meados do século XX.

O autor observa que ciclos semelhantes ocorreram na Europa onde a população cresceu entre 1100 e 1350, entre 1450 e 1650, e em seguida a partir de 1750: são períodos de crescimento de uma duração média de dois a dois a séculos e meio, separados por fases de estagnação ou até de declínio. Este fenômeno explicar-se-ia pela ocorrência de catástrofes: secas, fome, epidemias, guerras. Entretanto, acrescenta Biraben, este crescimento por ciclos aproximadamente regulares parece ter ocorrido em toda parte, o que leva a perguntar se não se trataria, talvez, da influência de variações climáticas do nosso planeta, ou de ciclos na virulência das doenças.

No caso específico da evolução demográfica da África Ocidental, dispomos, segundo Coquery-Vidrovitch, de um conhecimento relativamente satisfatório: teria, em 1750, por volta de 21 milhões de habitantes, e a região da costa atlântica teria perdido em um século 15% de sua população (29).

Sabemos que são numerosos e complexos os fatores responsáveis por esta situação.

O tráfico de escravos é geralmente visto como a principal causa do despovoamento da África negra. 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 pode ter tido grandes repercussões sobre a evolução demográfica da África negra. Na interpretação da corrente "máxima lista", pelo contrário (Inikori, Diopp), sem o tráfico, a população atual da África seria muito maior, e sua repartição por regiões muito diferente"(30).

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 Bénin, e principalmente em Ouidah e depois Porto Novo. Mas em princípio este comércio não deveria ter afetado a demografia do Danxome, já que os cidadãos danxomeanos não podiam ser vendidos, e que os escravos eram capturados nas nações vizinhas através de campanhas anuais promovidas pelos reis.

Foi justamente através das guerras que o tráfico afetou a população danxomeana. Em princípio todo cidadão danxomeano devia ser um soldado; na realidade, toda comunidade rural devia entregar um número determinado de jovens para a guerra. Segundo Snelgrave, no tempo de Agaja, o exército danxomeano era constituído por uma tropa regular de uns 3.000 homens

---

(29) Coquery-Vidrovitch, C.: op. cit. pp. 43/44

(30) Coquery-Vidrovitch, C.: "Histoire démographique, concept d'ethnie, recherches diverses" Paris, L'Harmattan, 1985 p. 46

acompanhados de uns outros 10.000 que carregavam os equipamentos e as cabeças dos inimigos (31). Um século mais tarde, era avaliado em 5 ou 6.000 homens. Mas estes cálculos feitos pelos viajantes são muito aproximativos e variam muito de um autor para outro.

As guerras - tanto as guerras políticas como as guerras periódicas de captura de escravos - acabavam envolvendo a totalidade da sociedade danxomeana; levavam do campo parte da mão - de - obra, contribuindo para reduzir a produção. Além do mais era preciso alimentar um corpo armado cada vez mais numeroso, o que subtraia alimentos necessários à população. Não raras vezes traziam para dentro do território o inimigo que destruía plantações, queimava aldeias, levava os homens como cativos e massacrava mulheres, crianças, velhos. Assim é que no período de 1698 a 1747 os Yorùbá desvastaram periodicamente o território danxomeano, até que Tegbessou se submeteu e concordou em pagar anualmente um tributo a Ọ̀yọ́.

Por outro lado as guerras tinham como consequência a morte de muitos homens jovens, muito mais em função das epidemias que dos próprios combates embora o Danxome tenha sofrido alguns desastres militares que deixaram como saldo a perda de milhares de homens.

As guerras tiveram certamente um peso muito grande na queda demográfica sofrida pelo Danxome. Mas seus efeitos não se restringem à perda de homens na força da idade, ao empobrecimento e à fome (32). Ela acarreta o desequilíbrio do sex ratio, favorecendo a prática da poliginia. A poliginia, sobre tudo a dos chefes e dos reis, por sua vez, contribui consideravelmente para a queda da taxa de natalidade. A maioria das centenas ou dos milhares de esposas do palácio nunca tinham a oportunidade de encontrar-se com seu real esposo e não chegavam a ser mães. O rei Glele, por exemplo, que tinha acesso a um harém de 5 a 8.000 mulheres, teve apenas 129 filhos; o rei Gbehanzin teve 77 (33).

A falta de homens levou o rei Agaja a mandar suas mulheres para a guerra, organizando-as no corpo das amazonas, que ficaram famosas por sua audácia, sua coragem e sua crueldade. Estas mulheres - umas oitocentas no tempo de Kpengla - não se casavam e não procriavam.

Des Marchais surpreendeu-se com o pequeno número de crianças; raras são as mulheres, diz ele (34) que chegam a ter três filhos, apesar do seu forte apetite sexual. Algumas preferem se matar a irem para o harém do rei; e numerosas são as esposas reais que, sabendo dos castigos cruéis que encorrem, arrumam amantes. Esta fraca fecundidade (assim como o apetite

---

(31) Herskovits, M.: op. cit. vol. II p. 71

(32) Meillassoux, C.: "Anthropologie de l 'esclavage " Paris, PUF, p. 165/166

(33) Idem p. 85

(34) R. P. Labat, op. cit. XV, pp. 98, 100,101

sexual das mulheres), seria o efeito da poliginia e da castidade forçada? Ou da mortalidade infantil elevada? Da esterilidade devida a doenças venéreas?

Outro fator que também deve ser tido em conta é a existência na sociedade danxomeana de uma classe de escravos que eram sobretudo utilizados pelos reis para o serviço do palácio, no exército ou em suas terras. O rei também distribuía escravos aos príncipes e princesas, chefes, oficiais... Ora, como demonstrou Meillassoux (35) o escravo praticamente não se reproduz. Segundo estudos referentes ao século XIX a taxa de natalidade entre mulheres escravas oscilaria entre 0,24 e 0,94 por mulher (36). As condições de vida da mulher escrava são completamente desfavoráveis à maternidade; ela tem pouca ou nenhuma oportunidade de se unir a algum homem, aborta, perde ou dá os filhos que conseguem sobreviver.

Digamos ainda que as mulheres danxomeanas amamentavam seus filhos durante uns três anos em média, o que tinha por efeito o espaçamento das maternidades e a limitação do número de filhos.

Mas um dos efeitos mais perversos da guerra e do comércio com os europeus foi trazer para dentro do território do país a varíola. Embora velha conhecida dos povos aja-yorùbá, a varíola irrompeu com inusitada violência no século XVII após o contato com os europeus e as invasões yorùbá, detonada pelo tráfico de escravos. Rompeu o antigo equilíbrio da paisagem epidemiológica, ocupando rapidamente o primeiro lugar como causa de mortalidade. Só assim pode explicar-se a transformação em toda a região, do deus da terra em deus da varíola.

Mas como saber quantas vítimas, quantas mortes ela provocou entre os povos aja nos séculos XVII e XVIII ?

Talvez poderíamos formar uma idéia do que aconteceu no Danxome por comparação com dados referentes à Europa na mesma época. Já vimos que as taxas de morbidade e de letalidade eram extremamente variáveis. Darmon pensa que durante os surtos variólicos a taxa de morbidade oscilava entre 30 e 60%, e a mortalidade se situaria em torno de 10% por ano (37).

Entretanto as condições ambientais que influenciam o comportamento do vírus são diferentes na Europa e na África. Com referência ao século XIX, Hartwig diz-nos que na epidemia de 1894/1914 no Sudão apenas um terço dos doentes sobreviveu. Na guerra de 1821/1828 entre Egito e a Turquia, quase

---

(35) Meillassoux, C.: op. cit. pp. 79/85

(36) Idem, id. p. 82

(37) Darmon, Pierre: "La longue traque de la variole", Paris, Librairie Académique Perrin, 1986, p. 57

todos os soldados sudaneses morreram apesar de terem sido inoculados (38). Ajisafe menciona uma epidemia ocorrida em Abeokutá (Nigéria) em 1884, acrescentando que metade da população foi contaminada (39). Houillon afirma em 1903 que o Danxome pagou um pesado tributo à varíola e que em certos cantões todas as aldeias tinham sido atingidas (40).

Mas o comportamento do vírus no século XIX era o mesmo que no século XVIII? Vejamos o que podemos concluir das referências à varíola daquela época:

1. Bosman escreve em 1721, que entre os 13° e 14° anos de sua permanência na Costa do Ouro, no início do século XVIII, a varíola levou milhares de pessoas (41).

2. Em 1787, segundo Dalzel, numa equipe de 80 canoeiros que trabalhavam para os europeus, 36 morreram de varíola, ou seja quase a metade (42).

3. Em 1796 o Padre Vicente Ferreira Pires escreve: "De três em quatro anos, costuma haver peste e fome, o que significa menos guerra... A principal doença entre eles é a bexiga, e com efeito neste tempo morre muita gente. Mas curam esta enfermidade em pé, andando e embebendo-se". O padre ainda acrescenta que "a caridade entre eles é virtude que se não conhece, e em todo o país, é de tal sorte que a fome, e por qualquer moléstia, morrem no campo ao desamparo" (43).

4. Em 1788 o Diretor do forte francês em Ouidah, Gourg, escreve que "quase todos os soldados da guarda do rei foram mortos ou presos (pelo exército nagô). Se essa perda, junto com uma epidemia que destruiu muitos negros este ano, pudesse abrir os olhos ao rei..." (44).

---

(38) Hartwig, Gerald W.: "Smallpox in the Sudan". The International Journal of African Studies, 14, 1, 1981

(39) Ajisafe: "The History of Abeokuta", Ibadan, 1924

(40) Houillon, Dr.: "Variole et vaccine en Afrique Occidentale Française pour l'année 1903" Annales d'Hygiène et de Médecine Coloniales, vol. 1905, pp. 546/567

(41) Bosman, William: "A new and accurate description of the Coast of Guinea", Londres, 1721

(42) Verger, Pierre: "Fluxo e refluxo do tráfico de escravos...". São Paulo, Corrupio, 1987 p. 220

(43) Clado Ribeiro de Lessa: " Pe. Pires Ferreira Pires: Viagem de Africa em o reino de Dahomé". Cia. Edit. Nacional, 1957 p. 137

(44) Verger, p.: " Fluxo e refluxo..." op. cit. p. 222

5. Sabemos que dos doze reis da dinastia reinante do Danxome quatro foram vítimas da varíola, sendo que três morreram dela:

Akaba morreu de varíola em	1708
Agaja pegou a varíola em	1716 (?)
Kpengla morreu de varíola em	1789
Agonglo morreu de varíola em	1797

Poderíamos acrescentar a esta lista o Príncipe herdeiro Ahanhanzo que morreu de varíola em 1889 antes de chegar a ser rei (45).

Constatamos que estes quatro casos ocorreram no século XVIII, período no qual só Tegbessou escapou da doença. Ora os reis com certeza não eram pessoas subnutridas, enfraquecidas. Constatamos ainda que embora protegidas e isoladas no palácio muitas rainhas também morriam de varíola. Por exemplo, sob Agaja, dez das primeiras rainhas morreram de varíola durante a epidemia de 1727.

6. Considerando as piores condições possíveis, as em que se encontravam os escravos carregados como gado nos navios negreiros, observamos por exemplo que a fragata do Capitão Barlow, que deixou o porto de Ouidah em setembro de 1722 com uma carga de 371 peças, chegou a Barbados com apenas 129, (46) tendo perdido 64% delas durante a viagem por causa da varíola. Podemos imaginar que a promiscuidade não era menor nos acampamentos de escravos em terra e nos do exército danxomeano.

(45) Glele, Maurice Ahanhanzo: " Le Danxome ", Paris, Nubia, p. 103. Maupoil, B.: op. cit. pp. 137/138

(46) Stewart, L.: op. cit. pp. 54/70

OS REIS DO DANXOME

Do Aklin (Dogbagli)	1610 - 1620
Dakodonu	1620 - 1645
Hwegbaja	1645 - 1685
Akaba (Morreu de varíola)	1685 - 1708
Agaja (Ficou marcado pela varíola)	1708 - 1740
Tegbessou	1740 - 1775
Kpengla (Morreu de varíola)	1775 - 1789
Agonglo (Morreu de varíola)	1789 - 1797
Adandozan	1797 - 1818
Guezo	1818 - 1889

(Oficialmente morreu de varíola; mas parece que na verdade morreu das consequências de um tiro. Como os reis não podem morrer na guerra, o palácio inventou esta versão)

Glegle	1858 - 1889
Gbehanzin	1889 - 1894
Agboliagbo	1894 - 1900

Estas referências poderiam dar a impressão que a mortalidade variólica na África, no século XVIII pode ter sido maior que na Europa, alcançando ou até ultrapassando 50% durante as epidemias. De fato, as condições em que os escravos eram alojados nos portos, as guerras constantes, as secas, favoreceram ao extremo a propagação da doença. Mas é preciso considerar também que a população rural do interior talvez era menos atingida que os habitantes das cidades da costa; por outro lado, entre os mais graves surtos epidêmicos, havia períodos de remissão em que a mortalidade variólica diminuía. Acompanharemos, pois, Stewart, que calcula que por ocasião de uma epidemia de varíola na África, metade no mínimo da população é infectada e que um terço dos doentes, no máximo, conseguem sobreviver. Isto significa que a cada epidemia 30% da população era eliminada. Admitindo que os ciclos da doença, no século XVIII fossem de quatro anos, teríamos uma mortalidade de aproximadamente 7,5%, aos quais é preciso acrescentar as mortes variólicas que ocorriam fora das epidemias e provocadas pela forma endêmica da doença. Chegamos desta forma, provavelmente, a uma taxa de mortalidade comparável àquela da Europa, e que se situaria em torno de 10%.

Vimos que o tráfico de escravos teria retirado, no período em que chegou ao auge, 3/1000 da população ao ano. Podemos ainda admitir, com Diop (47), 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 16/1000. A varíola, nos períodos mais críticos, que justamente coincidem com fases de intenso tráfico de escravos, teria levado 10%, ou seja 100/1000. Os nossos cálculos são muito aproximativos, mas parece que a varíola levou muito mais gente do que o tráfico de escravos.

Mas na realidade é impossível pensar separadamente os diversos fatores do despovoamento do Danxome: são as guerras e o tráfico de escravos que trazem a varíola e a fome, desequilibram o sex ratio, reduzem a natalidade. São elas que alimentam a varíola e são a causa indireta das mortes que ela provoca.

As consequências dramáticas desta situação foram uma crise de mortalidade e o despovoamento do país. As primeiras vítimas da varíola eram as crianças (95% dos óbitos ocorrem em menores de 10 anos de idade); depois são os soldados e os escravos.

Livi - Bacci (48) define a crise de mortalidade como uma desestabilização demográfica que não é recuperada segundo os mecanismos habituais. Segundo o autor, quando, por algum motivo, a mortalidade aumenta muito numa determinada sociedade, a população procura recuperar seu nível anterior antecipando os casamentos, diminuindo os intervalos entre os nascimentos, enfim aumentando sua fecundidade e a taxa de reprodução.

---

(47) Diop, L. M.: "Le sous-peuplement de l'Afrique Noire". Bull. de l'IFAN, t. 40, série B, n° 4, 1978

(48) Livi - Bacci, Mássimo: " Crises de mortalidade: definição, métodos de cálculo, análise das consequências ". In Marcílio, M. L. org.: " População e sociedade " , Vozes, 1984, pp.69/109

Uma "grande crise de mortalidade corresponde grosseiramente a uma multiplicação por quatro do número de falecimentos de um ano normal. Para simplificar o assunto, se a mortalidade é de 30 a 40/1000, uma grande crise deve produzir uma mortalidade da ordem de 120 a 160/1000, eliminando de 12 a 16% da população original" (49). Vimos que a varíola devia eliminar uns 10%.

Mas no caso da varíola, há um agravante: "uma epidemia de varíola elimina uma elevada porcentagem de nascimentos e de crianças em baixa idade... Produz a longo prazo uma perturbação na estrutura por idades que só será eliminada com a saída de cena destas gerações após 60, 70, 80 anos... Mas esta perturbação não cessa com o desaparecimento das gerações afetadas. Com efeito, colocarão no mundo um número reduzido de filhos, 20, 30 ou 40 anos depois devido a seu reduzido efetivo...As perdas demográficas devidas à varíola têm consequências de longa duração".

Segundo o autor, "as distorções na estrutura por idades tornam-se mínimas uma vez passados 50 anos da crise inicial"(50). Portanto, no fim do reinado de Tegbessou, passados uns 40 anos das últimas epidemias, a população já deveria teoricamente estar se aproximando de sua estrutura inicial.

Mas no Danxome uma recuperação demográfica dificilmente poderia ocorrer, já que a doença voltava ao cabo de poucos anos. Por outro lado, como as guerras e a varíola levavam mais homens do que mulheres, ao desequilíbrio da estrutura de idades somou-se um desequilíbrio entre os sexos. Existem estatísticas realizadas na região de Luanda em 1777/1778 que mostram que o número de mulheres em idade fértil era o dobro do número de homens (51). A situação não devia ser muito diferente no Golfo do Bénin.

O desenvolvimento da poliginia parece ter sido uma resposta a esta situação. Mas, como vimos, um número considerável de mulheres ficavam nos harens dos chefes e reis e não procriavam. A população não conseguiu mais assegurar a sua reprodução e foi declinando até aproximadamente 1920. Em fins do século XIX Burton escrevia que as guerras e as epidemias haviam devastado o país e transformado regiões inteiras em desertos; o país tinha 1/3 da população que poderia ter; e 4/5 da população eram constituídos de mulheres e crianças (52).

Quantos habitantes teria o Danxome naquela época? Em fins do século XIX, Burton avaliou a população do Danxome em 200.000 habitantes, número que coincide aproximadamente com o fornecido pela maioria dos viajantes. Mas

---

(49) id. idem p.76

(50) id.idem p. 101

(51) Coquery - Vidrovitch, op. cit.p.45

(52) In Herskovits, op. cit. II, p.71

Herskovits considerando que eles tinham uma visão parcial do país e não conheciam o interior, eleva este número para 300.000 (53).

Levando em conta que a população declinou durante todo o século XVIII e XIX, ela não podia, no século XVIII, ser inferior a este número.

É possível, inclusive, que no início do século XVIII a população da região fosse superior a 300.000 habitantes. Vários autores contemporâneos dizem que o rei de Allada tinha um exército de 200.000 homens; o de Ouidah tinha 50.000. Isto significaria que a população devia aproximar-se de um milhão de habitantes (54).

Diop (55) utiliza entre outras coisas, para avaliar a população negro-africana do período pré-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., e conclui que esta relação costuma situar-se em torno de 2,2% a 2,8%.

Portanto, se de acordo com Snelgrave o exército do rei Agaja era constituído de 13.000 homens, a população do Danxome deveria atingir 460.000 a 500.000 habitantes. De acordo com o mesmo raciocínio, se o rei de Allada podia levantar um exército de 200.000 homens, isto significaria que a população do reino de Allada e dos reinos vassalos devia chegar a uns 7.000.000 de habitantes. Estes números não parecem exorbitantes, considerando que a população da África Ocidental em 1750 foi estimada em 21 milhões de habitantes, e que o Golfo do Bénin era a região mais densamente povoada de toda a Costa Atlântica.

No fim do século XIX, diz Burton (56), o exército já representava um quarto da população. Mas no início do século XVIII ele não devia afastar-se muito ainda das proporções encontradas em outros lugares.

---

(53) O que complica ainda mais estas avaliações é o risco de se comparar elementos que não são comparáveis: o território do Danxome do século XVIII ou XIX não é o mesmo da colônia francesa do século XX.

(54) Walcknaer, C. A.: " Collection des relations de voyages par mer et par terre en différentes parties de l' Afrique, depuis 1400 jusqu'à nos jours ", Paris, 1842, A577, 10, 353/9.

Snelgrave, W.: " A new account of some parts of Guinea and the slave trade ", Londres, James, John and Paul Knapton, 1734. Le Hérissé, in Meillassoux p.167

(55) Diop, L. M. op. cit

(56) in Herskovits, op. cit., II p.71

Com a morte de chefes e sacerdotes, as aldeias se desagregam; as transgressões, roubos, adultérios, atos de magia agressiva se multiplicam favorecidos pela ausência de controle social. Famílias se desorganizam; mulheres ficam sem marido e sem filhos e refugiam-se na sua família materna; homens ficam sem descendência, linhagens sem líder. Aldeias inteiras desaparecem: parte da população morre, a outra se muda para a residência de parentes em outras localidades, ou até emigra para longe. Terras férteis são assim abandonadas.

As consequências de uma epidemia de varíola vão muito além de seus efeitos demográficos e econômicos; só podem ser plenamente apreciadas levando-se em consideração o significado da doença e do fenômeno epidêmico dentro do contexto social e cultural onde ocorrem. Que significam a doença e a varíola para o danxomeano do século XVII ou XVIII, dentro da sua concepção do mundo e da sociedade? Como interpreta ele este evento que afeta o seu corpo, a sua existência cotidiana, ameaça a sua própria vida? Como reage diante deste tipo de desgraça?

A doença afeta o indivíduo não apenas no seu corpo, mas também ao nível de sua experiência subjetiva, despertando ansiedade, sentimento de perseguição, pavor diante da perspectiva da destruição radical do seu ser. Ela começa como uma modificação de suas sensações ordinárias: calafrios, sede, cansaço...O agravamento destas alterações levam o paciente a desconfiar que está adoecendo, e provavelmente ele procurará resolver o problema com remédios caseiros e com uma pequena oferenda aos antepassados. Mas se seu estado piorar, os sintomas da doença passam a exigir uma explicação; tornam-se visíveis e seus parentes procuram interpretar estes sinais orgânicos. Antes de decidir consultar um especialista, eles já efetuam quanto à natureza do mal uma primeira seleção num repertório de possibilidades: ataque de um feiticeiro, magia, castigo de um antepassado... Neste nível, a doença é "illness".

A doença porém é o mais íntimo e individual dos eventos e ao mesmo tempo o mais social. O próprio organismo é modelado socialmente; desde pequena a criança aprende a distinguir o que é considerado normal ou patológico no seu meio social; aprende a distinguir o que é dor, ou simplesmente desagradável; aprende a reagir da maneira considerada correta aos diversos tipos de estímulos e sensações. A própria estrutura psíquica individual depende de formas específicas de socialização e de certos tipos de família, e desenvolve assim certas formas preferenciais do adoecer. A doença, portanto, não é apenas "disease" e "illness", mas também um comportamento ou um papel social, uma conduta simbólica socialmente reconhecida: é "sickness".

A experiência individual, subjetiva da doença, elabora-se dentro do quadro de uma determinada cultura, de certa classificação das doenças e de suas etiologias.Sabemos que os danxomeanos incluíam na categoria "varíola" outras doenças eruptivas, como o sarampo, e diversas afecções cutâneas que entre nós são classificadas de modo diferente. Toda sociedade tem a sua maneira particular de traduzir sinais orgânicos, de construir categorias nosológicas. Doença, portanto, é uma representação coletiva, uma categoria cultural.

3. A VARÍOLA COMO CATEGORIA CULTURAL

Tuareg interrompiam com frequência as rotas saarianas, impedindo as caravanas de trazerem mantimentos. O comércio estava sem defesa, as guerras ameaçavam a agricultura, a produção de alimentos tornava-se insuficiente.

Mas a seca chegou a atingir também as terras mais úmidas do sul, no Golfo da Guiné. Nos anos 1680, a maior seca do século arrasou a África Ocidental. No mesmo período a varíola foi assinalada na Costa da Mina. Segundo Dunglas, a seca, a fome e a varíola assolaram toda a região. No século seguinte, nos anos 1720, novamente a seca, a fome e a varíola uniram-se para castigar a região. A varíola levou milhares de pessoas. Aliás, houve no século XVIII uma verdadeira pandemia de varíola: a Europa, a América também foram atingidas pelo flagelo (18).

As epidemias estão sem dúvida associadas ao crescimento demográfico que se verificou na África Ocidental no século XVI e início do século XVII. A varíola não sobrevive numa população dispersa nem em aglomerações de menos de uns 12.000 habitantes. Não existem dados quantitativos precisos sobre a densidade da população no Golfo do Bénin na época nem sobre a população das cidades, mas tudo indica que a região era bastante povoada para os padrões daqueles tempos. A densidade da população surpreendeu os europeus, e podemos imaginar, por este motivo, que era talvez superior a densidade do mundo rural europeu. O Chevalier Des Marchais observa que o reino de Allada é "tão povoado e tão cheio de aldeias que todo o Estado mais parece uma grande cidade" (19). Em Ouidah os chefes podiam ter um harém de 300 a 400 mulheres, e o rei devia possuir umas 2.000. No mercado de Savi reuniam-se de 5 a 6.000 comerciantes e diziam que o rei podia facilmente levantar um exército de 200.000 homens (20). Mesmo admitindo que estas avaliações superficiais estejam exageradas, parece que no fim do século XVII, início do século XVIII as aglomerações humanas tinham tamanho suficiente para que a varíola pudesse estabelecer-se aí inclusive na forma endêmica.

---

(18) Epidemias são mencionadas em Londres (1627); Reims (1668); Paris (1670, 1719,1723); Montpellier (1744) ; Inglaterra (1770), etc. " É horrível: ora aparece numa aldeia, ora numa outra. Ela se alastra como fogo. Todo mundo treme, sobretudo as mães... As pessoas comentam: está em tal lugar; em tal outro; tantas pessoas morreram; tantas ficaram cegas, surdas, irreconhecíveis..."

Sendrail, Marcel: " Histoire culturelle de la maladie " Privat, 1980 p.345

Na França morreram de varíola: a Grande Delfina, o Grande Delfim, o Príncipe e a Princesa de Conti, o Duque e a Duquesa de Bourgogne, o rei Louis XV (1774), o Duque de Chartres. Em outras nações européias: Guilherme II de Orange, a Imperatriz Marie - Josèphe da Áustria, o Imperador François I° , a rainha Maria da Inglaterra (1694). Entre as personalidades que tiveram a doença mas não morreram, o autor cita: Louis XIV (1647); Mademoiselle de la Vallière (amante do rei); a Duquesa de Berri, Pellisson, Mademoiselle de Nantes (filha de Louis XIV), Voltaire, Vauvenargues, Danton, Mirabeau, Chateaubriand, Madame de Chateaubriand, o Grão - Duque Pierre I° da Rússia...

(19) R . P. Labat: " Le voyage du Chevalier Des Marchais..." Etudes Dahoméennes,XV, 1956 p.76

(20) Labat, op. cit. XVI, p.85 XVI, p.82

As análises que dizem respeito à concepção da doença na África Ocidental se baseiam em observações datando do século XIX ou do século XX. Entretanto nos meios tradicionais, a organização de linhagens, as condições de vida assim como valores fundamentais característicos deste tipo de sociedade eram ainda, quanto ao essencial os mesmos que no século XVIII. Supomos portanto que a concepção da doença também não tenha mudado muito. Tomamos assim a liberdade de projetar no passado as conclusões de análises que se referem a um período mais recente.

A doença, para o danxomeano, não é algo distinto de outras manifestações do Mal em geral, cujas formas principais são: a morte, a doença, a solidão (ausência de esposas ou de filhos), o conflito, a perda de algo importante. Ela não é uma categoria separada, mas uma das formas do infortúnio, concepção mais ampla que inclui todas as manifestações das forças hostís ao homem. Os sintomas físicos da doença são apenas alguns dos sinais de um distúrbio profundo da pessoa, provocado por alguma vontade externa e malevolente que agride o indivíduo, diminuindo sua vitalidade, sua fecundidade, atrapalhando seus negócios, prejudicando seu êxito social, destruindo sua felicidade. O pensamento danxomeano não estabelece diferença entre doença orgânica e desregramento do espírito. Toda doença se manifesta por sintomas físicos e psíquicos. O mal orgânico, a loucura, a solidão, a impotência, a esterilidade, o fracasso social assim como qualquer tipo de desastre que afete a existência do indivíduo, tem as mesmas causas e recebem o mesmo tratamento.

O mal, é como dissemos, o sinal de uma agressão, de uma violência contra o sujeito; é o efeito da vontade de um Outro. Os conceitos psicanalíticos de projeção e de perseguição são freqüentemente utilizados pelos pesquisadores que se dedicam ao estudo da psicologia e da psiquiatria africana. Através da projeção o pensamento expulsa sentimentos censurados que são então colocados fora do sujeito, no Outro (feiticeiro). Na perseguição ocorre uma inversão desses afetos que passam a se dirigir contra o próprio sujeito então transformado em vítima. Mas no africano o mecanismo psíquico é diferente: a perseguição é a manifestação primeira da doença; ela não deriva da projeção, da culpabilidade. A ameaça vem realmente de fora e não de uma instância internalizada. A instância agressora: feiticeiros, antepassados, vodun, são representações coletivas que tem uma existência independente do sujeito, externa, objetiva.

A saúde resulta da harmonia nas relações entre diversos elementos da pessoa, da pessoa com seu meio social, com os antepassados, os deuses, o cosmos. Pressupõe uma vida equilibrada, conforme às exigências da moral. O homem completo, realizado, é aquele que cumpre seu ciclo vital e satisfaz seus desejos legítimos. A morte é a conclusão deste destino, cuja hora é definida por Fá. Este momento, entretanto pode ser precipitado por erros, mas também pela inveja e pela maldade humana.

A doença é o sinal de um desequilíbrio no seio deste sistema que é a pessoa humana: um de seus órgãos foi devorado por um feiticeiro, uma de suas "almas" foi retirada, ou está possuído por um espírito que se introduziu nele.

O diagnóstico só pode ser confirmado através de uma consulta a um oráculo, Fá, ou Agoye. O bokónòn, adivinho e sacerdote de Fá gozava no século XVIII de grande prestígio e era freqüentemente consultado sobre assuntos de saúde.

Mas no século XVI I o culto de Fá e o ofício de bokónòn talvez não fosse ainda muito difundido, pois Des Marchais descreve um outro sistema oracular presidido pela divindade Agoye. O adivinho utilizava três meias cabaças e umas "15 ou 20" bolinhas de barro; jogava as bolas aleatoriamente de uma cabaça para outra, e quando aparecia um número ímpar nas três, a resposta era favorável (57).

O adivinho revelará as causas da doença e indicará as medidas apropriadas para resolver o problema. Há doenças provocadas por um erro do indivíduo, doenças que tem sua origem na maldade de outros seres humanos, doenças enviadas pelos vodun ou pelos antepassados.

Como dizíamos, certas doenças são provocadas por um erro cometido pela pessoa. Assim é que alguém esquecer que jurou nunca mais falar com determinada pessoa, e voltar a conversar com ela, faz seu corpo inchar e adoecer, ou que a raiva de parentes que brigam entre si "cai" sobre o filho pequeno que definha e pode até morrer. O ódio e a raiva "queimam". Para curar estas doenças é preciso realizar o ritual da água: lavar a boca e cuspir (58).

A doença pode ser provocada por crimes como o adultério, o incesto, por uma ruptura de tabu. Por exemplo a ruptura do pacto de sangue provoca no traidor um tipo de doença, de "obsessão" chamada aledida, que faz o culpado falar coisas sem sentido, emitir grunhidos de animais, babar, cobrir-se excrementos, fazer caretas horríveis. No século XX muitas outras manifestações patológicas passaram a ser atribuídas ao perjúrio, assim como acidentes, desastres de todo tipo e até pobreza (59).

Muitas doenças são provocadas por feiticeiros (homens ou mulheres): os azeto. Podem provocar loucura, impotência, esterilidade, fazer qualquer doença piorar, anular o efeito dos remédios. Geralmente são atribuídas aos azeto as doenças crônicas, os longos processos de definhamento e cujos sintomas não são bem definidos. As atividades anti-sociais dos feiticeiros são a expressão da maldade e do rancor pessoal. Os danxomeanos acreditam que os azeto pertencem a uma sociedade secreta e que os ritos de iniciação comportam o consumo de carne humana. Reunem-se nas profundezas das florestas e escondem-se dentro do tronco das mais grossas árvores, como o

---

(57) R . Pe. Labat, op. cit., vol.XVI p. 56

(58) Hazoumé, op. cit. p. 154

(59) idem, id. p. 104

baobá ou o loko, abrindo suas portas com 16 chaves mágicas. Durante o sono do feiticeiro o seu princípio vital pode abandonar o corpo e se desloca pelos ares, invisível. Penetra no corpo de sua vítima devorando seus órgãos internos ou retirando-lhe o princípio vital. Mas podem também transformar-se em pássaro, morcego, gato para entregar-se a suas atividades canibais. Alguns dizem que podem ser identificados pelos olhos vermelhos. Durante o dia são pessoas comuns; mas na feira, conseguem fazer melhores negócios que os outros (60).

A feitiçaria é um poder orgânico, hereditário de mãe para filha e de pai para filho; esta é pelo menos a teoria entre os yorùbá. Não encontramos informações precisas a este respeito no caso do Danxome. Mas o fato de alguém contar um feiticeiro entre seus parentes não faz obrigatoriamente dele, também um feiticeiro: seu poder maléfico pode permanecer adormecido, inoperante, por muito tempo e até por toda a sua vida.

A noção de feitiçaria só se esclarece no contexto do conflito entre categorias sociais numa determinada comunidade. Nas sociedades patrilineares, as acusações de feitiçaria escapam à linhagem e são projetadas no espaço sócio político mais amplo. Os indivíduos suspeitos são pessoas de uma certa idade e que por este motivo detém uma autoridade e um poder superior. A vítima costuma ser um indivíduo mais novo, portanto mais fraco, que se sente agredido na sua força, na sua vida, na sua fecundidade. Com efeito o poder da feitiçaria cresce com a idade. O suspeito não é personalizado, designado: é apenas "um homem gordo..." "uma mulher grisalha..." Não é um membro da linhagem da vítima:é um estranho, um Outro; mas só pode ser uma pessoa com a qual existe um conflito real ou latente.

A feitiçaria exprime assim uma relação de forças entre um indivíduo mais velho, de status superior, mais forte, e que tem medo de ser acusado, e um indivíduo mais fraco que tem medo de ser destruído. Consiste por assim dizer, nos termos de Sow, "numa redistribuição das forças sociais entre linhagens e como, instituição, mantém a sociedade na tradição" (61).

Esta concepção da feitiçaria elimina toda tentativa de definição essencialista do feiticeiro e revela a dificuldade de se traduzir esta noção nas línguas ocidentais nas quais não existem sinônimos para ela (62).

Nas sociedades patrilineares, como a sociedade danxomeana, a feitiçaria é um fenômeno distinto da magia instrumental. Os bruxos - azondato - também provocam doenças, mas preparando venenos que são misturados à comida, ao

---

(60) Quenum, Maximilien: " Au pays des Fon ", Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p.82

Herskovits, M.: op.cit II p.

(61) Nas sociedades matrilineares a feitiçaria se concentra na linhagem e o arquetipo do feiticeiro tende a ser o tio materno, detentor do poder secreto.

(62) Sow, I.: " Psychiatrie dynamique africaine " Paris, Payot, 1977, pp. 138/169.

fumo, ou espalhados no chão que as vítimas pisam descalças. Provocam desastres ofendendo propositadamente os vodun de uma cidade ou de uma família. O bruxo também é chamado de gboto: aquele que prepara gbó, magia, amuleto, malefício (63).

Segundo consta os danxomeanos eram espertos em matéria de preparo e administração de venenos. O uso de amuletos também era generalizado.

Mas a doença pode também ser provocada por um vodun ou por um antepassado como castigo pela negligência das obrigações religiosas, pela desobediência, por uma ofensa ou provocação. Na realidade o uso do termo "castigo" revela-se aqui inadequado, projetando na sociedade danxomeana o conceito de culpa tipicamente ocidental. A relação entre homens e vodun, entre vivos e mortos, implica a idéia de interdependência; o mundo sobrenatural necessita das oferendas dos homens para manter o seu poder e sua capacidade, portanto, de proteger os homens; é uma relação de reciprocidade.

Uma causa atualmente freqüente de doença é o chamado de um vodun; ele é um sinal que o deus manda a determinado indivíduo que ele escolheu para serví-lo. O doente neste caso só encontrará a cura passando pelos ritos de iniciação e sendo integrado a um grupo de culto do vodun. Não sabemos porém se existia no período considerado este tipo de interpretação da doença. Se existia, devia ser pouco comum. No fim do século XVII e início do século XVIII já existiam conventos onde os adeptos eram iniciados e onde eram praticadas danças de possessão. Temos por exemplo as descrições de Des Marchais referentes aos conventos de Dã, em Ouidah. As sacerdotisas, uma vez por ano, raptavam as meninas que encontravam nas ruas para levá-las para o convento de Dã onde seriam iniciadas. Mas as famílias, evidentemente só deixavam suas filhas na rua no dia do ritual de captura se estivessem de acordo em consagrá-las ao culto da serpente divina. Na maioria dos casos os adeptos, segundo parece, eram escolhidos pelos chefes de linhagens para servir o vodun do clã. Temos a impressão que naquela época a doença ainda não era um critério comum para o recrutamento dos vodunsi, e os ritos de possessão não deviam ter ainda função terapêutica.

Abriremos aqui um parêntese para abordar a questão da origem dos cultos de possessão. Lapassade (64) associa o desenvolvimento dos cultos de possessão coletiva ao aparecimento do Estado e do modo de produção asiático, pressupondo a necessidade da presença de um poder centralizador para organizar o transe e usá-lo para promover a reprodução da ordem social.

Ele opõe portanto a possessão coletiva, própria das sociedades com Estado,

(63) Quenum, M.: op. cit p. 144

(64) Lapassade, Georges: " Essai sur la transe ". Paris, J.P. Delarge Ed. Universitaires, 1976 pp. 25/41

ao transe chamanístico, característico das sociedades de caçadores-coletores. Mas pensamos que este poder organizador pode não ser o Estado. Tudo indica que as cerimônias de possessão nasceram no seio dos clãs. E como os vodun eram na origem antepassados divinizados, supomos que nasceram no contexto das cerimônias realizadas em homenagem aos antepassados clânicos.

Suspeitamos, ainda, que o termo "possessão" pode não ser adequado, pois implica a idéia de duas personalidades distintas, duas entidades fechadas que disputam e ocupam um mesmo corpo alternadamente. Para a personalidade africana, na medida em que o modelo do Eu, não sendo integrado à pessoa, é mais imitado do que interiorizado, a possessão mal se diferencia do teatro, da criação, "numa região mal definida entre a mentira e a verdade" (65) onde a personalidade aberta tende a se fundir com o Outro.

Enfim, haveria, no século XVIII uma categoria de doenças atribuídas a causas naturais como vermes, insetos, excessos alimentares, venenos? Esta categoria é mencionada por autores que se baseiam em informações do século XX; é provável que tenha havido neste caso uma influência da medicina colonial. Supomos que na perspectiva do médico ou do bokónòndanxomeano do século XVIII dificilmente existiria uma distinção rigorosa entre doenças orgânicas e doenças "sobrenaturais", pois para eles os vodun e os antepassados eram tão reais quanto os insetos e os vermes. Da mesma forma para eles a eficácia dos remédios preparados à base de plantas era da mesma natureza que a do ritual.

Algumas doenças preocupam mais do que outras. Um dos grandes motivos de preocupação parece ter residido naquelas doenças que ameaçam a reprodução da vida, a continuidade da linhagem e a possibilidade de sobrevivência futura dos vivos na qualidade de antepassados. A impotência masculina e a esterilidade feminina entram nesta categoria. A pior coisa que possa acontecer a um homem é ficar impotente e sem descendência. Os homens preocupavam-se também com a esterilidade de suas mulheres que, porém, era menos dramática para eles já que podiam providenciar uma segunda esposa quando a primeira se revelava estéril.

Nas linhagens danxomeanas, os mais velhos tinham a prerrogativa do saber, e em particular do conhecimento dos recursos terapêuticos. O membro mais velho da família tinha o dever de conhecer a composição dos remédios tradicionais. Entretanto não era apenas a idade cronológica que intervinha para designar quem seria procurado para fornecer ajuda em assuntos de saúde: status, títulos, número de filhos adultos também eram dados levados em consideração. O fato de ser avô, em particular, era tido como prova de sabedoria. Quanto às mulheres, elas possuíam suas receitas próprias, e algumas mulheres idosas criavam fama atendendo jovens mães, crianças e grávidas.

---

(65) Lapassade, op. cit. p. 209

Mas existiam também especialistas conhecedores das virtudes das plantas: os amawato. Segundo Quenum (66), eles sabiam curar diversos males como enxaqueca, disenteria, cólicas, icterícia, dor de garganta, reumatismos...Des Marchais diz que os médicos e cirurgiões indígenas eram capazes de operar maravilhas com folhas, cortiças, ou sucos de plantas; mas eles não revelavam a ninguém o segredo de suas receitas (67). O bokónòn era também um profundo conhecedor das plantas e de suas propriedades, e podia igualmente receitar remédios a seus consulentes.

Os ingredientes necessários ao preparo dos remédios tanto do bokónòn como do amawato podiam ser encontrados nas feiras: nozes, raízes, ossos, olhos de cobra, cabeças de macaco, carcaças de cágado, azeite de palma, folhas, etc. O comércio desses produtos estava inteiramente nas mãos das mulheres. De modo geral o cliente ia ao mercado procurar os ingredientes indicados pelo médico, mas quem preparava o remédio era este último.

Mas a varíola não é uma doença como as outras; a bem dizer nem é uma doença: ela é o castigo máximo, a pena de morte decretada e aplicada pelo Rei da Terra. Ela é para os danxomeanos uma força bruta, fatal, invencível; é mais forte que os próprios reis; foi capaz de derrotar vários deles, matou alguns, desfigurou outros, aniquilou o exército de vários outros. Nem se pronuncia o seu nome: chamam-na de "terra quente" , no sentido de brava, irritada.

Os casos isolados de varíola podem ser atribuídos ao castigo de uma transgressão, ou à ação de um bruxo. No primeiro caso a morte por varíola é infamante, vergonhosa; ela é o castigo de algum crime cometido pelo morto. Quem pode dizer se é ou não o caso é o bokónòn que consultará Fa depois de ter analisado a conjuntura em que ocorreu a doença. Com efeito, casos isolados são freqüentemente atribuidos às atividades de um azondato.

Um dos gbó mais utilizados pelos bruxos para fazer uma pessoa adoecer de varíola é o gbó preparado com uma rã seca, uma agulha e um palito que são enfiados na boca do animal. Na hora de executar a magia e de mandar a varíola para a vítima escolhida retiram-se a agulha e o palito, fura-se com eles a rã por quatro vezes pronunciando o nome da pessoa. Se pelo contrário o que se deseja é obter a cura de uma pessoa gravemente doente de varíola, a agulha e o palito deverão ser retirados da boca da rã e jogados na água fria.

Quando ocorre uma epidemia os danxomeanos julgam que houve violação, por parte de um indivíduo ou de uma comunidade, de algum tabu de Sakpata, ou de alguma norma religiosa referente aos antepassados. Uma epidemia requer que se tome medidas a nível coletivo, comunitário ou nacional.

---

(66) Quenum M.: op. cit. p. 144

(67) R. Pe. Labat, op. cit., XVI, p.56

Informações sobre casos e epidemias de varíola deviam ser fornecidas regularmente pelos vice-reis. Mensageiros do governo percorriam as cidades e aldeias anunciando a aproximação da calamidade. Consultavam os oráculos para saber o que Sakpata queria para poupar a cidade; sacrifícios eram prescritos e uma coleta era feita, recolhendo-se animais e alimentos para os rituais. Uma parte, entretanto, era retida no palácio real.

Em épocas de epidemia, as cidades, habitualmente fervilhantes de vida e de rumores, tornavam-se silenciosas, pois era proibido por Sakpata reunir-se, dançar, cantar, tocar tambor. Nas ruas desertas, superaquecidas por um sol tórrido o vento levantava a poeira e todos se escondiam apavorados dentro de suas casas. Não se ouviam mais os gritos das mulheres discutindo nas feiras, o choro das crianças, o chamado dos mensageiros do palácio trazendo notícias ou ordens do rei.

A população corria à casa dos adivinhos e dos gboto pedindo preparados mágicos e amuletos para proteger-se. O número de consultas aos oráculos multiplicava-se; os sacerdotes de Sakpata e os fazedores de gbó andavam extremamente atarefados. Os habitantes apressavam-se em plantar na frente de suas casas um bambu com uma bandeira branca para afastar Sakpata e colocavam cacos de louça diante da porta , um para cada morador, junto com três búzios e um preparado sagrado. Os sacerdotes de Sakpata fabricavam uma espécie de meia cabaça cujo interior era dividido em três partes pintadas de branco, vermelho e preto respectivamente. Colocavam na borda penas de um tipo de corvo, contas brancas de Lissa, um búzio, contas de Sakpata e um pedaço de fruto representando ogbé-meji, o du de Fa que afasta a varíola (70). Penduradas nas casas, elas afastavam Sakpata.

Como medida preventiva usava-se óleo de palmeira, considerado um antídoto contra a varíola, untando-se o corpo várias vezes ao dia. Os homens costumavam também tomar vinho de palma para afastar Sakpata.

Não se podia mais varrer as casas com as vassouras habituais, confeccionadas com folhas de palmeira de Sakpata, que produzem um som semelhante ao do vento. Eram substituídas por outras feitas de folhas macias, moles e silenciosas de uma árvore consagrada a Lissa (Sida Carpinifolia). Aspergiam as paredes da casa com decocções de plantas, e lavavam o chão com preparados de folhas. Evitavam ainda atrair moscas, associadas a Sakpata.

Os tabus de Sakpata deviam ser rigorosamente observados: ninguém saía na rua no sol do meio-dia, ninguém vertia água na terra ou assobiava.

Os azondató e gboto, fazedores de magia negra, eram acusados, retirados de suas casas e arrastados na praça principal onde eram obrigados a confessar publicamente suas atividades nefandas e condenados a jogar nas encruzilhadas todos os seus apetrechos. Uma purificação geral da cidade era realizada.

---

(70) Herskovits, II, op. cit., p. 270

Algumas vezes estas medidas pareciam aplacar Sakpata que ia embora levando consigo a doença. Mas em muitos outros casos, não surtiam efeito. O que é que Sakpata queria, então? Exigia mais sacrifícios? Exigia que lhe fossem oferecidas vítimas humanas, e quem? Começavam a nascer suspeitas: a epidemia não teria sido provocada por inimigos infiltrados, talvez por cativos yorùbá, ou mahi, desejos de vingar seus parentes mortos na guerra?

Com o passar dos dias a situação costumava piorar rapidamente; os mortos já eram muitos. Nenhuma família escapava e geralmente quase metade da população era atingida. Poucos doentes se curavam, pois a varíola raramente perdoa (71). Os sacerdotes de Sakpata já não conseguiam atender todas as famílias; os corpos das vítimas acabavam sendo jogados na floresta onde os porcos os devoravam, arrancando pedaços que arrastavam até a cidade e largavam pelas ruas. Muitos sobreviventes fugiam para o mato; às vezes aldeias inteiras resolviam abandonar o local empesteado e empreendiam uma longa migração para outra região.

Os doentes eram isolados da família e da aldeia; assim como Sakpata, eles tinham que viver no mato onde se recolhiam; construíam uma cabana de folhagens onde esperavam pacientemente a cura ou a morte. Este costume foi interpretado pelos europeus como abandono dos doentes por sua família. Mas parece que os danxomeanos tinham percebido a natureza contagiosa da doença, e esta medida contribuía para evitar que as epidemias assumissem maiores proporções. Os sacerdotes de Sakpata, que já estavam imunizados, eram as únicas pessoas a manter contato com os doentes da varíola, que eram tratados por eles com todo o respeito. Com efeito o doente tinha sido marcado pelo Rei, como pessoas de linhagem real, diferenciadas por marcas faciais que lhes permitiam ter acesso ao rei. Da mesma forma, o ex-doente de varíola teria mais tarde livre acesso a Sakpata (72).

O doente recebia diversos tipos de tratamento, alguns dos quais visavam a esvaziar e limpar as pústulas, eliminando o pus. Limpavam-nas com um preparado de plantas misturadas com areia, e passavam nelas uma pasta de argila com água a fim de evitar as marcas que a varíola habitualmente deixa. Estas medidas podiam ter alguma eficácia efetiva, evitando a ocorrência de certas complicações. Há referência, no Congo, a um método de tratamento radical que consistia em aferventar e esfolar o doente, segundo dizem, realmente eficiente (73). Mas não encontramos nenhuma menção referente a este tipo de prática com relação ao Danxome. O doente ainda tomava remédios preparados à base de plantas; há inúmeras receitas nas lendas de Fa assim como nas tradições referentes às folhas.

---

(71) Herbert, Eugenia W. : " Smallpox inoculation in Africa " J. of African History, XVI, 4, 1975 pp.545 menciona a varíola do Congo que " tão raramente perdoa ", provavelmente a mesma que no Golfo do Benin.

(72) Ajose, Oladele A.: " Preventive medicine and superstition in Nigeria ". Africa, XXVII, 1957 pp. 268/274.

(73) Herbert, E. W.: op. cit.

Enquanto o doente era tratado pelos sakpatanon a família entregava-se a realização de rituais e oferendas a Sakpata e observava rigorosamente os seus tabus: não comer antílope, carneiro ou feijão, não verter água no chão, nem assobiar ou sair no sol do meio dia.

Quando o doente morria, ele não podia ser enterrado em sua casa segundo o costume. Sua morte era uma das mortes tidas como infamantes. Era levado de noite pelos sacerdotes de Sakpata, pois não podia ser visto, e não havia funerais. O morto era enterrado secretamente no mato juntamente com suas roupas e objetos pessoais. Se pelo contrário o doente sarasse, a família oferecia um sacrifício e dava uma festa. Mas de qualquer modo os sacerdotes recebiam em pagamento dos seus serviços os bens do doente.

As epidemias de varíola tiveram implicações bastante sérias no plano político; seu efeito consistiu por um lado em fortalecer consideravelmente a posição dos sacerdotes de Sakpata e de outro em acirrar a opinião pública contra o rei do Danxome. Os sacerdotes de Sakpata, na verdade, já deviam ser bastante influentes, pois eles representavam o vodun mais popular, mais forte, mais difundido do país. Sakpata, trazido do país Mahi no início do século XVIII tinha sido rapidamente assimilado aos outros vodun locais da terra. A primeira reação da população da região do Golfo do Benin diante da doença é consultar os oráculos para identificar a causa do problema e saber quais providências devem ser tomadas. É o que deve ter acontecido quando a varíola apareceu no século XVII. E o que poderia ter respondido o oráculo, a não ser, na maioria das vezes, que Sakpata tinha sido ofendido? Quem o teria ofendido? O oráculo só vinha confirmar o que todo mundo já sabia. Para os povos Gédévi, Ouemenou, Aizã e outros, era óbvio que se tratava do Agassouvi que tinha a petulância de se proclamar "Rei da Terra", e de seus soldados que haviam destruído os templos e altares do vodun. Que providências tomar? Fazer oferendas ao "Rei da Terra" para acalmá-lo, e, em não surtindo efeito, provavelmente dirigir a ira dele sobre o verdadeiro culpado.

Durante as epidemias os sacerdotes do "Rei da Terra" eram muito solicitados: realizavam sacrifícios para aplacar o ânimo do vodun, consultavam o oráculo para saber o que ele queria para ir embora; ainda acorriam à casa dos doentes para proceder às purificações rituais; preparavam remédios e ingredientes requeridos nos rituais: cuidavam dos doentes, presidiam às festas de agradecimento daqueles que se curavam, enterravam os mortos. Não paravam um instante, e às vezes nem havia tempo para fazer tudo como deveria ser feito; cadáveres inhumados precariamente eram desenterrados pelos animais selvagens... Além de tudo a maioria das pessoas que se curavam, eram iniciadas no culto do vodun; os conventos ficavam repletos de neófitos de quem também eram preciso cuidar. Mas recebiam em pagamento dos seus serviços os bens pessoais das vítimas da varíola, os quais se acumulavam nos templos. A Igreja de Sakpata tornava-se cada vez mais rica e numerosa, já que ao cabo do tempo exigido pela iniciação suas fileiras eram engrossadas pelos ex-doentes. É possível também que novos adeptos fossem pessoas que haviam feito a promessa de se dedicar ao culto de Sakpata caso ele as protegesse da doença.

A influência exercida por esta poderosa congregação religiosa repousava em parte na crença segundo a qual os sacerdotes de Sakpata sabiam controlar a varíola: afastá-la, curá-la, ou mesmo provocá-la. Esta crença teria algum fundamento objetivo? Conheciam os sakpatnon a natureza contagiosa da varíola? Os remédios que eles preparavam tinham alguma eficácia intrínseca? As medidas que eles preconizavam tinham um significado profilático?

As opiniões divergem a este respeito. Buckley pensa que os tabus de Sakpata como a proibição de realizar reuniões de dança durante as epidemias ou de varrer com as vassouras habituais, tinham um significado exclusivamente religioso e que os sakpatanon ignoravam o caráter contagioso da varíola (74). Ajose, Idowu, pelo contrário interpretam estes tabus como medidas profiláticas. Concordamos com esta última opinião: dificilmente as populações do Golfo do Benin não teriam observado que após uma reunião surgiam muitos casos de doença, e que a varíola era muito mais comum nas cidades que nos lugares isolados. Mas acreditamos que as duas posições não são contraditórias: os sacerdotes de Sakpata podiam muito bem ter feito estas constatações, e ter interpretado o fato concluindo que Sakpata não queria que se realizassem festas. Seria muita coincidência o fato desses tabus terem um efeito profilático objetivo se não estivessem em parte fundados na observação das circunstâncias em que a doença se espalha.

Quanto aos remédios que eles usavam e tratamentos prescritos por eles, talvez tivessem alguma eficácia relativa; o esforço para limpar as pústulas e eliminar o pus podia talvez contribuir para evitar que a infecção se generalizasse.

Eram utilizadas contra a varíola diversas plantas: homalium dolichophyllum (Gilg, salmydaceae); canarium schweinfurthii (Engl, burseracea); e para prevenir: malte de trigo da Guiné, jatropha gossypiifolia (Linn, euphorbiaceae), anchomanes difformis (Engl., araceae), sida carpinifolia (Linn., malvaceae). O uso da planta dependia não somente de sua associação com outros vegetais, mas também do du de Fá e da litania cantada durante a preparação do remédio. As propriedades atribuidas às plantas dependiam de semelhanças com seu nome. Nada sabemos a respeito das propriedades objetivas destas plantas (75).

Vários povos africanos praticavam, provavelmente desde o século XVII a inoculação da varíola, espécie de vacinação primitiva, que provocava uma forma atenuada da doença e imunizava o indivíduo inoculado, como por

---

(74) Buckley, Anthony, D.: " The god of Smallpox " , Africa, 55, n° 2, 1985 p. 188.

Idowu,: " Olodumare ", Londres, 1962
Ajose, Oladele A.: op. cit.

Herbert, Eugenia W.: J. of op. cit.

(75) Verger, Pierre: " Awon Ewe Osanyin " Institute of African Studies, University of Ifè, 1967.

exemplo os Dogon, os Songai... (76). Na área yorùbá podemos mencionar os Jukun (Calabar), os Ishan (Edo, perto do Benin), os Akoko.
Mas segundo Herskovits toda medida preventiva contra a varíola era rigorosamente proibida no Danxome, pois era interpretada como castigo imposto por Sakpata e tinha um caráter sagrado (77). Toda tentava de evitar a varíola acarretava outra forma de castigo: a morte pelo raio de Hevioso. Há uma aparente contradição entre esta proibição e o grande número de medidas profiláticas e terapêuticas atestado pela tradição, mas elas deviam ser interpretadas como rituais destinadas a acalmar o ânimo de Sakpata.

Em consequência desta proibição, os danxomeanos não praticavam a inoculação da varíola, o que, com certeza, contribuiu para que as vítimas da doença fossem mais numerosas entre eles que em outras populações da África Negra. Segundo consta do Relatório da ONU referente à erradicação da varíola, no Danxome, os sacerdotes de Sakpata opuseram uma ferrenha resistência à prática da inoculação, e mais tarde, da vacinação. Chegaram a massacrar uma equipe médica que percorria o interior para vacinar a população. Entretanto algumas comunidades de estrangeiros e de muçulmanos, que eram pouco numerosas no Danxome, aderiam à inoculação que era praticada com cascas dissecadas de pústulas, colocadas numa incisão no dorso da mão ou na testa.

Mas, os próprios sacerdotes de Sakpata, que estavam muito mais expostos ao contágio que o resto da população, não teriam se submetido à inoculação? Observamos, em primeiro lugar, que a maioria dos adeptos de Sakpata eram ex-doentes portanto indivíduos imunizados. Mas não era sempre o caso: em algumas famílias as mulheres eram tradicionalmente consagradas à Sakpata; algumas pessoas eram iniciadas no culto de Sakpata em virtude de alguma promessa da mãe... Neste caso, os noviços não teriam sido inoculados? Não sabemos.

Por outro lado vários autores pensam que os sacerdotes de Sakpata e do Ṣọ̀pọ̀nnà yorùbá também sabiam transmitir e espalhar a varíola, por terem constatado sua contagiosidade. Adesola (78) diz que os sacerdotes de Ṣọ̀pọ̀nnà guardavam em suas casas potes contendo líquidos extraídos de cadáveres de vítimas da varíola, recipientes com cascas das pústulas dos doentes e cabaças com partes do corpo dos mortos. Estas substâncias insólitas deviam ser utilizadas em rituais religiosos ou práticas mágicas. Aliás o fato de manipularem tais ingredientes impunemente bem demonstra que os sakpatanon estavam imunizados contra doença. E que consistia o ritual que objetivava dirigir a fúria de Sakpata contra determinada pessoa? Sabemos que um dos procedimentos consistia em derramar sobre o altar do vodun uma

---

(76) Gillies, Eva: " Causal criteria in African classifications of disease " . In Social Anthropology and Medicine ", ed. J.B. Loudon, Academic Press, Londres, N.W. S. Francisco, 1976

(77) Herskovits, M. op. cit. II, p. 136

(78) Adesola, citado por Dennett, R.E. " Nigerian Studies " Londres, 1910. " Nigerian Chronicle ", 25/2/1910, anotado por Morton Williams. In Mac Clelland p. 24
Ìdòwú, E.B. op. cit.
Lucas, Olumide I: " The religion of the yoruba " Lagos, 1948.

substância tabu que ele odeia - a manteiga branca de palmeira - pronunciando três vezes o nome da pessoa visada. Mas será que não fabricavam também venenos mágicos - gbó - com aqueles elementos contaminados? Disseram que eles espalhavam estas substâncias na soleira da casa da pessoa que queriam atingir. Dizem que o Príncipe herdeiro Ahanhanzo morreu de varíola provocada por um ato de magia do seu irmão Gbehanzin; perguntamos se este ato de magia era apenas simbólico (ou se talvez nem existiu) e se a doença mortal do Príncipe foi mera coincidência, ou se implicou em contaminar efetivamente a vítima?

Seja como for, podemos concluir que os sacerdotes de Sakpata inspiravam medo e respeito e que ninguém se atreveria a provocá-los.

A Igreja de Sakpata representava a posição dos antigos chefes e reis da terra que se viram ao mesmo tempo empobrecidos pelas epidemias de varíola, e confirmados, exaltados na sua posição de chefes naturais e legítimos da terra. A varíola alterou as relações de poder entre os Agassouvi e os antigos reis expulsos; significou a rejeição dos Agassouvi pelos poderes divinos; não permitiu que fossem reconhecidos como chefes legítimos pelas populações anexadas, pelo menos até meados do século XVIII.

A maioria dos autores que abordaram a história do reino do Danxome deram ênfase a traços que, aparentemente, o distinguiam de seus vizinhos e o aproximavam dos Estados europeus: sua organização militarista, seu grau de centralização, a monarquia absoluta (1); e não deram suficiente importância a uma luta surda que se arrastou por três séculos corroendo os fundamentos do poder: a luta contra os antigos donos da terra.

O Danxome nasceu da usurpação do território dos Gédévi, dos Ouemenou e de outros povos que já estavam instalados na região do Golfo do Benin. Tendo eliminado os reis da terra ao invés de fazer aliança com eles, como era o costume de seus antepassados, os Agassouvi não podiam ser aceitos como chefes legítimos por estas populações. Com suas violências, fizeram nascer o ódio e o ressentimento. Só podiam impôr-se pela força. Necessitavam, portanto de armas e de munições que eram obtidas dos europeus em troca de escravos. Pretendiam também, através deste comércio, obter os bens de prestígio que lhes permitiriam exibir a sua riqueza e a sua generosidade, demonstrar que contavam com a proteção de seus antepassados e de deuses poderosos; enfim, precisavam conquistar alguma forma de legitimidade.

Foram levados a envolver-se cada vez mais no tráfico de escravos. Mas as guerras de captura e o contato com os europeus trouxeram para dentro do país as epidemias de varíola. Além de outras consequências trágicas, a varíola foi interpretada, dentro da mentalidade africana da época, como o sinal que os deuses rejeitavam o rei, incitando a população à insubordinação.

Retrataremos agora os dois principais protagonistas desta luta: a personagem do rei do Danxome, tal como nos pareceu ser concebida no Danxome do século XVIII e encarnada sucessivamente por Agaja, Tegbessou, Kpengla e Agonglo; e o vodun Sakpata, primeiro antepassado e primeiro dono da terra, representante dos reis expulsos ou mortos pelos primeiros.

O que teria levado os reis do Danxome a empreender estas conquistas? Com efeito, há exemplos de príncipes que foram derrotados na luta pela sucessão, emigraram, fundaram uma pequena comunidade, ou até um pequeno reino, e deram-se por satisfeitos (2).

Vários autores (3) dizem que foram movidos na sua expansão pelo desejo de

---

(1) Fuglestad, Finn: " Quelques reflexions sur l' histoire et les institutions de l'ancien royaume du Dahomey et de ses voisins " bull de l'IFAN, 39, B n° 3, 1977.

(2) Foi o caso de Agbo Sassa, herdeiro legítimo do trono afastado por Agaja. Emigrou para o país Mahi, onde fundou várias aldeias na margem esquerda do Oueme: Djegbe, Gao, Botti, Djebe - Kanfangoudo.
Cornevin, Robert: " La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours " Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p.103

(3) Lombard, Jacques: " Contribution à l' histoire d' une ancienne société politique du Dahomey: la royauté d' Allada ". Bulletin de l' IFAN, T. XXIX série B, n° 1-2 1967, p. 49: " Il est probable que ce fut l' appât du gain et le désir de contrôler la traite des esclaves qui le déterminèrent à commettre ce sacrilège (a tomada de Allada) ". Mercier, P. " Connaissance de l' Afrique: civilisations du Bénin ". Ste. Continentale d' Editions Modernes Illustrées, Paris, 1962 p. 70

IV. OS DOIS REIS DO DANXOME

1. O AGASSOUVI

Imaginamos, pois, que a população do Danxome, no início do século XVIII girava em torno de 500.000 habitantes. Admitindo ainda que a taxa de crescimento normal na África na época era de 1% ao ano, ela deveria ter passado de 500.000 em 1730 para 1.000.000 em 1830 e 2.000.000 em 1930.

O impacto de uma tragédia coletiva como esta que acabamos de evocar não se restringe, infelizmente, à perda demográfica: ainda tem consequências de ordem econômica, social, cultural e política. O impacto acaba repercutindo na sociedade como um todo, em todos seus níveis.

Uma epidemia de varíola tem efeitos diretos e indiretos sobre a economia do país. Ela deixa, durante semanas, parte da população adulta incapacitada para o trabalho, geralmente no final da grande seca, de janeiro a março, quando deveriam ser plantados os inhames. A consequência será uma colheita insuficiente e a subnutrição. Mas a doença não empobrece apenas a agricultura: ela afeta todas as formas de produção; artesões, carregadores, canoeiros... também são obrigados a interromper suas atividades. O problema torna-se ainda mais grave, considerando a alta mortalidade provocada pela varíola, que acarreta uma redução da força de trabalho não apenas temporária, mas também duradoura.

A varíola ainda compromete o êxito das campanhas de captura de escravos e das guerras de modo geral. Um exército atacado pela varíola perde toda a sua eficácia ao perder de 50 a 100% de seus efetivos por incapacidade ou morte. A varíola, portanto é causa de desastres militares, derrotas, ou retiradas precipitadas.

O exército vencido não traz cativos nem riquezas suficientes: o rei não tem mais escravos para vender aos traficantes europeus; não entram mais armas, munições, mercadorias importadas; o comércio fica paralisado.

Descontentes com a falta de escravos, os traficantes europeus conspiram e desestabilizam a política local.

O país, empobrecido, não tem condições de pagar o tributo anual devido a Ọyọ́ em virtude do Tratado de 1730, como parece ter corrido várias vezes sob Agaja e Tegbessou. Em consequência é invadido e pilhado pelo exército yorùbá, que provoca novas devastações e empobrecimento, o que por sua vez favorece a volta da doença.

Faltando escravos e riquezas, o brilho dos Costumes fica prejudicado, os antepassados zangados, o prestígio do rei prejudicado.

ter acesso ao Atlântico e ao comércio com os europeus, e pela sede de lucro. Esta interpretação parece-nos inspirada pelo etnocentrismo; tanto no caso dos analistas atuais como dos viajantes da época, que projetam no Outro categorias e valores próprios do homem europeu, e talvez mais precisamente do comerciante e traficante de escravos europeus. Ignoram todo o contexto social e cultural fora do qual não se pode compreender o comportamento de um rei africano daqueles tempos. É evidente que no mundo aja do século XVII, no reino do Danxome do século XVIII, a concepção da monarquia, seu significado dentro do sistema de representações do mundo e da sociedade, as representações referentes à pessoa do soberano, suas funções, seu poder efetivo, assim como a psicologia do rei eram diferentes, apesar talvez de algumas semelhanças aparentes com o mundo ocidental.

Tentaremos abordar a questão dentro de uma perspectiva, antropológica, e compreender de dentro o comportamento desta dinastia de homens que se envolveram ativamente no tráfico de escravos e em guerras incessantes para capturar homens negros, muitas vezes arrancados em nações amigas e até parentes, para vendê-los aos brancos, levando seu próprio povo à destruição. Trata-se de tentar interpretar a atuação política dos reis do Danxome à luz do que conhecemos dos valores, das crenças, das instituições da sociedade em que estavam inseridos e do lugar que nela ocupavam.

Admitindo que a concepção do mundo de um adulto está relacionada à suas experiências infantis e à disciplina socializadora que lhe foi imposta, lançaremos um olhar sobre o ambiente em que crescia o futuro rei. Referimo-nos aqui exclusivamente à monarquia de Abomey, porque a posição do rei nas outras monarquias aja onde subsistiam os "reis da terra" era bem diferente. Em Allada, por exemplo, o menino que era escolhido para ser o sucessor do rei era entregue a uma família comum e criado numa completa ignorância de sua origem e do seu destino (4).

Em Abomey o futuro rei era criado no seio da família real no meio de uma multidão de meio-irmãos (que podia passar de uma centena), mães, escravos, servidores, sob a vigilância do Vigan, o Chefe das crianças. O rei, ocupado pelo governo e pelas guerras, não participava da existência de suas inúmeras esposas e filhos; mas era uma figura semi-divina, distante e repressora, encarnação dos antepassados, adorada e temida. O menino sabia desde cedo que um dos irmãos seria escolhido e sucederia ao rei. Assistia às intrigas da Corte que se dividia em facções apoiando um ou outro dos filhos do rei; assistia aos esforços da mãe para fazer com que fosse o preferido; era incentivado a chamar a atenção do rei, a fazer-se notar por suas qualidades de bravura e liderança. "Esta escolha originava uma série de intrigas que iam até o envenenamento escreve Glele (5). "Uma vez por ano o rei exibia todas as suas riquezas no pátio interior do palácio... Todas as crianças entre um e três anos vinham brincar com os tesouros da dinastia. O rei, deitado num sofá, olhava os meninos brincarem, observando cada um deles tentando ver qual

(4) R. Pe. Labat: " Voyage du Chevallier des Marchais en Guinée, Isles voisines et à cayenne fait en 1725, 1726 et 1727 " - Porto Novo, Etudes Dahomeennes XVI, 1956.

(5) Glele, Maurice Ahanhanzo: " Le Danxome " Paris, Nubia,1974 p. 88

era o seu brinquedo favorito. Foi num daqueles dias que Agonglo escolheu Gankpe que se tornou rei sob o nome de Gezo. Com efeito, enquanto, seus irmãos se divertiam, uns com roupas ou ornamentos, outros com búzios, ele precipitou-se sobre um fuzil. Agonglo pulou do seu sofá, tomou Gankpe, abençoou-o e disse: "Eis aqui aquele que salvará o Danxome !" (6)

Neste ambiente, o desejo de derrotar os irmãos devia ser muito mais intenso que nas linhagens comuns. O ódio, a inveja, a desconfiança reinavam entre irmãos, incentivados pelas facções de príncipes que colocavam em alguns deles suas esperanças. O futuro rei crescia cercado de perigos: assassinatos, envenenamentos não eram raros; o uso da magia, constante. Havia espiões em toda parte prontos a levar ao rei conversas ou atitudes suspeitas. Não havia nenhuma intimidade, nenhum afeto entre pai e filho; e o rei podia muito bem mandar decapitar um filho seu como se fosse qualquer outro cidadão. A inveja, o desejo de mostrar-se superior aos outros príncipes, aos outros reis, parece ter sido um sentimento muito forte nos reis do Danxome. O episódio do lenço (do houamévô) é revelador neste sentido: no decorrer de um festival religioso em Allada, Houffon, o jovem rei de Ouidah exibiu diante de Agaja um tecido europeu extraordinariamente fino e delicado que cabia enrolado dentro de uma concha marinha. Houffon, embora muito novo, era de certa forma o "irmão" mais velho de Agaja por ser descendente de uma linhagem mais antiga originária de Tado. Agaja sentiu-se profundamente humilhado e sua raiva foi tão grande que alguns julgaram ser este um dos motivos que o levaram a atacar Ouidah pouco depois (7).

A necessidade de se exibir e de demonstrar sua força é outra característica da personalidade africana que se exarceba na personalidade do rei. É preciso mostrar aos outros uma certa imagem de si, fazer com que eles acreditem nesta imagem para poder coincidir com ela. O sujeito procura o seu ser no olhar do Outro, na imagem que o Outro forma dele. Ser poderoso é ler a admiração ou o medo no rosto do Outro.

Lombard pergunta quais seriam as razões profundas da hostilidade que existiu entre as três monarquias (os três reinos-irmãos de Allada, Porto-Novo e Abomey) cujos fundadores descendiam todos do mesmo antepassado: trata-se de um homicídio, de um incesto? Além disto cada uma das três famílias reinvindica a precedência sobre as outras duas" (8). A explicação desta hostilidade não seria simplesmente a intensa competição entre irmãos que caracteriza o tipo de família extensa do mundo yorùbá-aja, levada ao paroxismo no caso de família reais, pela questão da sucessão?

---

(6) Glele, op. cit., p.94

(7) Cornevin, Robert: p.104

(8) Lombard, Jacques: " op. cit. p.43

Nos primeiros tempos, o herdeiro do rei era seu filho mais velho. Mas Hwegbaja - segundo Glele - instaurou uma nova prática: o rei escolhia ele próprio entre seus filhos aquele que ele julgava mais capaz e o designava oficialmente Príncipe herdeiro, Vi-Daho (O Grande Filho). O Vi-Daho recebia um palácio, mulheres, escravos, rendas, e o rei o preparava pessoalmente para seu futuro ofício de rei.

Mas o que se observa, na prática, é que as exceções às regras de sucessão foram numerosas:

Dakodonu usurpou o poder do seu irmão mais velho Gan Yehessu;

Agaja usurpou o poder do herdeiro legítimo, Agbo Sassa, filho de Akaba. Outros dizem também que usurpou o trono do seu irmão mais velho (9);

Tegbessou usurpou o trono do herdeiro legítimo Agidissou, e ainda o matou:

Adandozan foi deposto por Gezo, seu irmão mais novo;

Gbehanzin foi acusado de ter provocado a morte do Príncipe herdeiro Ahanhanzo por meios mágicos (10)

A cada sucessão o reino era dilacerado por lutas intestinas e até guerras civis. Formavam-se partidos opostos, cada um deles apoiando determinado pretendente ao trono. A escolha do rei não era respeitada. Os pretendentes preparavam-se com muita antecedência para a disputa por meio de intrigas e violências, estabelecendo alianças, selando pactos de sangue com chefes, príncipes, funcionários, prometendo cargos e favores. Era como se, na realidade, o rei legítimo fosse aquele que conseguisse vencer e arrancar o poder pela força a seus concorrentes. "Le trône s' arrache de haute lutte ", escreve Glele (11). O rei precisava demonstrar sua força, qualificar-se e revelar-se digno do cargo. Os pretendentes vencidos eram obrigados a submeter-se ou deviam exilar-se. O novo rei tinha por obrigação, como primeiro ato de seu governo e antes dos funerais do seu predecessor, empreender uma série de campanhas militares que tinham por objetivo principal trazer cativos e riquezas para os Costumes, mas também afastar rivais que teriam perturbado a unidade política. Podiam por exemplo ser nomeados governadores das províncias recém-conquistadas.

---

(9) Segundo Robin Law, Skertchly ouviu em 1870 que Agaja era um usurpador que havia deposto seu irmão mais velho. Outro documento de 1718 diz que naquela data Agaja estava envolvido numa guerra contra o " outro rei de Abomey " (Law R.: " Ideologies of royal power: the dissolution and reconstruction of political authority on the Slave Coast 1680/1750" Africa, 57, 3, 1987, p.326

(10) Maupoil B, " Le géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves '. Paris, Institut d' Ethnologie, 1961 pp. 137/138

(11) Glele, p. 88

O rei do Danxome não pode ser confundido com a figura do rei-divino descrito pela Antropologia clássica, mas embora sendo considerado homem, ele não deixava de adquirir um caráter sagrado e de participar da divindade. Logo depois da morte do seu predecessor ele passava por rituais que lhe conferiam extraordinários poderes; o homem comum que ele era morria e ele renascia como representante vivo dos antepassados da dinastia. Para os rituais de entronização o rei ia a Allada ou mais exatamente a Togudo visitar o antepassado divinizado, Ajahouto, que se tornava visível somente para ele. Lá recebia tatuagens: as marcas reais que reproduziam as marcas das unhas da pantera Agassou: cinco riscos nas têmporas e três na testa. Na realidade só usavam três riscos de cada lado para manter sua identidade secreta. Uma vez tatuado ninguém devia olhar a face do rei. Ele passava a usar uma coroa com pingentes de contas que escondiam o rosto, característica dos reis yorùbá. Mas Tegbessou revogou este hábito e os reis puderam doravante andar com o rosto descoberto. Para poder circular livremente Tegbessou ainda designou um dignitário o Ajahoutonon que recebeu as tatuagens e permaneceu invisível no lugar do rei (12). Segundo Glele, os reis do Danxome teriam deixado de ir a Allada para serem consagrados.

Bertho também afirma que alguns reis do Danxome se recusaram a ir a Allada para serem entronizados. Mas, temendo a vingança dos antepassados, submetiam-se então a um ritual de purificação. O rei ia, no início do ano (setembro) acompanhado de suas mulheres, amazonas e ministros, até o rio Hounto onde tomava um banho ritual; um menino de 8 a 10 anos era em seguida vestido com as roupas que o rei havia despojado para o banho, e enterrado vivo junto com tudo o que sobrava do banho: jarras, pedaços de unhas, cabelos... O rei vestia roupas novas importadas da Europa, e diziam "ele trocou a morte". Mas fontes antigas atestam que este costume permaneceu pelo menos por todo o século XVIII. Tegbessu instituiu o cargo oficial de Ajahoutonon para poder ser consagrado em Allada de acordo com a tradição (13); Kpengla foi para Allada para "realizar oferendas e (15) sacrifícios" (14), Agonglo realizou "sua inauguração em Allada ". De fato as cerimônias em Allada eram consideradas indispensáveis para conferir a um príncipe pleno status real. Sem esta consagração um rei não podia construir um novo palácio para si nem assumir um nome forte (16).

---

(12) Law, R. " Ideologies..." p.328

(13) Le Hérissé, " L'ancien royaume du Dahomey " Paris, 1911, p.111

(14) Chenevert, de & Bullet: " Reflexions sur Judas " 1/6/ 1776. Ms não publicado. Archives d' Outre - Mer, Aix - en - Provence, Dépot des Fortifications des Colonies, Côtes d' Afrique, Ms III

(15) Dalzel: " History of Dahomey " 1793. re-publicado em 1967, Frank Grass, Londres

(16) Burton: " A mission to Gelele "; " Dahomey as it is ", Londres, Chapman & Hali, 1874

(17) R.P. Bertho: " Le bain rituel du roi d' Abomey " Revista Grands Lacs, julho 1946 pp. 62/64 in Cornevin, p.99

A partir do momento em que era consagrado o rei adquiria propriedades que o separavam dos homens comuns: perfeição, unidade, imortalidade, força.

O rei é perfeito e deste ponto de vista opõe-se aos homens comuns e em particular ao Corpo dos Ministros. O pretendente ao trono não pode apresentar o mínimo defeito físico; assim é que Adoukonou, irmão mais velho de Adandozan não pôde ser rei por ser portador de um artelho em forma de martelo (18). Em Òyó os Ministros - os membros de Òyó Mesi - eram explicitamente associados a defeitos físicos. Em Bénin parece que os Ministros correspondiam às partes do corpo do rei (19).

O rei representa a unidade; transcende as oposições que servem para classificar seus Ministros; ele participa da direita e da esquerda, do interior e do exterior; reune em si os opostos e simboliza a unicidade (20).

O rei, em princípio, não morre, não precisa comer, beber, nem dormir. Entretanto, sendo também um homem mortal, não pode dispensar estas atividades vulgares. Mas o protocolo proíbe terminantemente, sob pena de morte, ver o rei comendo ou bebendo. Mas apesar de tudo, os reis do Danxome não deixavam de oferecer festins a seus hóspedes europeus, comendo e bebendo em público (21). Ninguém sabe onde ele dorme, e nos aposentos de qual de suas esposas ele vai passar a noite, o que aliás constitui também prudente medida de segurança.

O rei não morre: diz-se que "a noite caiu", ou que "o rei foi para Allada". Ninguém pode falar de morte em presença do rei; é um crime capital (22). A pessoa do rei é una e contínua através das gerações; a mesma força, o mesmo princípio vital passa de um para o seguinte. Segundo Glele, Hwegbaja teria decretado que todos os seus sucessores seriam Hwegbaja: quem visse algum deles veria Hwegbaja. Estava assim fundada a dinastia real, a dos Hwegbajani. Por este motivo Hwegbaja passou a ser considerado o primeiro rei do Danxome embora as fontes do século XVIII o mencionem como o terceiro depois de Do Aklin e Dakodonu. Para assegurar esta continuidade o novo rei ingere uma parte do corpo do seu predecessor: o coração em Ọ̀yọ́, a língua em Abẹọkútà (23). Entre os Aja, o rei, bebendo no crânio do pai, incorpora a sua força. Em Abẹọkútà, nos funerais do rei, a cabeça era guardada numa jarra e colocava-se no corpo decapitado a cabeça conservada do rei precedente, o que tornava a idéia desta continuidade bastante explícita. O rei é assim o elo entre os vivos e os mortos; ele é o esteio que sustenta o nosso mundo, quem garante a ordem e a segurança. Onde não há rei, só há anarquia.

---

(18) Cornevin, p. 134

(19) Palau - Marti, : " Le roi - dieu au Benin ". Paris, Berger - Levrault

(20) id.ib.p. 223 1964, p.191

(21) Glele, p. 72

(22) Palau - Marti, p. 217

(23) id.ib p. 221

Quando o rei morria, tudo parava. Ninguém mais acendia fogo nem ia buscar água; ninguém mais amassava inhame ou moía milho. As mulheres desamarravam os cabelos, os homens deixavam de fazer a barba. As pessoas ficavam em suas casas, apavoradas e a cidade permanecia em silêncio até o rei ter sido inhumado (24).

Ao tornar-se rei o novo soberano muda de nome, e escolhe "nomes fortes" que condensam fórmulas onde se exprimem a força, a virilidade, a perenidade da dinastia. Assim por exemplo o Príncipe Sindozan tornou-se rei sob o nome de: "So je de bo agon glo" (o raio caiu sobre a palmeira mas ela é inatingível), que engendrou: Agonglo. O mesmo rei atribuiu-se outros nomes que celebravam sua glória e sua riqueza: "Em vão o formigueiro pretende igualar a montanha; nunca alcançará a mesma altura"; "Terrível é a espada; perigosa no seu forro, quando dele sai, ela mata" (25). O nome tem poder; ele revela o ser; pronunciar o nome é agir sobre a alma, provocá-la. Além dos nomes que ele mesmo escolhia, o rei também usava todos os títulos de seus predecessores: "Rei das Pérolas", "Senhor das Riquezas", "Porta do Universo", "Porta da Aurora", etc. Três vezes ao dia o kpaligan percorria as muralhas do palácio e em cada porta recitava todos os títulos do rei.

Uma força mágica, incomum, era atribuída ao rei. Embora se trate de monarcas do século XIX, citaremos Adandozan, Gbehanzin e Agoli Agbo que, segundo Glele, operavam verdadeiros milagres. Diziam que Agoli Agbo era capaz de teleguiar as nuvens de gafanhotos para afastá-las do território nacional, de tornar-se invisível, ou de transportar-se repentinamente de um lugar para outro (26).

O poder de um rei era tido como tão grande que ninguém poderia matá-lo. Portanto, quando a família real queria livrar-se de um soberano indesejável, ele era deposto e matavam um escravo no seu lugar para dar satisfação ao povo. Quanto ao verdadeiro rei, ele recebia um palácio onde viveria, escondido de todos, o resto de seus dias junto com suas mulheres. Esta pelo menos era a teoria oficial. Mas aparentemente este fato só se apresentou uma vez na história do Danxome com a deposição de Adandozan, em 1818. Na realidade, ele foi recolhido na residência do Mehu onde "desapareceu"(27).

A noção de força, sempre presente à mente africana, é fundamental para entender o comportamento dos reis do Danxome. De certa forma a verdadeira força é sempre legítima, pois ela é recebida dos antepassados e dos deuses. O sucesso é a prova da sua proteção, da sua aprovação. Portanto nunca hesitaram em recorrer à violência. Para eles, o poder se toma, e a razão do

---

(24) Glelé, op. cit. p.103

(25) Glele, p. 78

(26) id. p. 120

(27) id. p.120

mais forte é sempre a melhor. Akinjogbin (28), que sustenta a idéia que os reis do Danxome operaram uma verdadeira revolução ideológica no mundo aja, diz que entre outras coisas, substituíram o tradicional princípio da legitimidade pela ascendência por outro; o da força. Mas em realidade a idéia que o êxito, a vitalidade, a força são uma consequência de uma relação equilibrada com as potências do outro mundo não era nova; ela é um aspecto indissociável da concepção tradicional das relações entre o mundo dos vivos e o mundo dos deuses e dos antepassados. A idéia que a força legitima o poder não representava uma inovação revolucionária, mas apenas uma alternativa dentro do sistema de pensamento aja. Por outro lado não rejeitaram completamente o princípio da legitimidade pela ascendência: esforçaram-se em demonstrar que eram legítimos descendentes de Tado e sempre procuraram o apoio de seus antepassados. Entretanto esta ascendência não podia conferir-lhes legitimidade aos olhos dos povos expropriados.

Outro comportamento curioso que se esclarece a partir da noção de força é aquele associado às cabeças e aos crânios.

A cabeça reveste-se para o pensamento aja de uma importância especial: ela simboliza a própria pessoa humana. É nela que reside e concentra sua força o semedón, um dos elementos ou almas da pessoa. O Danxomeano, de vez em quando, oferece "comida" a sua própria cabeça a fim de obter saúde, vitalidade ou sorte (29). Este poder concentrado na cabeça é evidentemente muito maior no caso de uma cabeça real. De fato há evidências de um antigo culto dos crânios no Golfo do Bénin, associado ao costume do duplo sepultamento. Le Hérissé conta que os Gédéví tinham o costume de enterrar seus mortos sem a cabeça. Em Ouidah, três meses depois do primeiro sepultamento, o corpo era desenterrado, a cabeça retirada e guardada numa casa onde era realizada uma segunda cerimônia. Em Porto Novo igualmente as cabeças eram retiradas e conservadas em vista de um segundo sepultamento definitivo, ritual este chamado ayisun (cerimônia da terra) (30).

Nos anos 1820, em Badagry, o rei Adele conservava o crânio do seu pai numa jarra, sobre um altar, e oferecia-lhe sacrifícios humanos e de animais. Quando partia para a guerra levava o crânio para ajudá-lo, e conversava com ele (31). O povo venerava este crânio como o objeto mais sagrado deste mundo e acreditava que se fosse capturado pelo inimigo, o seu príncipe estaria perdido, e o reino desmoronaria.

---

(28) Akinjogbin, I. A. " The expansion of Ọyọ́ and the rise of Dahomey, 1600 - 1800 ". In Ajayi e Crowther: " History of West Africa ", Londres, Longman Group ltd. 1971, vol.I pp.305/343.

(29) Law, Robin: " My head belongs to the king: on the political and ritual significance of decapitation in pre - colonial Dahomey " J. of African History 30, 1989, pp.399/415

(30) Lombard, op.cit., p.61

(31) Law, op. cit. p. 412

Quanto ao Danxome, sabemos que o antepassado Ajahouto fugiu de Tado levando consigo algumas relíquias entre as quais o crânio de seu antepassado Agassou.

Atribuem a Hwegbaja a proibição de cortar a cabeça dos mortos e da prática do duplo sepultamento. Com esta medida pretendia impedir o culto dos crânios dos chefes de linhagens para enfraquecer os chefes locais e centralizar o ritual no culto dos antepassados reais. Entretanto não temos certeza que esta prática tenha sido completamente abolida no que diz respeito aos reis, pois Herskovits descreve uma cerimônia realizada para Gbehanzin por seu filho Daha em que este último dançou e comeu no crânio do seu pai (32).

O significado atribuido à cabeça permite entender porque os reis do Danxome faziam questão de decapitar o maior número possível de inimigos quando empreendiam alguma guerra, e de trazer as cabeças para Abomey. Desta forma enfraqueciam o adversário privando-o do seu suporte sobrenatural. Os corpos decapitados não poderiam ser sepultados como mandava a tradição, os mortos não se transformariam em antepassados e suas almas permaneceriam penando neste mundo, atormentando seus descendentes. Por outro lado a posse dos crânios, sobretudo dos reis vencidos, aumentava o poder do vencedor.

Agaja disse a Snelgrave, logo após a tomada de Ouidah que não poderia segurar sua conquista se não conseguisse a cabeça do rei. Em 1728, exibiu, orgulhoso, diante de um oficial francês, oito cabeças de reis que tinham matado. Quanto aos crânios dos simples soldados, eles eram utilizados na construção e na decoração do palácio. Procurava-se, pois, cortar o maior número possível de cabeças. Snelgrave viu em Ouidah em 1727, uma pirâmide de 4000 cabeças de inimigos mortos (33).

O culto dinástico existia nos outros reinos aja, mas ele adquiriu no Danxome proporções incomuns. Agaja provavelmente (34) estabeleceu o costume de realizar o cerimonial todo ano ao invés de fazê-lo apenas por ocasião do falecimento de um rei, como antigamente. O número de vítimas humanas e animais sacrificados aos antepassados reais passou a ser cada vez maior. Este festival anual, que os europeus chamaram de Costumes - Huetanu para os danxomeanos (cerimônia das cabeças) - tornou-se em Abomey a festa religiosa e patriótica mais importante.

Hwegbaja teria também proibido os chefes locais de executarem eles próprios em suas jurisdições os criminosos condenados a morte, como se fazia antes. A aplicação da pena de morte passou a ser privilégio exclusivo do rei. A posse de cabeças, pois, tornou-se monopólio real.

---

(32) Herskovits, M.: " Dahomey, an ancient West African Kingdom " II, p. 98 1ª ed. 1938

(33) Law R.: " My head belongs to the king..." p.401

(34) Coquery - Vidrovitch: " La Fête des Coutumes au Dahomey ". Annales, E.S.C., XIX, 4, 1964, p.697

Meillassoux pensa que a divinização é imposta ao rei por aqueles que o cercam como meio de neutralizá-lo (35). Ela o afasta da população, o dessocializa, o isola até dos seus parentes e o confina no exercício de um poder puramente ritual. A etiqueta tolhe a sua liberdade; os ornamentos incômodos que é obrigado a usar em público tornam-no dependente de seus servidores. O autor julga que os oráculos também concorrem para enfraquecer e até dominar o rei, suas predições sendo inevitavelmente influenciadas pelas forças atuantes no palácio.

Quenum dá-nos uma descrição do rei do Danxome (entre muitas outras) que parece confirmar esta idéia do rei entravado pela etiqueta: "À volta do rei escravos seguravam escarradeiras de prata, outros seu cachimbo cerimonial longo de dois metros; alguns agitavam o ar ao redor de sua rede com grandes lenços de seda, outros retiravam do caminho de sua comitiva folhas e galhos; uns cantavam, outros dançavam e todo mundo se agitava. E não era raro um ou outro ser castigado porque Sua Majestade o julgava pouco entusiasta no desempenho de suas funções" (36).

Entretanto se esta observação é válida na caso do rei de Allada por exemplo, ou dos reis yorùbá, ela não nos parece aplicar-se aos reis do Danxome. Em Abomey, os ministros eram designados pelo rei e seus cargos não eram hereditários. Não existia nenhum Conselho de chefes da terra; os príncipes não recebiam nenhum cargo ou função e eram afastados da vida política; só o rei podia condenar alguém à morte. Até mesmo o bokónòn, sacerdote de Fá, era ouvido mas sempre rigorosamente controlado e vigiado. Vimos também que Tegbessou tinha encontrado um meio de conciliar a liberdade de ir e vir com a tradição que manda o rei manter-se praticamente invisível para o povo. Enfim no Danxome, o rei, apesar da enorme distância que o separava das pessoas comuns, era considerado como um homem e não como um ser divino.

Os reis do Danxome demonstraram um desprezo surpreendente em relação às divindades dos povos conquistados. De fato não hesitaram em apropriar-se dos títulos de Sakpata, como: "Rei das Pérolas", "Rei da Terra". Romperam o laço sagrado do homem com a mãe-terra e não procuraram fundar sua legitimidade numa aliança com os reis e os vodun dos territórios conquistados como tinham feito seus antepassados em Allada. Matavam e decapitavam os chefes vencidos (mantendo apenas os chefes hereditários das aldeias) enquanto o costume no Golfo de Benin consistia em exigir de um rei vencido o pagamento de um tributo anual e em levar alguns de seus filhos como reféns. Não vacilaram, pois em provocar o ódio das populações e a vingança de seus vodun. A tomada de Allada, representou mais um desafio à ordem tradicional, "uma violação dos valores mais sagrados que provocou horror e reprovação entre os contemporâneos". Por ocasião da tomada de Ouidah em 1727, os

---

(35) Meillassoux, Claude: " Anthropologie de l'esclavage" Paris, PUF, 1986, p. 176/184

(36) Quenum, Maximilien: " Au pays des Fon " . Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 p.19

soldados do exército danxomeano chegaram a massacrar a serpente sagrada, Dangbe, e a comê-la! Snelgrave observou: "É muito estranho que os vencedores cheguem a desprezar a tal ponto os deuses deste país!' (37).

Sugeriram que os reis do Danxome poderiam ter sido (38) influenciados pelo cristianismo, o que explicaria sua atitude face aos deuses dos povos vencidos. Mas parece pouco provável. Os europeus já tinham feito contato com a costa, como já vimos, provavelmente desde mais ou menos 1570, quando Sebastião Lopes mencionava "os pomptais e Costa Dorida", ou 1575 quando Garcia-Mendes Castello Branco escrevia "Com nosso amigo o rei de Ardra, perto de Mina, mandamos arrumar escravos negros, marfim, panos de algodão, óleo de palmeira e muitos legumes como inhames e outros alimentos...(39)" Mas eram contatos ocasionais e puramente comerciais. A missão de monges capuchinos bretões que pretendiam convencer o rei de Ouidah a aceitar o batismo estabeleceu-se em Ouidah em 1644, e dizem que converteram muita gente. Em 1658 chegaram em Allada missionários enviados por Felipe IV de Espanha. Mas estas duas tentativas fracassaram rapidamente, e sobretudo, naquela época Hwegbaja já estava estabelecido no planalto de Abomey e dificilmente teria sido influenciado pelos padres católicos.

Enfim, esta suposição entra em contradição com o comportamento religioso dos primeiros Agassouvi. Assim é que Dakodonu, ao instalar-se no planalto de Abomey, resolveu instaurar o culto do espírito do bosque que protegia a primeira aldeia: Houawe, o qual veio a ser um dos grandes vodun da família real. Teria Dakodonu criado o culto de mais um "fetiche" se tivesse sido influenciado pelo cristianismo? (40)

É preciso lembrar, por outro lado, que os deuses africanos tem poderes restritos: são deuses locais associados a uma determinada aldeia, a determinado acidente geográfico rio, lagoa, bosque, monte... Eles só protegem aqueles que se consideram seus descendentes ou que estão ligados a eles pelos ritos de iniciação, enfim aqueles com quem estabeleceram um circuito de troca de favores e oferendas. Do mesmo modo só podem castigar ou prejudicar aqueles que estão ritualmente ligados a eles: os estranhos ficam por assim dizer fora de sua jurisdição. Assim é que os africanos reconhecem que os brancos são imunes a sua magia. Dentro deste espírito os reis do Danxome provavelmente não se sentiam concernidos pelos vodun dos povos vencidos;

---

(37) Snelgrave W.: " Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce d'esclaves qu 'on y fait (trad.do inglês), Amsterdam, 1735. In Fuglestad "Quelques réflexions sur l'histoire et les institutions de l'ancien royaume du Dahomey et de ses voisins " Bulletin de l' IFAN T. 39 série B, 3, 1977.

(38) Fuglestad, p.510

(39) Verger, P.: "Mouvements des navires entre Bahia et Le Golfe du Bénin XVIII° - XIX° siècles". Paris, 1968 p. 36, in Oke R. "Les siècles obscurs de royaume aja du Danxome" Medeiros: Peuples du Golfe du Bénin" Paris, Karthala, 1984

(40) Cornevin, op. cit. p. 92

acresce-se a isto o fato da vitória ter demonstrado aos Agassouvi que suas proteções sobrenaturais eram mais fortes que as dos autóctones. Não tinham nada a temer destes deuses sem poder.

Os reis do Danxome esforçaram-se, justamente, no sentido de fortalecer os seus antepassados dando o maior brilho possível ao seu culto. Criaram as suas próprias divindades: instauraram o culto de Nesuhoue, entidade que simboliza coletivamente as almas dos antepassados reais divinizados; desenvolveram o culto de Agassou, o seu antepassado-pantera, o de Zomadonou, chefe dos tohossou da família real, que teria sido filho de Akaba. Nestas divindades é que eles procuraram apoio contra os vodun locais (41).

Entretanto pode ocorrer que o vodun estrangeiro se revele mais forte que os deuses do vencedor, ou que seja acionado contra ele pela magia. Tal foi o caso de Sakpata.

É preciso dizer que o sobrenatural é conceito nosso que não tinha sentido para o africano do século XVIII. A magia era para ele uma técnica e uma arma tão natural quanto as armas de fogo. Os reis do Danxome usavam concomitantemente para alcançar seus objetivos: a magia, a proteção dos antepassados e dos deuses, a espionagem, a organização do exército, o treinamento dos soldados, etc. Do Aklin já dispunha dos serviços de um bruxo fazedor de magia para preparar suas conquistas: Ge, que conseguiu matar, com as suas imprecações Hundoglo, feiticeiro protetor do Huntome (42), Agaja instituiu a prática sistemática da espionagem para preparar suas campanhas militares (43). Antes de empreender uma guerra, ele mandava no país visado alguns agbadjigbeto ("caçadores de salão") que se infiltravam, disfarçados de comerciantes, ou se dirigiam ao templo do principal vodun sob o pretexto de obter a solução de um grave problema pessoal. Enviavam ao rei preciosas informações sobre o lugar, as forças do inimigo e as suas intenções; mas sobretudo encarregavam-se de incluir nas oferendas destinadas aos vodun protetores do país ingredientes mágicos preparados pelos bruxos a serviço do rei. Estes preparados anulavam a proteção dos vodun e provocavam toda sorte de desastres: discórdia, guerra civil, incêndios e epidemias (44). Do seu lado o rei providenciava oferendas para Màwú e Lissa, Gu, Hevioso e Minoná afim de garantir a sua cooperação na guerra (45). O país visado estava então pronto para cair nas mãos do exército danxomeano.

---

(41) Quando fugiram de Allada, os Agassouvi teriam encontrado no planalto os vodun Gede, Aouessa e Na Kize, cujo culto conseguiu sobreviver junto à população local (Maupoil, p. 53).

(42) Oke, Raymond: " Les siècles obscurs du royaume aja du Danxome" . In Medeiros " peuples du Golfe du Bénin ". Paris, Karthala, 1984, p. 60.

(43) Akinjogbin: " The expansion of Ọ̀yọ́..."p. 324

(44) Hazoume, Paul: " Le pacte de sang au Dahomey " Paris, Institut d' Ethnologie, 1956 pp 22/26

(45) Herskovits: op. cit. II p. 143

Os espiões voltavam para Abomey onde eram apresentados ao povo e recompensados pelo rei. Eles assumiam assim no lugar do rei a responsabilidade pela guerra, já que um rei não podia agredir outro.
Os reis do Danxome viviam cercados de adivinhos, clarividentes, médicos, feiticeiros, bruxos. Mantinham na Corte um Colégio de bokónòn, sacerdotes de Fá, encarregados de consultar diariamente o oráculo. Nada se fazia sem consultar previamente Fá: guerra, nomeação, festa, saída... O rei também mantinha um corpo de kpamegan encarregados de preparar ingredientes, poderes mágicos, amuletos que visavam a tornar o rei popular, ou invencível, a favorecer o comércio externo, etc.

Ao tornar-se rei o Príncipe "comprava" o Danxome. No dia de sua primeira apresentação ao povo ele distribuía aos chefes regionais reunidos, a importância simbólica de 201 búzios, reproduzindo com este gesto a compra por Dakodonou das primeiras terras que foram o germe do reino do Danxome. 200 é um número simbólico que significa uma quantidade enorme de alguma coisa: muito. 201 é o símbolo do que não pode ser ultrapassado; é o máximo, o todo, a perfeição, o rei, a divindade (46). Tornava-se assim o único e "legítimo" proprietário de todas as terras, todas as pessoas e todos os bens nelas contidos. Significava que no Danxome só havia um "Rei da Terra" : o Agassouvi. Mas seus direitos parecem ter sido mais eminentes do que reais. O direito do rei sobre a terra por exemplo reduzia-se à cobrança de tributos por ocasião das sucessões.

A ênfase na idéia de compra dos seus direitos pelo rei implica numa concepção da legitimidade da monarquia fundada na reciprocidade e na generosidade . Assim é que contam que Hwegbaja tinha conquistado a posição de rei de Huntome (47) distribuindo presentes à população; o costume de oferecer ao rei uma parte das colheitas teria sua origem num gesto dos chefes locais agradecendo Hwegbaja por sua hospitalidade (48). Do mesmo modo Hwegbaja teria adquirido direitos sobre a herança de seus súditos, distribuindo os bens do seu pai, inclusive algumas mulheres, a seus subordinados. Teria declarado na ocasião que na morte de um rei todos seus súditos seriam seus herdeiros; em troca o rei seria o herdeiro de todos eles (49). Hwegbaja acabou adquirindo o caráter de fundador mítico da monarquia danxomeana e atribuem-lhe instituições que devem ser o resultado da evolução política do reino do Danxome; possivelmente estas tradições foram inventadas posteriormente, mas de qualquer modo elas revelam uma concepção da monarquia fundada na reciprocidade e na troca entre dois parceiros, o rei e o conjunto dos súditos.

As relações políticas, dentro desta concepção da monarquia eram pensadas em termos de laços de parentesco. A nível interno o rei era visto de certa forma como o pai de seus súditos, como um chefe de linhagem é pai de seus

---

(46) Palau - Marti: op.cit.p.

(47) Le Hérissé, 82, 279

(48) idem, 24/25, 86

(49) idem, 84/84

parentes, e como tal fazia-se chamar Dada. É neste sentido que devem ser entendidos os direitos de "propriedade" do rei sobre as terras, as pessoas e os bens do reino. O reino era visto como o patrimônio de um clã, que o rei, como representante da dinastia, tinha sob sua guarda, e os direitos do rei eram uma extensão dos direitos de um chefe de linhagem; o Danxome aparecia como uma grande família. O rei pertencia a um donkpe, e uma vez por ano abria a estação do inhame, pegando por um instante na enxada. Mostrava desta maneira que ele era simplesmente o "mais velho" desta grande família e seu chefe natural. Era superior a todos os outros chefes de linhagens porque sua ancestralidade pretendia ser anterior à de todos os outros antepassados. Esta concepção patrimonialista do Estado não diferia muito, pois, da concepção patriarcal da linhagem.

A nível externo as relações com os outros Estados eram pensadas como relações de parentesco entre dinastias. As famílias que reinavam em Allada, Porto Novo e Abomey diziam-se parentes e descendentes dos mesmos antepassados.

GENEALOGIA DOS REIS DE ALLADA E ABOMEI

(Segundo Sossouhounto e Dunglas)

- Rei de Tado
  - Agassu (esposa: Aligbonon)
    - Tchakpo
    - Amoussou Kpakossou
      - Adolawawinou dito Landé
        - Ajahouto
        - Akpadimagnonenou
        - Megangbaghé (ou: Lansouhouto)
          - Hounkounkoundoukadouto
          - Zosezibe
          - Matinkpon
          - Madokon
            - Dogbagri
              - Tossou-Hlan
              - Ganye Hesou
              - Dakodonou
              - Djgbo
              - Dagbezron
                - Wegbaja (1645-1685)
                - Zohlon
                - Wolohoun
                - Djegbo
                - Akaba (1685-1708)
                - Tasi Hangbé
                - Agaja (1708-1732)
                - So-Amamou
                - Avissou Tegbessu (1732-1774)
                - Gnanbounou Kpengla (1774-1789)
                - Agonglo (1789-1797)
                - Adoukonou
                - Adandoza (1779-1818)
                - Gankpé
                - Gezo (1818-1858)
                - Glele (1858-1891)
                - Agboli Agbo (1894-1898)
                - Gbehanzin (1891-1894)

Cornevin, Robert: "La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours" Paris, Maisonneuve et Larose 1981, p. 184

Como os reis do Danxome só podiam contar, no fundo, sobre a força, o Estado foi, desde o início um Estado guerreiro. Todo danxomeano era em princípio um soldado. "A guerra é o grande trabalho dos reis", diziam. "Nossos pais não cultivavam com enxadas mas com fuzis. Os reis do Danxome só cultivavam a guerra" (50).

Desenvolveram, portanto, um exército bem preparado. No início diz Quenum (51) o exército não passava de um bando de aventureiros de todo tipo, e que viviam de pilhagens. Mas Agaja, desde 1716 preocupou-se em dar um melhor treinamento a seus soldados. Instituiu a prática de colocar meninos, a partir de doze anos de idade, sob a orientação de soldados veteranos para receberem treinamento. Todo soldado tinha a obrigação de formar um jovem. Foi Agaja também que teve a idéia de armar suas mulheres, quando se viu sem homens para enfrentar Ouidah e Popo unidos contra ele (52).

Snelgrave, que assistiu ao desfile do exército que voltava da campanha contra Toffa, diz que viu uma tropa regular de uns 3.000 homens seguida de uma multidão de uns 10.000 servidores carregando os equipamentos e as cabeças dos inimigos. Segundo o autor, marchavam em ordem; cada companhia tinha seus oficiais e suas cores; os homens eram armados com mosquetões, espadas e escudos. Era pouco se comparado ao exército dos reinos vizinhos: o rei de Ouidah podia levantar facilmente um exército de 200.000 homens (53). O rei de Allada levantou 50.000 para enfrentar Agaja em 1724 e apesar da enorme superioridade numérica dos seus contingentes, foi vencido em três dias. A organização, a disciplina, a tática dos danxomeanos era muito superior.

Com efeito, na mesma época Des Marchais descreve aproximadamente nestes termos o exército do rei de Ouidah: "cada chefe leva consigo a sua gente em bandos desordenados; cada soldado leva as armas que tiver, arcos e flechas, dardos, punhais, cacetes e bordunas, escudos, armas de fogo... As pontas das flechas são de ferro; possuem também fuzis que sabem usar bem. Iniciam o combate com gritos e insultos, acompanhados pelo barulho dos tambores, cornetas e tiros. Quando se aproximam do adversário começam a atirar flechas e dardos, protegendo-se com escudos de peles de animais ou de fibras vegetais; por fim usam facões e espadas, e a ferocidade chega ao auge. O partido mais fraco acaba fugindo, o que não é vergonhoso pois o que importa é voltar vivo. O vencedor persegue os fugitivos tentando fazer o maior número possível de cativos. Depois voltam ao campo de batalha para despojar os mortos de suas armas e levar as cabeças.

---

(50) Meillassoux, C.: op. cit. p.165, citando Le Hérissé

(51) Quenum M.: op. cit. p. 20/21

(52) Observamos porém que o rei Ouidah também usava suas mulheres - 2 a 3.000 - em caso de guerra civil entre chefes, "para destruir as propriedades daqueles que não queriam aceitar as condições propostas pelo rei aos partidos opostos" . R. Pe. Labat, XVI, p.91 - As mulheres eram particularmente eficientes para restabelecer a ordem porque sendo propriedade do rei, era proibido tocar nelas.

(53) Le Hérissé. In Meillassoux, p.167

Mas este exército cresceu; um século mais tarde era avaliado em 5 ou 6.000 homens. E em 1845, Forbes diz que o rei vai à guerra com 24.000 homens seguidos de auxiliares, o que somava umas 50.000 pessoas, ou seja o quarto da população do país (54).

O exército regular era composto de guardas do palácio, de filhos de chefes, servidores e escravos da Corte, e de certas categorias de delinquentes. Muitos eram recrutados entre a população camponesa, servindo como auxiliares. O recrutamento ocorria por ocasião da coleta dos impostos e do recenseamento da população; toda aldeia devia fornecer um certo número de jovens para integrar o exército. O exército regular era constituído de três Corpos: a Ala Direita sob o comando do Mígan, a Ala Esquerda sob o comando do Mehu, e o Centro, organizados em regimentos, com seus oficiais, um uniforme distintivo, suas bandeiras.

O Centro era constituído pelas amazonas, 2.500 no século XIX, umas 800 em 1782. As amazonas tinham oficialmente o título de "esposas" do rei e portanto eram obrigadas a observar a mais rigorosa castidade. Eram, no século XIX, divididas em mosqueteiras, trabuqueiras (as veteranas), caçadoras de elefantes (as mais atrevidas), barbeiras (que usavam armas brancas), e arqueiras (as mais jovens, que eram exibidas em desfiles). Formavam 3 batalhões; cada unidade possuía seu uniforme e seus servidores. Mas não sabemos se a organização das amazonas era tão sofisticada no início do século XVIII. As amazonas raspavam a cabeça, lixavam os dentes em forma de incisivo de pantera, comiam carne crua, e ao voltarem da guerra, desfilavam diante do rei empunhando cabeças degoladas. As amazonas constituíam um corpo de elite que o rei reservava para as situações mais críticas; elas se atiravam sobre o inimigo com gritos ferozes e em pouco tempo derrotavam o adversário. Demonstravam uma audácia, um fanatismo, uma crueldade superiores aos dos homens. Espalhavam o terror e sua fama se estendeu muito além das fronteiras do Danxome, deixando perplexos os europeus, dos quais chocava a concepção da natureza feminina (55).

No século XVII as guerras empreendidas pelos reis do Danxome eram sobretudo guerras de conquista, mas a partir do século XVIII passaram a predominar as guerras de captura de escravos. Segundo Le Hérissé, as guerras só resultavam em conquista quando os novos territórios podiam ser incorporados ao território do Danxome sem solução de continuidade (56). Vários autores assinalam que o verdadeiro objetivo da maioria das guerras era a captura de escravos Guerras podiam ser desencadeadas sob diversos pretextos: obter um acesso ao mar (contra Allada); afastar um concorrente (contra Epke, 1778), proteger os territórios de caça, mas todos eles eram

(54) Forbes, in Herskovits, II, p.81

(55) Herskovits, II, pp.86/87

(56) Le Hérissé, pp. 246/247

subsidiários do tráfico de escravos (57). De fato, a conquista tem o inconveniente de transformar em súditos - que não podem ser vendidos - povos que eram reservas de escravos (58).

Guerras políticas ou guerras de conquista, e guerras de captura "não são fatos da mesma ordem; exigem táticas e armamentos específicos (59). No primeiro caso os danxomeanos costumavam matar a todos indistintamente; homens, mulheres, crianças e destruíam tudo. No caso das guerras de captura, pelo contrário, tratava-se de trazer homens vivos. Alguns exploradores iam na frente, disfarçados de comerciantes, para observar o lugar visado. A tropa avançava abrindo caminho pela floresta, no mais absoluto silêncio e sem acender fogos. Quando chegavam perto da aldeia descrita pelos exploradores, redobravam as precauções pois o êxito dependia da surpresa. Durante a noite cercavam a aldeia, e atacavam antes do amanhecer. Precipitavam-se de repente com gritos selvagens sobre os habitantes, matando os inúteis, velhos, crianças e aqueles que resistiam. Os outros eram amarrados com cordas e levados como escravos. Levavam também o gado e todos os bens aproveitáveis e queimavam a aldeia antes de ir embora.

O rei fornecia as armas ao exército mas este último tinha que se sustentar a si próprio. As aldeias tinham que fornecer alimentos destinados a seus jovens mobilizados e a pilhagem concorria numa boa medida para o sustento das tropas. O rei reservava-se todos os cativos que ele comprava simbolicamente aos soldados por um preço que foi avaliado, por volta de 1930, em 5 Francos.

As guerras de captura obedeciam a um ritmo regular; realizavam-se anualmente no final da estação seca, de janeiro a março. Mas fora das guerras, o exército era também utilizado na repressão interna, em caso de tumultos nas ruas ou nas feiras.

O rei distribuía um certo número de cativos aos oficiais como recompensa, ou a dignitários da Corte que ele queria agradar, mandava uma parte para as suas terras pessoais, e vendia o resto aos europeus. Os chefes vencidos eram reservados para os sacrifícios anuais aos antepassados; seus crânios eram polidos e conservados como troféus.

A guerra de captura passou a ser o principal instrumento de reprodução do Estado e do grupo dominante.

Devemos admitir que a consolidação do Estado do Danxome "dependeu em grande parte da eficiência de sua organização militar e de sua capacidade de liquidar seus adversários" (60). Como vimos não vacilaram nunca em usar a violência.

---

(57) Le Hérissé; Skertchly, In Meillassoux, p.161

(58) Meillassoux, C.: op. cit.

(59) Meillassoux, op. cit., p.162

(60) Law, Robin: " Ideologies of royal power " Africa, 57, (3) 1987 p.323

Mas às vezes valeram-se também da diplomacia. Tegbessou, depois de 1740 soube estabelecer compromissos e ganhou o apoio de facções locais em troca de alguns privilégios, concedendo por exemplo aos chefes das regiões incorporadas uma participação na administração e na exploração dos territórios conquistados ou distribuindo-lhes cargos praticamente hereditários.

Exerceram um rigoroso controle sobre os poderosos grupos de iniciados e sacerdotes dos grandes vodun públicos. Eles não pretendiam governar o pensamento religioso mas simplesmente vigiar as associações religiosas. Havia um ministro específico, designado pelo rei, o Ajaho, ou Ministro dos Cultos, e um Sumo Sacerdote para o culto de cada um dos grandes vodun, todos eles subordinados ao Ajaho. O rei designava os titulares daqueles cargos, que não eram hereditários. Eram sempre escolhidos na classe dos plebeus. Os sacerdotes designados pelo rei eram também entronizados por ele; "bebiam" o vodum Danxome, prestando juramento de fidelidade ao rei e ao Danxome (o que provocaria a sua morte em caso de traição). Os sacerdotes não tinham nenhuma participação na vida política. Nenhum templo podia ser erigido sem a autorização do rei, assim como também nenhum festival religioso podia ser realizado sem ela. O palácio distribuía aos membros dos grupos de culto alguns dos objetos rituais mais necessários e os sacerdotes deviam apresentar-se periodicamente em cerimônias no decorrer das quais o número destes objetos era verificado. Os santuários eram subordinados ao rei assim como os vodun eram subordinados a Agassou e Zomadonou. Nas áreas recém-conquistadas, os reis do Danxome alteravam a hierarquia e o status dos grupos de culto colocando no topo os cultos reais. Maupoil declara: " para evitar que alguém pudesse mandar em nome de um deus popular, os reis estabeleceram desde a origem um plano visando a subordinação dos altares ao trono. Apoiando-se nos vodun reais, cujos sacerdotes dependiam deles, eles controlaram rigorosamente todos os atos dos vodunon" (61).

Mas o esforço para fortalecer a monarquia ocorreu sobretudo na área do que poderíamos chamar, etnocentricamente, de política religiosa. Os Agassouvi tentaram legitimar a sua autoridade pela manipulação das tradições religiosas.

Entre essas manobras mencionaremos para começar a "compra" dos principais vodun dos povos vencidos. Por "compra" de um vodun, entende-se a aquisição dos conhecimentos necessários para instalá-lo e manter o seu culto, o que implica em submeter-se aos ritos de iniciação. No caso, quem era iniciado, evidentemente, não era o rei, mas algum sacerdote designado por ele. A "compra" envolvia também o pagamento de uma taxa que conferia o direito de estabelecer o vodun em outro lugar e de utilizar a sua "fórmula". Como vimos, logo após ter destruído Ouidah, Agaja apressou-se em adquirir Dangbe, e Hevioso, que foi trazido de Hevie. Talvez em consequência de uns primeiros revezes e de epidemias mais violentas, o rei teria pensado em "abrandar a cólera de potências ocultas que podia ter ofendido ao destruir, seja um país que lhes rendia um culto, seja uma família que elas protegiam" (62). Se o

(61) Maupoil, Bernard: op. cit. p.241

(62) Le Hérissé: op. cit. pp. 102 - 103

primeiro objetivo destas aquisições deve ter sido o de acalmar divindades hostis, o segundo era o de tentar conciliar os povos vencidos, homenageando seus deuses. Quanto a Sakpata, ele foi adquirido depois de uma epidemia de varíola entre os anos de 1716/1720. Tratava-se de tentar afastar a varíola do país e de pacificar os sacerdotes do culto do deus da terra, rebelados contra a monarquia.

Mas o culto desses vodun sempre ficou reservado ao povo. Os Agassouvi proibiram seus filhos de se iniciarem no culto de qualquer um deles. Permitiram que seus netos fossem iniciados nos cultos reais de Nesouhoue ou de Zomadonou. Já seus bisnetos tinham inteira liberdade a este respeito.

A introdução do culto de Màwú-Líssa sob Tegbessou, visava mais longe. Numa versão relatada por Herskovits (63) a mãe do rei, Na Wangele, "mulher forte como um homem, quis, após as lutas pela sucessão, acabar com as dissenções e assegurar a estabilidade do reino do seu filho. Foi buscar em Ajahome as poderosas divindades Màwú- Líssa, das quais era sacerdotisa, e que seriam capazes de restabelecer a paz e a prosperidade. Convenceu seu filho que o culto destas divindades cimentaria seu reino e lhe traria a submissão espiritual de seus súditos". A intenção era encorajar o desenvolvimento de um deus supremo capaz de transcender o culto das divindades restritas a um quadro local e promover a unificação religiosa do Danxome. Esta política, se tivesse tido continuidade, deveria ter levado ao progressivo enfraquecimento do culto dos grandes vodun, e notadamente de Sakpata.

Na verdade o culto de Màwú e Líssa já era conhecido havia muito tempo na região. Os Aja o teriam trazido de Tado em suas migrações. Já foi mencionado em 1644 em Ouidah (64). Tegbessou provavelmente apenas o instalou em Abomey; construiu um templo para este fim no seu próprio palácio, e o oficializou.

A introdução, ou melhor, novamente, a oficialização, sob Agaja, da geomancia, representou mais uma arma em favor dos reis em sua luta contra os reis da terra. Fá teria sido trazido por uma caravana de comerciantes nagô. Um deles, Adeleye, podia provocar a chuva, e por este motivo recebeu o apelido de Jisa (65). Mas Fá, como Màwú e Líssa, já era conhecido há muito tempo. Existem descrições do jogo de Fá que mostram que era praticado por volta de 1650 (66) aproximadamente como ainda é hoje. Agaja deve ter apenas institucionalizado a utilização de Fá. Não há evidências de que os reis tenham procurado popularizar a geomancia; mas, de qualquer forma, ela já dá ênfase ao indivíduo e ao seu destino, e tende a desligá-lo do seu grupo de parentesco, o que ia no mesmo sentido que a política centralizadora da

---

(63) Herskovits, II, p.104

(64) Labouret et Rivet: "Le royaume d'Ardra et son évangélisation au XVII° siècle". Paris, Institut d'Ethnologie, 1929'.

(65) Maupoil, p.46

(66) Maupoil, p.45

monarquia de Abomey. Ela favorecia a emergência de uma nova concepção de cidadania fundada numa relação direta entre o rei e seus súditos, e não mais numa relação mediada pelas linhagens e seus chefes.

A política religiosa dos reis do Danxome visava também a organização e a sistematização do conjunto da multiplicidade de divindades dos povos incorporados ao reino. Este trabalho dever ter sido realizado e cristalizado no decorrer do século XVIII, nos centros de culto dos grandes vodun sob a orientação dos sacerdotes submetidos ao Ajaho e ao rei. A difusão da geomancia deve ter contribuído para este esforço de reestruturação da religião. Tornou-se necessário relacionar de algum modo as principais divindades aos signos de Fá: antigos mitos foram incorporados, outros re elaborados; foi necessário organizar as relações entre os diversos vodun e construir um panteão. Estabeleceu-se assim uma classificação do conjunto das entidades divinas em nove "coros", ou seja em nove categorias. Neste sistema Agassou passou a ocupar um coro, e os antepassados divinizados dos reis, três. Tratava-se de subordinar todos os cultos ao culto real e fazer dele um símbolo de unidade. Os reis do Danxome esforçaram-se para demonstrar que os antepassados reais eram superiores a todos os demais, e que Agassou era superior aos outros vodun. Tentaram até estabelecer laços fictícios de parentesco entre Agassou e os tohwíyó dos outros clãs, fazendo de Agassou o pai de todos eles. O desejo de exaltar o culto dinástico expressou-se também na ênfase cada vez maior dada ao festival anual consagrado aos reis mortos: o Huetanu.

O mundo dos deuses organizou-se de acordo com o modelo genealógico dominante ao nível sócio-político. Adquiriu um caráter rígido, arquitetônico reforçado pela concepção de uma divindade, Fá, que exprime a natureza inexorável do destino. Fa traduz uma concepção estática do universo onde cada coisa tem para sempre o seu lugar marcado. Esta visão conformista do mundo parece refletir a experiência social de um povo dominado por um rigoroso sistema hierárquico (67).

Os reis do Danxome, nos séculos XVII e XVIII, não pretenderam, em nossa opinião, romper com as tradições, nem promoveram uma revolução político - ideológica como pensa Akinjogbin (68). Pelo contrário, demonstraram que sua concepção da legitimidade política era a concepção tradicional fundada na ascendência. Suas pretensões à legitimidade baseavam-se no fato de terem conseguido roubar algumas relíquias quando fugiram de Allada: o trono de Agassou (o katakle, que tinha um papel importante por ocasião da entronização de um novo rei de Abomey), o seu crânio e suas armas. Mas estas pretensões dirigiam-se contra os ramos da família que reinavam em

(67) Aguessy, Honorat: " Legbá e a dinâmica do panteão vodun no Danxome " Salvador, Afro - Ásia, nº 10 -11

(68) Akinjogbin, I.A. " Dahomey and its neighbours " Cambridge University Press, 1967.

Allada e em Porto Novo, porque as populações dos territórios incorporados estavam pouco interessadas em saber se representavam ou não a linhagem primogênita oriunda de Agassou; para elas os chefes legítimos só podiam ser os chefes da terra. Demonstraram sua devoção e seu temor em relação aos seus antepassados; sua preocupação em conseguir a proteção de divindades poderosas, como Màwú-Líssa, Sakpata; revelaram temer a magia dos inimigos e a vingança dos seus deuses.

Agaja teria cometido um sacrilégio ao tomar Allada, a cidade de seus antepassados? Ele simplesmente se comportou em relação ao seu parente, o rei de Allada, como os príncipes da família costumavam agir em relação ao irmão mais velho e herdeiro legítimo: usurpando o seu lugar. Por outro lado o lugar sagrado, o santuário de Ajahouto, ficava na aldeia vizinha do Togudo e não em Allada. Tegbessou revelou seu respeito pelas tradições e seu temor aos antepassados, restabelecendo o culto de Ajahouto e designando um novo Ajahoutonon como um dos primeiros atos do seu reinado. Reconstruiu o palácio de Togudo, tal como pode ainda ser visto em nossos dias, e fez questão de ser entronizado em Allada. Agaja teria transferido sua capital de Abomey para Allada na esperança de passar a ser visto como o sucessor dos antigos reis, e ao mesmo tempo com o objetivo de poder vigiar melhor a situação na região? Mas parece que a transferência da capital teria sido imposta por Ọ̀yọ́ e constituía uma das cláusulas do tratado de 1730 (69).

Os primeiros reis do Danxome foram homens do seu tempo, do seu meio, diferentes da imagem de déspota oriental ou de comerciante que emergem freqüentemente dos textos da época e mesmo de muitas análises posteriores. Toda a sua concepção do mundo e da monarquia exprimia-se nas grandes cerimônias anuais, Huetanu, conhecidas como Costumes, analisados por Coquery - Vidrovitch (70).

Estes rituais dedicados aos antepassados reais deviam constituir uma tradição bastante antiga, pois Snelgrave ouviu dizer em 1727 que "sempre foi assim" (71). Havia os Grandes Costumes, celebrados por ocasião da morte de um rei, e os Costumes anuais, festas de aniversário, por assim dizer dos antepassados e principalmente do último rei. A realização dos Costumes anuais parece ter sido instituída por Agajá, no início do seu reinado (72). A celebração dos Costumes foi adquirindo cada vez mais brilho e extravagância no decorrer do tempo, como se cada rei precisasse mostrar-se mais pródigo que o seu predecessor, sugerindo que a necessidade de afirmação e de consolidação da monarquia ia crescendo.

---

(69) Akinjogbin: " The expansion of Ọ̀yọ́ and the rise of Dahomey "

(70) Coquery - Vidrovitch, Catherine: op. cit.

(71) Snelgrave: "A full account of some parts of Guinea and the slave trade". In Coquery-Vidrovitch, op. cit. p. 697

(72) id., idem

Os Costumes eram realizados durante a estação seca, entre os meses de junho a setembro, ou de janeiro a março, mas não seguiam um calendário absolutamente fixo, já que a data dependia do pronunciamento dos oráculos. Duravam semanas e até meses. Compreendiam desfiles militares, repetidos dias após dias, combates simulados e manobras realizados nas enormes praças da cidade, em que se comparavam as qualidades dos diversos regimentos, ou dos guerreiros e das amazonas; havia cantos e danças, recitação das litanias em homenagem aos reis. A Corte e as mulheres do rei desfilavam igualmente com suas mais luxuosas roupas e suas mais belas jóias; todos os bens da dinastia eram tirados dos entrepostos do Palácio e exibidos publicamente; desfilavam assim os objetos mais diversos; durante horas a fio, os servidores carregavam prataria, utensílios de cobre, bandeiras, estátuas, relógios, armas, empurravam carruagens, diligências, cadeirinhas, canhões...Os crânios dos inimigos mortos eram expostos em grandes cabaças.

No recinto do palácio o rei oferecia sacrifícios aos espíritos dos antepassados reais. Os Tovodun reais: os Nesouhoué, manifestavam-se e dançavam. Entre estes Nesouhoué, os Tohossu ocupavam um lugar importante. O primeiro deles era Zomadonou, filho de Akaba, e o segundo Kpelou também filho do mesmo rei. Alguns Tohossou, Adanhunzo, filho de Tegbessou, Donouvo, filho de Kpengla, e Semasou, filho de Glele, usavam um tipo de chapéu ou touca, chamado daza, feito de contas preciosas. Em seguida o rei passava uma noite no túmulo (73) de cada um dos seus predecessores, por ordem de sucessão, oferecendo-lhes alimentos, bebidas, e sacrificando-lhes animais e vítimas humanas. Em cada uma das etapas, o ritual incluía danças e cantos, e o rei usava as sandálias sagradas (salubata) e o cetro do antepassado homenageado; ocorria neste instante uma comunhão ou até mesmo uma completa identificação entre o novo rei e o antepassado. O novo soberano recebia o poder sobrenatural de cada um dos reis mortos, e renascia como um novo ser.

A realização dos Costumes era um dever tão sagrado que nenhum rei teria ousado dispensar-se dele. No entanto, dizem que o rei Adandozan (1797-1818) teria se recusado, durante uns vinte anos, a realizar as cerimônias devidas a seu pai Agonglo. Na verdade, entre 1797 e 1807 os europeus abandonaram seus fortes em Ouidah e a Inglaterra aboliu, em 1809 o tráfico de escravos; portanto Adandozan deve ter sido privado dos recursos necessários para celebrar os Costumes. Ou teria sido ele um espírito mais avançado e teria percebido que o tempo do comércio de escravos e dos sacrifícios humanos já tinha passado? De qualquer forma seu comportamento foi interpretado pelos príncipes e pelo povo como o crime mais grave que um rei poderia cometer: negligenciar suas obrigações em relação aos

(73) Quando se fala do túmulo do rei, é preciso distinguir: o sexo, casa ou templo onde a alma gosta de descansar; e adoxo, lugar mantido secreto onde o rei foi inhumado; a sala onde estão reunidos os assen, altares dedicados aos espíritos, e que são constituídos de hastes de ferro plantadas no chão. No caso, parece que as oferendas eram feitas no adoxo. Mas, segundo Glele (op. cit. p. 110) o novo rei passava a noite no quarto de dormir de seus predecessores.

antepassados, romper a harmonia com eles, equivalia a comprometer a prosperidade e a segurança do país. Foi destituído e seu nome riscado da genealogia real (74).

Coquery-Vidrovitch foi quem melhor descreveu e analisou as múltiplas funções que os Costumes desempenhavam na sociedade danxomeana (75). Tratava-se em primeiro lugar, de transmitir a idéia da legitimidade do rei. Os Grandes Costumes asseguravam a transmissão do poder dos antigos reis da dinastia para o novo rei, e os Costumes anuais reafirmavam periodicamente os laços deste último com seus antepassados. Os Costumes, portanto exprimiam a idéia da força inerente ao rei, força recebida dos antepassados; reafirmavam sua qualidade de legítimo descendente de Agassou e de Ajahouto; reforçavam a monarquia, constituindo uma garantia do sucesso que esperava o governo do rei e da prosperidade que decorreria para o país.

O caráter ostentatório dos Costumes também reforçava esta idéia de poder da dinastia: o rei aparecia como o mais rico, o mais generoso, o mais poderoso de toda a África Ocidental. O luxo dispendido nos Costumes demonstrava aos olhos do povo a força da monarquia e da nação. O culto dinástico permitia "a cristalização de sentimentos e de movimentos propícios ao nascimento de uma nação e capazes de suscitar a coesão em torno da pessoa do rei" (76). Por outro lado pretendia-se também ofuscar os rituais semelhantes realizados em Allada, Ouidah, Porto Novo e demonstrar a superioridade da dinastia reinante em Abomey.

Os Costumes tinham ainda por função operar a redistribuição e o consumo das riquezas acumuladas pelo rei em suas campanhas de rapina e caça aos escravos. Nestas ocasiões ele distribuía presentes não só à multidão, mas também aos dignitários, ministros, oficiais, servidores, estrangeiros, visitantes.

A parte mais espetacular dos Costumes ocorria na praça principal da cidade, em frente ao palácio, onde o povo se concentrava, em meio a uma multidão de guarda-sóis coloridos, de pequenas barracas provisórias enfeitadas de bandeiras, búzios, crânios. O rei sentava num palanque elevado, junto com a Corte e os visitantes brancos, numa postura hiératica de ídolo, o rosto imóvel e impassível, o olhar distante. Era objeto de uma verdadeira adoração por parte da multidão que aguardava suas palavras, seus gestos. Alguns servidores atiravam do alto do palanque, para o povo, as riquezas distribuídas pelo rei: bebidas em abundância, alimentos, dinheiro (búzios), peças de tecido, animais, galinhas, cabras, ovelhas... A multidão em delírio disputava os presentes. Finalmente eram sacrificados numerosos animais e no mínimo uma dúzia de vítimas humanas. Os cativos que iam ser imolados eram trazidos amordaçados e amarrados, em grandes cestos que carregadores levavam na

---

(74) Glele, pp. 115/126

(75) Coquery-Vidrovitch, "La fête des Costumes..." op. cit.

(76) Glele, p. 148

cabeça. Eram despejados na praça onde eram abatidos com um golpe na nuca e decapitados pelo Mígan e os representantes de todos seus predecessores no cargo. Um crocodilo, um falcão, e um gato faziam parte das oferendas (77). O sangue corria numa fossa e era recolhido para ser derramado em seguida sobre os altares dos antepassados. As cabeças eram colocadas de cada lado do portão de entrada do palácio real, e os corpos - mutilados em consideração às rainhas presentes (78) - eram pendurados em forcas no meio da praça. Alguns dizem que eram jogados nos fossos que cercavam a cidade. Um fedor insuportável invadia logo a cidade que sobrevoavam bandos de abutres atraídos pela carnificina (79).

Em 1791 os Grandes Costumes dedicados ao espírito de Kpengla se estenderam por três meses, de janeiro a março e foram sacrificados não menos de quinhentos cativos (80). Mas no decorrer do século XVIII o número de vítimas humanas sacrificadas variava entre 60 e 70 nos Costumes anuais.

Nos Grandes Costumes o número de vítimas era bem maior, já que o rei viajava para o além acompanhado de um grande número de esposas, servidores, dignitários e oficiais. Dizem que 85 esposas seguiram Tegbessou no túmulo em 1774 e que 595 esposas de Kpengla fizeram o mesmo em 1789.

Nos Costumes o rei atuava como sacerdote e chefe de linhagem, procedendo pessoalmente às oferendas. A presença dos mais altos sacerdotes do país, acentuava o caráter religioso do evento. O mais importante de todos era o Agassounon, sacerdote do culto do primeiro antepassado, diante do qual o próprio rei devia prosternar-se.

Os Costumes constituíam um excelente mercado de escravos para os traficantes europeus (81); tinham por resultado incentivar a economia do país. O volume de bens postos em circulação estimulava o comércio; por outro lado os Costumes estavam diretamente associados às guerras: dependiam do êxito das guerras de captura e desenvolviam a necessidade do tráfico. Exigiam novas guerras, pois os bens distribuídos deviam ser repostos. "As riquezas distribuídas aos Grandes com tanta liberalidade, e até para súditos de nível inferior, eram tais que igualavam as entradas: receitas e despesas igualavam-

---

(77) O crocodilo devia levar a notícia dos Costumes ao mundo das águas; o falcão, ou mocho a levaria ao mundo do ares; o gato ou uma corça levaria ao mundo da floresta e eventualmente um macaco, para o mundo das árvores.

(78) Explicação evidentemente etnocêntrica das testemunhas européias.

(79) Os Costumes evoluíram e modificaram-se sobretudo a partir da segunda metade do século XIX. A descrição acima corresponde às informações de Snelgrave (1785), Norris - (1789), Mac Leod (1820)

(80) Coquery-Vidrovitch, op. cit. p. 708

(81) Não somente os traficantes europeus, mas também africanos freqüentavam os Costumes; traficantes malês estavam sempre presentes nessas ocasiões. Snelgrave, pp. 92/93; Norris, pp. 116/117 in Coquery-Vidrovitch p. 713

se. O dinheiro que fluía dos cofres reais circulava entre o povo" (82). Os Costumes, pois, refletiam a prosperidade do reino: "A história dos Costumes confunde-se com a história do Danxome" (83).

O comércio internacional não estava integrado à economia aldeã; a monarquia, desde Agaja, tinha se reservado o monopólio do tráfico (84). No século XVIII o sistema econômico do Danxome caracterizava-se pela superposição de dois níveis: o da economia de semi-subsistência da sociedade de linhagens, e o do tráfico e do comércio internacional nas mãos do rei, suscetíveis de funcionarem de modo independente. Ao mesmo tempo havia se desenvolvido um sistema político onde a monarquia apoiava-se numa burocracia centralizadora, superposta à organização de linhagens. A nova noção de um Estado fundado em bases territoriais, no qual cada cidadão devia servir o rei e não apenas o chefe de sua linhagem coexistia com o sistema de linhagens e com a ideologia do parentesco. Somente no século XIX é que se desenvolveria uma economia escravista nas mãos do rei e de uma classe dominante.

Acreditamos que a motivação dos reis do Danxome dos séculos XVII e XVIII ao empreender as guerras de conquista que atearíam o fogo da guerrilha com os reis da terra, não era a sede de lucro no sentido em que nós a entendemos. Seu espírito estava dominado pelo "drama de superar os irmãos", pelo desejo de conseguir, através do tráfico de escravos, as armas que os tornariam fortes e temidos, os bens de prestígio que lhes permitiriam exibir a sua grandeza, ofuscar os seus parentes de Allada e de Ouidah, distribuir riquezas ao povo demonstrando a sua generosidade, fartar os seus antepassados de sangue, provando-lhes a sua devoção, e garantindo a sua proteção.

Os reis do Danxome nos aparecem como homens conscientes de sua natureza excepcional adquirida não pelo nascimento, mas pelo ritual religioso e a consagração dos antepassados. Viam-se provavelmente a si próprios, não como indivíduos, mas como representantes de uma linhagem e encarnação de um antepassado. Estavam penetrados do sentimento do dever e da responsabilidade de preservar e transmitir o patrimônio e o poder de que tinham a guarda. Para eles, o país confundia-se com a dinastia; o Danxome era o patrimônio de sua família, e agiam em função dos interesses da dinastia e não de motivações egocêntricas. O rei simbolizava a unidade e a perenidade do Danxome. Juiz supremo, único legislador, chefe supremo do exército, o rei só agia sabendo suas decisões aprovadas pelos antepassados, ou inspiradas por eles.

Guardiões da glória dos antepassados, os reis do Danxome eram obrigados a mostrar-se inflexíveis; não podiam admitir que a dignidade de rei - temporariamente investida neles - fosse ofendida, sua vontade desobedecida. Reuniam em si atributos tão contraditórios como humildade e prepotência.

---

(82) Dalzel, Archibald, op. cit. XII, XIII

(83) Coquery-Vidrovitch: op. cit. p. 715

(84) Snelgrave, op. cit. p. 10

Os reis do Danxome demostraram desde o início um medo, aliás justificado, das divindades da terra e de Sakpata, e extrema desconfiança em relação a seus sacerdotes. Segundo Duncan (85) temiam muito a varíola e teria sido por esta razão que Agaja adotou Sakpata. Nunca aceitaram casar com uma mulher consagrada a Sakpata e nunca atribuíram qualquer cargo a um adepto deste vodun. Mandaram tirar todos os altares de Sakpata da cidade de Abomey e instalá-los fora dos muros. Não permitiam a realização de festividades acompanhadas de toques de tambor em homenagem a Sakpata (reuniões que poderiam ter degenerado em rebeliões?). "Tinham consciência do perigo que podiam representar para a monarquia as poderosas congregações de sacerdotes de Sakpata, que viviam em estreito contato com o povo; temiam que algum sacerdote tomasse o poder em nome do popular "Rei da Terra" (86).

Vimos que, em nossa opinião, o "Rei da Terra" era antigamente elemento de um sistema religioso que chamamos de "pre-Odùduwà" no caso dos Yorùbá, mas que no caso do planalto de Abomey parece ter subsistido até a chegada de Do Aklin, no século XVII, e até mais tarde. Tratava-se, pois, mais exatamente, de um sistema pre-Danxome.

No planalto esta figura era representada provavelmente por Aouessa ou talvez por Gede, mas ela era difundida em toda região do Golfo do Benin antes da chegada dos Aja de Tado. Em Allada o panteão dos vodun autóctones era presidido por Teido, principal divindade dos chefes da terra, os Davienu. Teido era um antepassado divinizado cujo túmulo ficava num bosque a pouca distância a oeste da cidade. Entre os membros deste panteão encontravam-se alguns antepassados míticos de Teido: Sogan, Gangbo, Ganza, Zekpon, Dovizuhi; além destas personagens ainda havia a mulher de Teido: Wan, seus filhos, e a divindade da floresta Aziza (87). Outro vodun não incluído no panteão de Teido era Ava. Nada sabemos sobre as atribuições e funções destas entidades: apenas que eram antepassados divinizados, considerados "reis da terra". Na região do Ouémé, havia Golou, Gbossikpon, entre outros, que eram os tohwíyó de clãs da terra como os Golonuvi Tofonu (povo de Tofo, filhos de Golou), os Gbossikpovi Dokonu (os filhos de Gbossikpon que vivem perto do buraco), também chamamos Ananovi Dokonu (filhos dos deuses da terra); ainda havia Atisu, tohwíyó dos Ayinovi Dokwenu (donos da terra, que vivem perto de um buraco) (88). Lembramos ainda Avessan, dono da terra em Okoro (Porto Novo). Havia muitos outros ainda, cuja enumeração seria fastidiosa.

---

(85) Duncan, John:" Travels in West Africa" (1845-1847), Londres, 1847, p.251

(86) Maupoil, op. cit. p.64

(87) Lombard, op. cit. p. 57

(88) Herskovits, I, pp. 165/190

Mas também eram cultuadas em Allada as divindades dos Aja e em primeiro lugar o antepassado Ajahouto e as entidades incluídas em seu panteão. Encontramos neste segundo conjunto de vodun, Sakpata Yenu e o Sakpata de Ajahouto. Os Aja teriam então trazido Sakpata de Tado? E o próprio Ajahouto teria sido um adepto de Sakpata?

Sakpata propriamente dito foi precedido por outros "reis da terra" antepassados divinizados dos grupos proto-yorùbá que povoaram a região na fase pre-Odùduwà. Os Aja procedentes de Ọyọ́ levaram em suas migrações - a concepção do Sakpata que teria sido o tohwíyó de um clã de origem nupe. Multiplicou-se a medida em que a população se dispersava e se fixava em grupos isolados uns dos outros. Numa segunda fase passaram a predominar as tendências para a síntese e para o sincretismo, e a maioria dessas entidades foram incorporados ao panteão da Terra e representadas pela figura coletiva de Sakpata. Sakpata transcendeu os limites de sua origem clânica, transformando-se num vodun interétnico. Supomos que atuaram em favor da tendência sintética certos fatores como os contatos entre populações, no séc. XVI, as migrações provocadas pelas conquistas dos Agassouvi, a incorporação dessas populações no seio de uma mesma entidade política: o reino do Danxome, e os interesses comuns que tendiam a unir os povos subjugados. Mas houve também a política religiosa adotada pelos reis do Danxome que pretendiam reunir num mesmo sistema todos os vodun dos povos incorporados e subordiná-los aos vodun reais.

No contexto do processo de reorganização do sistema religioso instaurado no Danxome pela monarquia de Abomey, esta entidade, que chamaremos de Sakpata, passou por uma série de transformações. O sistema ao qual ela foi integrada, aliás, apresenta variações que correspondem de um lado a diferenças locais, e de outro resultam do fato que os grupos de culto e conventos dedicados aos grandes vodun públicos gozavam de uma grande autonomia em matéria de teologia. Os sacerdotes de cada vodun elaboravam sua próprias versões dos mitos. Mas, apesar das variações, a incorporação deste material heterogêneo seguiu um modelo e princípios comuns. Tomaremos de Herskovits a versão dos sacerdotes do panteão da Terra (89).

No topo da hierarquia encontramos Màwú-Líssa, divindade suprema, andrógina, que corresponde ao "Panteão do Céu". Esta divindade engendrou, na ordem:

1. um par de gêmeos: Dada Zodji e Nyowe Ananu (panteão da Terra)

2. um andrógino: So (panteão do Céu)

3. um par de gêmeos de sexos opostos: Agbe e Na Ete (panteão da Água)

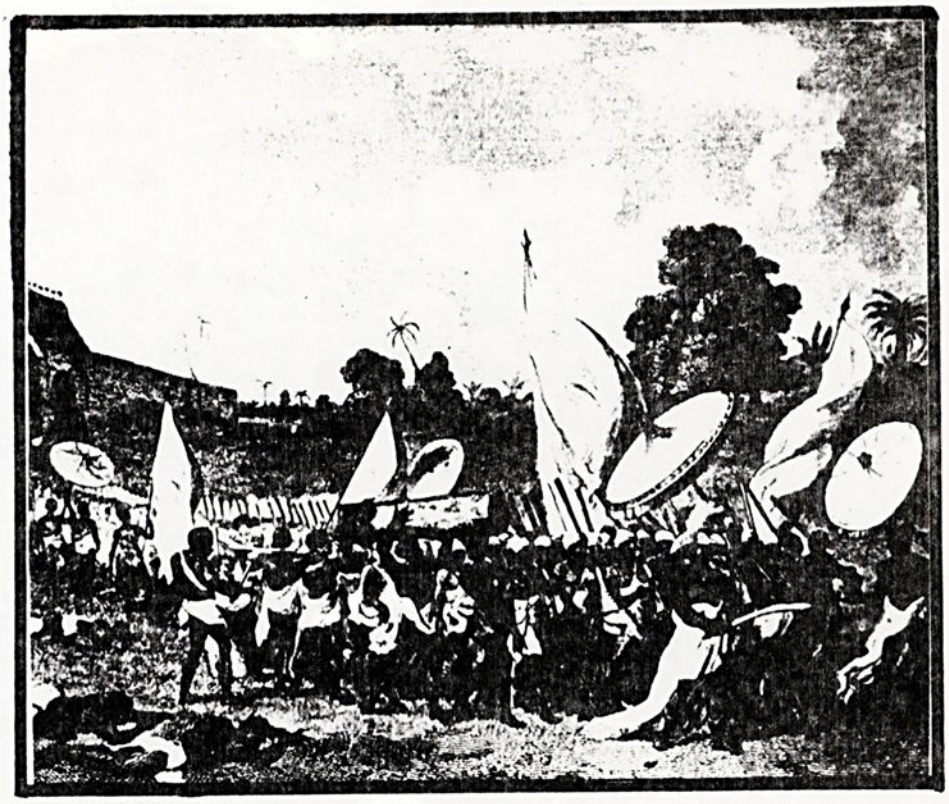
---

(89) Herskovits, op. cit. pp. 129/149, II

CARTE N° 34 : *Palais des anciens rois d'Abomey levés par le Professeur Gabus et ses élèves*

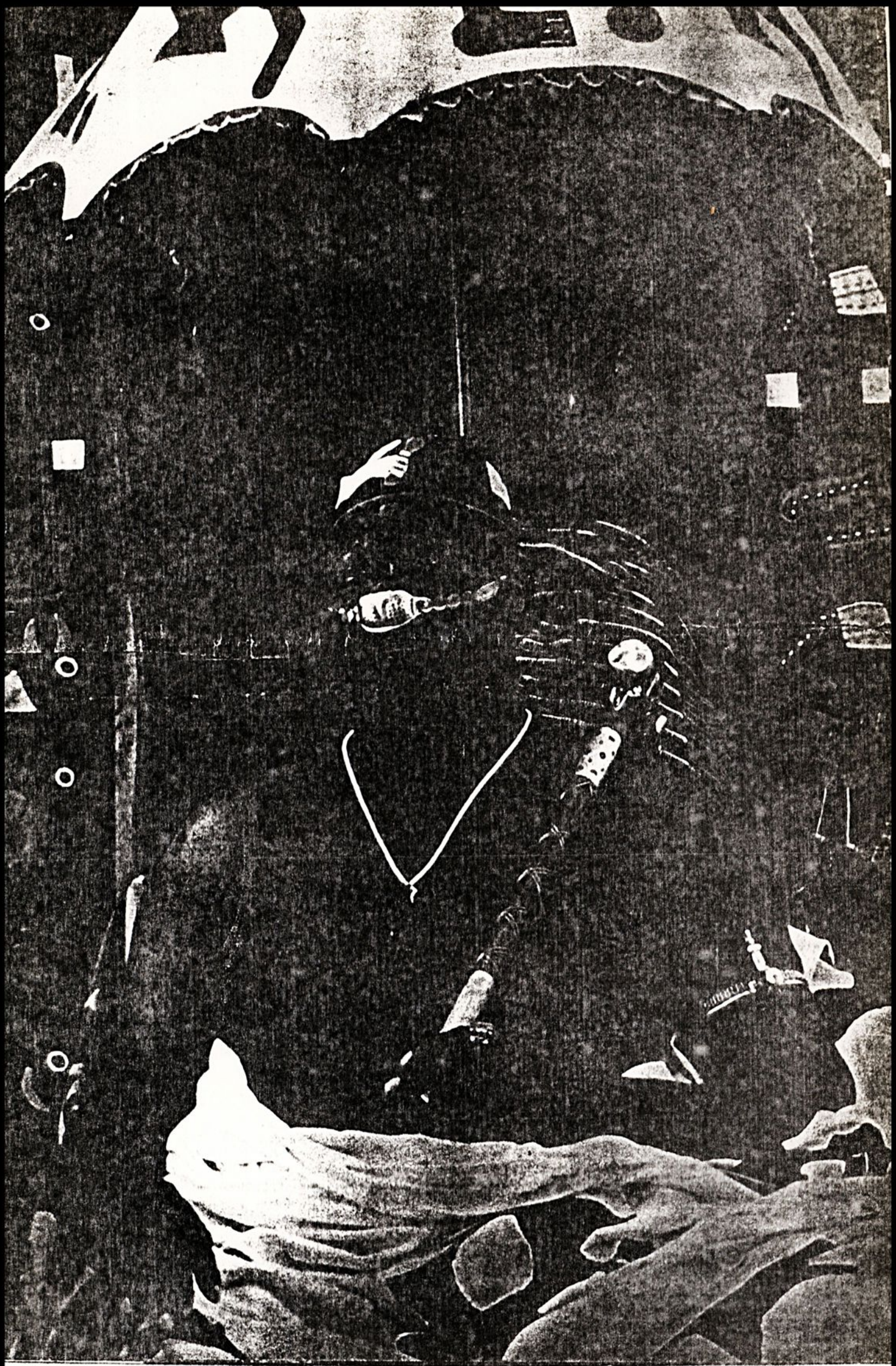
Ech. 1/2 000 Env.

15. Planta do palácio dos reis do Danxome
(in Mondjannagni)



18. O rei do Danxome conduzindo o desfile das amazonas (in Mercier)

19. Á direita do palanque, homens brigam por um presente atirado pelo rei (in Mercier)



20. Togni-Ahossou, rei do Danxome nos anos 1970 (Manchete)

3. SAKPATA

4. Age, o caçador

5. Gu, o deus do ferro

6. a atmosfera

7. Legbá

Sakpata aparece agora, neste sistema, como o nome genérico de todo um grupo de divindades locais organizadas numa família segundo o modelo genealógico, e que constituem o "panteão da Terra". Os pais são Dada Zodji e Nyowe Ananu. O filho mais velho é o chefe da família, mas os pais mantém a supervisão e tem a responsabilidade de todas as doenças: Dada Zodji é quem manda a varíola. A família comporta as seguintes entidades:

1. o filho mais velho é Dada Langa

2. o segundo, Dada Tokpo, controla a água na terra

3. Da Sindji tem a guarda da água potável

4. Aglosunto é o mensageiro do precedente e leva as doenças

5. Gbosuzoyo vigia os campos

6. Adowa traz a fome quando alguma transgressão deixou de ser punida

7. Hwewe controla a luz do sol que ele distribui às plantações

8. Nudjenume protege contra conspirações

9. Suvinenge, associado ao abutre, diz se os sacrifícios podem ser aceitos pelos deuses

10. Agbogbodji guia os homens sobre os rios; faz as embarcações virarem quando os homens são culpados. É tido como responsável pela elefantíase.

11. Magba protege as mulheres e dá filhos

12. Sonu castiga o incesto tornando os homens impotentes

13. Alogbwe tem muitas mãos. É ambíguo, pois também é considerado como um tohossu

Todas estas entidades vivem na terra e devem prestar contas aos gêmeos, seus pais. Dois dias da semana (Mioxi e Zõgodu) - que tem quatro - são consagrados aos deuses da Terra. No primeiro deles não é permitido trabalhar a terra, e por este motivo é dia de feira.

Constatamos que a antiga concepção do "Rei da Terra" sofreu algumas alterações:

1. a multiplicidade de deuses locais da Terra foi organizada numa família segundo o modelo genealógico, reproduzindo o princípio da organização social;

2. de acordo com o princípio do dualismo, Sakpata aparece na forma de um par de gêmeos de sexos opostos, figura que representa no pensamento aja, a totalidade, a perfeição, a divindade;

3. o número de membros desta família é 14, somando-se os treze filhos e a entidade genitora Dada Zodji/Nyowe Ananu, número que simboliza realeza, antepassados e perfeição (duplicação de 7)

4. os diversos membros desta família especializaram-se em algumas funções, assim como ocorre no mundo dos homens;

5. o filho mais velho é considerado chefe da família, como também ocorria nas famílias humanas;

6. mas ao panteão da Terra foi atribuído o status de filho mais velho do Criador. Isto significa que os deuses da Terra eram considerados mais importantes que os membros dos outros panteões, apesar de os reis do Danxome terem atribuído aos sakpatanon o lugar mais baixo na hierarquia dos sacerdotes.

Parece, portanto, que os sacerdotes de Sakpata, organizaram o conjunto das divindades da Terra e o integraram num sistema mais amplo segundo diretivas que lhes foram provavelmente impostas pelos sacerdotes do palácio. Mas atribuíram a seus vodun todos os traços que significam precedência, perfeição, realeza. Ou, em outros termos, a reinterpretação escapou em boa parte ao controle do palácio de Abomey.

Observamos que Dada Zodji, o primeiro antepassado humano e Rei da Terra, aparece como irmão gêmeo da terra mãe (Nyowe-Ananu), o que revela uma tendência para confundir as duas entidades. Não sabemos a partir de quando esta fusão se completou, mas no século XIX Sakpata já era freqüentemente interpretado como a terra: Sakpata é ayi. Nyohwe Ananu, às vezes chamada Na Ananu, que parece ter sido um tipo de Nanã (seria a Na dos Aná, portanto yorùbá?), era dita "muito velha", "inativa"(90). Isto parece indicar que ela estava, como Nanã, sendo esquecida e substituída por Màwú. Mas a própria Màwú também passou por uma série de metamorfoses: de deusa da Terra, passou para uma concepção equivalente ao deus dos cristãos. Sakpata acabou reunindo em si os dois aspectos outrora bem distintos. Diríamos, inclusive que na versão oficial sua relação com os direitos sobre a terra desapareceu.

---

(90) Herskovits, op. cit. II, p.143

Por outro lado, a concepção de Sakpata conservada pelos Ouemenou preserva entre seus atributos a associação com o território ancestral e com os antepassados, mas reúne a idéia do antepassado dos grupos de parentesco (tohwíyó) e a do fundador da unidade local, da aldeia. No tempo de Herskovits, os informantes já não sabiam distinguir claramente Sakpata e Aizã; esta confusão deve ser relativamente antiga, e talvez se explique pelo fato de, muitas vezes, o antepassado dos grupos de descendência ser ao mesmo tempo o fundador da unidade local, e da aldeia coincidir com a linhagem . Mas não é sempre o caso: em Porto Novo, que se desenvolveu no século XVIII, e onde instalaram-se linhagens de diversas procedências, o fundador do grupo de descendência não se confunde em absoluto com o fundador do bairro, que não é divinizado (91).

Sakpata sofreu ainda outro tipo de reinterpretação que fez dele o deus da varíola, ou simplesmente a "Varíola", como era chamado pelos europeus no século XIX (92). Era a horrível divindade que sai a caçar na estação seca acompanhada de um bando de espíritos maldosos, matando, deformando, aleijando inocentes. Acabou sendo identificado, pura e simplesmente com a doença. Le Hérissé teria sido o primeiro a mencionar que Sakpata era antes o deus da terra (93).

Mas é preciso lembrar que os informantes dos autores dessa época eram escolhidos entre funcionários ou sacerdotes ligados à monarquia, príncipes e membros da família real. Portanto esta imagem reflete o ponto de vista oficial, o do palácio, o dos reis. O significado de Sakpata, para as populações rurais, para o mundo das linhagens autóctones, devia ser bem diferente.

Pesquisas realizadas por Saulnier na região do Ouémé no período de 1969 a 1973 confirmam esta hipótese. O autor revela-nos a imagem de um vodun muito difundido e popular. Até 1930, 90% das mulheres da região eram iniciadas no culto de algum vodun, sendo metade no culto de Dan e um terço no de Sakpata. Na década de 70 Sakpata ainda era o mais amado de todos os vodun; seu culto atraía a população pela beleza das danças, a riqueza das roupas, a sabedoria dos cantos. Não aparece de modo algum como a figura sinistra do deus da varíola que os primeiros investigadores europeus retrataram. Sakpata, segundo Saulnier, é a divinização da comunidade em todas as suas dimensões: como território ancestral, como país natal, como terra que alimenta os homens, associada a forças da natureza de que depende o trabalho da agricultura: o sol, a chuva; como a comunidade dos antepassados locais; a comunidade dos antepassados das linhagens e dos

(91) Pineau - Jamous: "Porto Novo" royauté, localité et parenté" Cahiers d'Etudes Africaines n° 104, 1986 pp. 547/576

(92) Herskovits, op. cit. II p. 143

(93) idem, id.

clãs; a comunidade dos vivos (94). Esta representação atual de Sakpata, conserva a sua imagem benéfica, preservada por uma das populações que mais resistiram à dominação dos reis do Danxome, resguardada no meio rural, longe da influência das reinterpretações do sistema religioso que ocorriam em Abomey.

Diremos que Sakpata simboliza a identidade das comunidades e dos grupos de descendência, que chamaremos de identidade étnica. No final do século XVII e no início do século XVIII, numa sociedade onde cada clã fazia suas próprias leis e pensava a si próprio como uma unidade fechada, onde a mesma substância espiritual voltava geração após geração, a identidade étnica só podia confundir-se com a identidade do clã. Só mais tarde, talvez a partir da segunda metade do século XVIII é que deve ter se formado outro tipo de identidade: a de cidadão do Danxome, de súdito do rei. Mas esta nova modalidade de identidade, desta vez individual, não aboliu a primeira. A identidade étnica é definida essencialmente por dois critérios: o primeiro deles é a ascendência, a origem do grupo de parentesco que é referida a um antepassado mítico que se transformou em divindade. A origem, a filiação é indicada pela sílaba vi (filho de). Os Agassouvi são os descendentes de Agassou, os Gedevi são os descendentes de Gede, etc. O segundo critério é a procedência, indicada pela sílaba nou: Os Tofonou são o povo de Tofo, os Alladahonou são o povo que veio de Allada, etc. O nome dos clãs inclui as duas coisas: o clã Atoluvi Gbadjanu é o dos descendentes de Atolu, que vieram da montanha: o clã Akosuvi Madjanu é o dos descendentes de Akosu, que vieram do lugar onde não chove (95). Às vezes acrescenta-se alguma qualidade que distingue um clã como "gente orgulhosa" , "gente pobre", "aqueles que fazem rir", etc. A identidade dos grupos de descendência é assim construída a partir da seleção de um certo número de características com as quais elabora-se um sistema de traços diacríticos. Sakpata associa justamente a ancestralidade e o território, os dois critérios que definem a identidade dos grupos de descendência. Por outro lado a noção de "rei da terra" está associado à idéia segundo a qual o uso do território é reservado aos descendentes do primeiro ocupante em virtude de um contrato com as potências do lugar. Esta noção, portanto, regula o acesso à terra, garante os direitos dos clãs. Sakpata assume assim uma dimensão por assim dizer jurídica.

Constatamos que Sakpata representa os valores fundamentais da sociedade de linhagens e os interesses dos primeiros donos do país; ele representa simbolicamente os fundamentos de sua sociedade. É compreensível que Sakpata tenha sido e ainda seja o vodun mais prestigioso, mais cultuado, pensado como o verdadeiro e único Rei da terra, Senhor das Pérolas, deus da abundância, magnífico, poderoso e protetor.

---

(94) Saulnier, Pierre: " Le vaudou Sakpata" . Porto Novo, 1974. O autor, pesquisando os nomes atribuídos aos iniciados de Sakpata, não encontrou nenhuma referência à varíola. ora sabemos que o " nome de santo " faz referência a alguma qualidade do vodun, ou a determinada relação do vodun com o iniciado, como por exemplo a cura de uma doença.

(95) Herskovits, op. cit. I, p. 171

Sakpata aparece como uma divindade particularmente ambivalente: benéfica e maléfica, ele traz a doença e a cura, ele dá a vida e mata. Esta ambivalência, aliás, é própria de todos os vodun em geral e advem-lhes do fato de serem feixes de relações, instrumentos para pensar, mediadores, diria Levi - Strauss (96). E, à necessidade de compreender, Augé acrescenta a de agir: "Todos os traços que permitem definir os deuses africanos...como a expressão de um pensamento sobre o mundo, aparecem, pois, como meios de agir sobre o mundo, de interpretar o evento, de controlar a história. Se os deuses se definem ao mesmo tempo pela complementaridade de suas oposições, a ambigüidade de suas qualidades e a plasticidade de sua identidade...é sem dúvida porque exprimem a tarefa desmedida que a humanidade como um todo e cada indivíduo humano por sua conta assumiram: compreender para agir" (97).

Neste sentido constatamos que a ambivalência de Sakpata também decorre da maneira como foi pensado, interpretado por dois grupos antagônicos: os antigos reis da terra, e os reis do Danxome. Sakpata foi um instrumento para pensar esta oposição, para pensar a sociedade dividida.

No início do século XVIII os povos recém dominados, Gedevi, Houeda, Aizã, etc. conservavam certamente um apego muito grande em relação a seus chefes tradicionais e um forte ressentimento em relação aos Agassouvi. Sakpata deve ter se tornado facilmente o símbolo da resistência e da oposição de todos os descontentes (98).

O culto dos deuses da terra estava presente em todas as aldeias, nas residências das linhagens. Em muitas famílias era costume um certo número de mulheres serem consagradas ao serviço de Sakpata e muitas linhagens contavam entre seus membros sacerdotes deste vodun. Os sakpatanon portanto, eram parentes dos chefes de linhagens, dos chefes de aldeia; às vezes eram eles mesmos chefes de linhagem; faziam parte dos Conselhos de anciões das aldeias. Além de sua posição de sacerdotes, faziam parte da categoria dos homens de idade, venerados e poderosos. Identificavam-se com os chefes da terra e constituíam certamente dentro da sociedade danxomeana uma força considerável.

As armas de Sakpata eram terríveis: a seca, a fome, o tremor de terra, a doença de modo geral, e sobretudo as doenças eruptivas, contagiosas que lhe eram atribuídas em função de uma associação com os grãos dos cereais: Sakpata faz brotar na pele daqueles que o ofendem os grãos que normalmente ele faz brotar da terra:

o milho é a erisipela
o sorgo é sarampo

(96) Levi - Strauss, Claude: " La strucuture des mythes ', in "Anthropologie Structurale", Paris, Plon. 1958.

(97) Augé, Marc: " Génie du paganisme", Paris, Gallimard, 1982, p. 132

(98) Fuglestad, Finn: op. cit.

o milho miúdo é escorbuto
o feijão é a varíola

Por este motivo os adeptos de Sakpata são proibidos de consumir estes quatro produtos misturados. Sakpata e as divindades do seu grupo também espalham a lepra, a tuberculose, a disenteria, febres, inchaços, feridas que não saram.

A varíola é apenas a pior destas armas. Quando ela começou a se propagar no planalto de Abomey, em meados de século XVII, a população autóctone viu nela um sinal da fúria do vodun, desencadeada pelos ultrajes a que tinha sido submetido. Verger (99) recolheu numa festa de Sakpata aclamações e cantos que ainda dizem:

Aclamações: Jehosu pilisome (Rei da Pérolas)
Pilisome
Jehosu we ze kon, bo ku se (Rei das Pérolas, a morte foge ao amanhecer)
Wen likan likan adome lobe (o corpo daquele que insultou o vodun apodrecerá em vida)

Cantos sentenciosos (nukoromehan):

Azon niyaniyan (Doença terrível)
We nu mi e niyan mi lo non gbele (Se eu for expulso, o país será destruído)
E lo gon ma niyan mi lo lo non (Até se eu não for expulso, o pais será destruído)
Do lo non la Azon niyaniyam (Doença terrível sobre a cabeça daqueles que são responsáveis pelo país)

Não se poderia exprimir mais claramente a hostilidade dos sacerdotes de Sakpata em relação à monarquia! Estes cantos denunciam os "responsáveis pelo país", isto é o rei, que tem a guarda do seu povo, como sendo o culpado pela epidemia.

A doença individual, se ela não é o resultado da magia ou da feitiçaria é geralmente interpretada como o castigo de uma transgressão; ela é um aviso para que todos se lembrem de observar os tabus instituídos, cumprem suas obrigações perante antepassados e vodun, obedeçam aos mais velhos. A sociedade deste modo usa a doença para promover a sua própria reprodução. Mas a epidemia perde esta função e adquire um significado subversivo: ela provoca a desorganização da sociedade, o relaxamento dos costumes, provoca ressentimentos, suspeitas, acusações que dissolvem a coesão social, ela significa a própria perspectiva da extinção coletiva. Ou seja, ela põe em questão a legitimidade do governo. O rei, como vimos, é visto como um chefe de linhagem, um pai que governa em nome de seus antepassados e que tem por função garantir a paz, a ordem, a sobrevivência, a prosperidade de sua

(99) Verger, Pierre: " Notes sur le culte des orisha..." p. 256/258

gente; ele tem o dever de transmitir a seus descendentes o patrimônio que recebeu dos antepassados. A epidemia é o sinal da falência da monarquia e põe em questão a sua legitimidade. Lombard cita o caso de um rei, em Allada, que foi deposto porque houve durante seu reinado muitas secas, fomes e doenças. Trata-se do rei Deka entronizado em 1780 (100).

Como assinalamos há pouco, os autores que escreveram sobre o Danxome transmitiram quase sempre a tradição oficial elaborada no palácio de Abomey.

Mas há indícios de que esta tradição oficial foi elaborada para contrapor-se a outro ponto de vista que pretendia suplantar: o dos adversários da família real de Abomey. A versão dos inimigos, dos vencidos, às vezes está mais próxima da verdade que a do vencedor que pretende se justificar.

Parecem existir dúvidas, com efeito, quanto à origem real da dinastia de Abomey. Em Porto Novo esta origem é considerada mentirosa; em 1890 Foá escreveu a respeito de Do Aklin, baseando-se nas tradições locais: "aventureiro segundo alguns, príncipe de Allada segundo outros, pseudo príncipe vindo Deus sabe de onde..." (101). Em Allada, Do Aklin é desconhecido (102). Segundo Law, o primeiro depoimento que menciona a pretensão dos reis do Danxome serem descendentes da dinastia de Allada é o do Pe. Ferreira Pires, que data de 1797 (103). Não há referências a esta origem nas fontes mais antigas (104). A dinastia de Porto Novo que segundo Akinjogbin seria a antiga dinastia de Allada expulsa por Agaja que teria se transferido para o novo reino fundado por Tè Agbànlìn, diz que possui as relíquias do antepassado de Tado, o rei Aholuho.

Surgem dúvidas, inclusive, quanto à origem de Agassou. Em Allada, o antepassado divinizado da dinastia é Ajahouto, um monstro de quem não se deve pronunciar o nome, que se torna invisível quando quer, se desloca para lugares distantes num piscar de olhos e possui armas mágicas; Agassou poderia muito bem não ser o pai de Ajahouto. A primeira referência a Agassou em Abomey data de 1890; encontra-se em Burton que por sinal não o relaciona a Tado; seria uma divindade local dos Gedevi que os reis do Danxome teriam adotado (105). Esta origem real seria uma ficção recente?

---

(100) Lombard, J. op. cit., p.53

(101) in Law, Robin: " Ideologies of royal power: the dissolution and reconstruction of political authority on the Slave Coast", 1680-1750 ". África, 57, 3, 1987 p.341

(102) Lombard, Jacques: op. cit. p.47

(103) R.P. Vicente Ferreira Pires: " Viagem de África em o reino de Danxome ", Rio, Cia. Edit. Nacional, 1957

(104) Law: op. cit. p. 329

(105) Burton, R.: " A mission to Gelele, king of Dahomey " 1864, II, p. 146. Reed. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966

Por outro lado, em Abomey, o sacerdote de Agassou, o Agassounon, goza de direitos de precedência sobre o próprio rei. É a única pessoa em presença da qual o rei do Danxome deve prosternar-se. Lembramos ainda que Dakodonou usurpou o trono do seu irmão mais velho Gan Yehessou, que ficou com o título de Agassounon. Gan Yehessou não teria sido em realidade o verdadeiro rei de Abomey, e o Agassounon não poderia ser o descendente da dinastia afastada do poder por Dakodonou? (106)

Possivelmente, ainda no século XIX muita gente continuava considerando os reis do Danxome como usurpadores e descendentes de aventureiros, já que eles sentiram a necessidade de forjar uma origem que lhes dava uma auréola de antigüidade, logo de legitimidade.

A fama e a influência de Sakpata ofuscavam e incomodavam muito os reis do Danxome. Era visto por eles como um rival. O comportamento dos reis do Danxome foi muito ambíguo em relação a Sakpata. Temiam a ascendência que seus sacerdotes tinham sobre o povo e tinham pavor da varíola; oscilavam entre o desejo de controlar o culto de Sakpata ou até de se livrar dele, e a incapacidade de enfrentar as epidemias sem o apoio dos sakpatanon. Durante o reinado de Agonglo as epidemias de varíola foram muito violentas, e os sacerdotes de Sakpata ganharam considerável importância, tanto que o rei seguinte, Adandozan mandou expulsá-los e levá-los acorrentados até Adame, dizendo que no Danxome não podia haver dois reis. Mas Gezo, diante da gravidade das epidemias que se sucediam, mandou trazer Sakpata de volta após ter consultado Fá. Segundo Le Hérissé, o culto público de Sakpata foi proibido sob os reinados de Gezo (1818-1858) e de Glele (1858-1889) (107).

---

(106) Dunglas, E.: " Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey ". Etudes Dahoméennes, I, p.90

(107) Le Hérissé, " L' ancien royaume du Dahomey ", Paris, 1911

A GUERRA

No capítulo precedente apresentamos os dois protagonistas de nossa história: o rei do Danxome e Sakpata, procurando descrever, numa perspectiva sincrônica, a concepção da monarquia que eles encarnavam.

Para os povos aja dos séculos XVII e XVIII, rei era o descendente, ou mais precisamente o representante da linhagem mais antiga entre aquelas que se consideravam descendentes do primeiro ocupante de um determinado lugar, concepção que associa, portanto, laços de parentesco e território.

Sakpata representava os chefes da terra, descendentes dos antigos reis mortos por Dakodonou ou Hwegbaja, chefes dos Ouemenou, dos Gedevi, dos Mahi, que contavam com o apoio compacto de seus grupos de parentesco, as populações hostis de Zagnanado, Cové, Agoni-Ouegbo, os Za, os Djetovi, etc. Juntaram-se a estes descontentes os antigos chefes de terra de Allada, os Davienou os de Ouidah assim como os príncipes das dinastias de Allada e Ouidah expulsas por Agaja. Com a progressiva expansão da monarquia de Abomey estes chefes e reis perderam seu status real e foram substituídos por funcionários ou governadores designados pelo rei do Danxome; com as constantes guerras, pilhagens e epidemias que passaram a assolar o país, empobreceram. Com o monopólio real do tráfico de escravos, viram-se privados de um meio de enriquecimento que poderia ter-lhes restituído força política. Conservaram sua influência e sua autoridade junto às populações que os consideravam como seus únicos chefes legítimos.

Uniram-se aos sacerdotes de Sakpata que, de um lado conservavam suas responsabilidades nos cultos locais e sua influência no mundo rural, mas de outro viram-se privados pela monarquia de Abomey da possibilidade de exercer qualquer função política ou de receber qualquer cargo na burocracia do governo, além de serem submetidos a humilhante controle por parte do palácio. Sakpata, portanto, encarnou os interesses dos antigos donos do país e de diversas categorias de descontentes. Representou as forças conservadoras.

Os reis do Danxome tinham a mesma concepção da monarquia mas eram forasteiros que substituíram as dinastias já instaladas. Com eles os laços de parentesco e a ascendência, foram dissociados dos laços com o território. Tomaram as terras, mas não eram descendentes do primeiro ocupante: jamais puderam ser vistos como reis legítimos. Sua origem espúria os levou a tomar uma série de medidas que com o passar do tempo acabaram mudando o perfil da monarquia. Substituíram por exemplo, aos reis hereditários, funcionários que podiam ser destituídos; passaram a privilegiar o mérito pessoal como critério de promoção antes fundado em laços de parentesco. Os reis do Danxome representavam, pois, frente à antiga sociedade de linhagens, as forças de mudança.

Passaremos agora a expor o desenrolar do enfrentamento entre estas duas tendências, tentando reconstituir o encadeamento cronológico dos fatos: epidemias e principais eventos que a tradição ou a história dos europeus registraram, na esperança de apreender eventuais relações entre eles.

A luta dos reis do Danxome contra os reis da terra começou com a própria constituição do reino e arrastou-se por três séculos até a conquista do Danxome pela França em 1894.

Abordaremos quatro etapas desta luta:

1. a primeira começa com a fundação do reino do Danxome, no planalto de Abomey, e estende-se pelo período de 1610 a 1685, sob os reinados de Do Aklin, Dakodonou e Hwegbaja. Já há notícia,nesta etapa, de epidemias de varíola;

2. a segunda etapa corresponde aos reinados de Akaba e Agaja (1716-1740) (1). É uma fase de expansão territorial, mas também a monarquia passa por uma grave crise de autoridade, enquanto que o país é devastado pela varíola que leva milhares de vidas.

3. o reinado de Tegbessou (1740-1774) aparece como o da consolidação da monarquia; a varíola parece ter entrado numa fase de remissão ou de adormecimento.

4. mas no final do reinado seguinte, o de Kpengla (1774-1789) e sob o de Agonglo (1789-1797) a varíola ataca com violência redobrada, e o país chega à beira de uma revolução.

Na verdade esta luta não termina com o século XVIII: a varíola continuou dizimando o povo danxomeano até o início do século XX. Mas no século XIX o sistema sócio-econômico passou por modificações que fariam da análise deste período outro trabalho.

No período de 1610/1685, Do Aklin, Dakodonou e Hwegbaja foram se apoderando pela violência das terras ancestrais dos povos estabelecidos no planalto de Abomey.

Do Aklin, fugindo de Allada, viveu temporariamente com seu grupo em diversas aldeias e acabou morrendo em Tota por volta de 1620. Seu filho mais velho, Gan Yehessou retomou a migração e conduziu o grupo até Gbojetinsa, onde viviam os Gedevi. Obteve, não sem dificuldade, do chefe da terra, Kpahê, uma área onde instalou-se, mediante o pagamento de uma taxa simbólica de 201 búzios. Neste lugar o grupo construiu sua primeira aldeia, Houawe, do nome de uma árvore abundante no local. Foram anos de lutas incessantes contra os antigos habitantes, e de usurpações progressivas dos territórios dos Gedevi e dos Ouemenou.

---

(1) Vários autores, entre os quais Cornevin, baseando-se em Norris, dão a data de 1732 para a morte de Agaja. Akinjogbin pensa que Agaja morreu em 1740, assim como Verger, que cita como fontes uma carta do vice-rei ao rei de Portugal datada de 16.05.1741, e uma carta do Conselho Diretor do Forte Francês em Ouidah, à Cia. das Índias, de 18.02.1753. (Verger, Pierre: " Fluxo e refluxo do tráfico de escravos..." São Paulo, Corrupio, 1987)

Gan Yehessou tendo viajado para Allada para ser entronizado, seu irmão mais novo, Dako aproveitou sua ausência para usurpar o seu lugar e tornou-se chefe sob o nome de Dakodonou.

Um dos filhos de Dakodonou Aho, desembocou um dia, por ocasião de uma caçada, num país chamado Huntome, onde viviam, segundo tradições relatadas por R. Oke (2) diversos grupos étnicos organizados numa confederação.

1. Os primeiros habitantes estavam estabelecidos há tanto tempo no lugar que não se lembravam mais de suas origens e diziam que seus antepassados tinham emergido do solo lá mesmo;

2. Um grupo de Aja procedentes de Houe, estavam estabelecidos no Huntome desde tempos imemoriais; moravam em Alomankanme;

3. Um grupo de Yorùbá que tinham vindo das montanhas Doumè e Tchetchi, no norte, teriam chegado depois dos Aja. Tinham fundado um bairro chamado Egonni;

4. Um segundo grupo de Aja, mais recente, teria chegado aproximadamente no mesma época que os Yorùbá. Seriam originários do país Baja, no atual Togo, e tinham se instalado em Savakon;

5. O grupo mais recente e mais importante era constituído pelos descendentes do príncipe Gededjelou, que tinha abandonado a cidade de Klouto, no país Agoun depois de ter sido derrotado numa luta pela sucessão, e tinha se estabelecido em Egonni depois de haver dominado os Yorùbá.

Estes diversos grupos étnicos estavam organizados numa multiplicidade de reinos minúsculos e eram governados por uma assembléia de 21 chefes representando as várias etnias. Cada um deles governava durante um ano (3).

Aho pediu a seu pai a autorização para fundar um novo reino naquele lugar, e deixou Dakodonou em Houawe. Conseguiu se fazer eleger, e depois do prazo de um ano recusou-se a entregar o cargo. Tinha preparado seu golpe conquistando com festas e distribuições de presentes o apoio da população. Já havia matado Kpahê, que havia cedido terras a seu pai Dakodonou além de Zanhouanou, um comerciante que fornecia água à população.

(2) Oke, R.: "Les siècles obscurs du royaume aja du Danxome". In Medeiros Fr. de: "Peuples du Golfe du Bénin". Paris, Karthala, 1984, pp. 47/66

(3) 21 é um número simbólico, múltiplo de 7, o qual designa os antepassados, os fundadores da aldeia, o rei. Palau Marti, op. cit. p. 184

Aho sucedeu a Dakodonou em 1645 sob o nome de Hwegbaja, e continuou a roer os territórios de seus vizinhos Gedevi, massacrando chefes e sacerdotes, queimando aldeias, destruindo plantações. A tradição guardou os nomes dos chefes Lansou e Aholo entre suas vítimas. Um episódio famoso destas matanças é a morte de Dan, chefe Fon ao qual Hwegbaja havia pedido terras para instalar seus filhos gêmeos: Akaba e Hangbe Tassin. Seguindo a estratégia habitual da família, alegou que as terras cedidas eram insuficientes, matou Dan, e construiu a residência do seu filho sobre o túmulo. Ainda não satisfeito, Hwegbaja mandou assassinar de surpresa o chefe de alguns grupos Fon que permaneciam independentes (4).

Os Fon acabaram por se submeter assim como os chefes Yorùbá de Agouna e de Djakoukou. Obá Gede Zammou e seu povo, que viviam na encosta do planalto ao norte do pântano Ko (La Lama), apavorados pela crueldade dos Alladahonou, já haviam fugido para muito longe, em direção ao norte, ainda no tempo de Dakodonou, fundando Savalou, ao pé de uma montanha. O povo Mahi nunca se submeteu e passou a ser visto pelos reis do Danxome como uma reserva de escravos (5). Quando Hwegbaja morreu, em 1685, o Danxome já era um reino poderoso.

Mas durante este período, os Alladahonou tinham conseguido despertar o ódio e o pavor das populações do planalto; eram considerados como bandidos, ou rebeldes, em todo caso como usurpadores e chefes ilegítimos. Aos olhos das populações dominadas, não passavam de aventureiros aos quais não deviam obediência.

Em toda parte os Alladahonou procederam da mesma maneira: impondo sua presença pela violência e pelo número, usurpando a terra dos primeiros habitantes, assassinando os chefes e sacerdotes, destruindo os altares dos deuses locais, ao contrário das outras dinastias aja que tinham aprendido a conviver com os povos autóctones e a dividir o governo com os "chefes da terra".

Os povos dominados: Yorùbá, Gedevi, Oumenou cultuavam um deus da terra e dos antepassados, que conhecemos sob o nome de Sakpata. O culto desta entidade desenvolveu-se sobretudo no país Mahi, ao norte. O culto de Sakpata Agbosu, que tinha sido trazido por um grupo de nagô procedente da região de Badagry foi instalado em Savalou. Seus sacerdotes adquiriram rapidamente a fama de saber controlar e manipular a divindade que já aparece, em meados do século XVII, associada à varíola.

---

(4) Oke, R.: op. cit. pp. 47/66

(5) Hazoumé, Paul: "Le pacte de sang au Dahomey" Paris, Institut d'Ethnologie, 1956, p. 3

Parece, de fato, que a varíola já havia chegado ao planalto, segundo Dunglas, sob o reinado de Hwegbaja (6). Durante os anos de 1645/1660, ela acompanha ou segue as guerras contra os habitantes do planalto. Nos anos 1680/1685, uma seca prolongada é seguida por uma epidemia de varíola em todo Golfo do Benin. As guerras são incessantes, o Danxome é invadido pelo exército do Aláàfin de Ọ̀yọ́ e Abomey é completamente destruída. Parte da população foge e refugia-se nas margens do lago Ouemé; outros nas montanhas do norte junto aos Mahi. Hwegbaja combate os últimos redutos dos Fon e dos Yorùbá. São anos de calamidade.

As populações, dizimadas pela fome, a doença e a guerra, devem ter procurado encontrar a causa de tantas desgraças; devem ter consultado seus oráculos que só podem ter respondido que estas repetidas catástrofes se deviam à vingança dos deuses e antepassados, submetidos pelos invasores aos piores ultrajens. O que nos leva a formular esta hipótese é o fato de algumas décadas mais tarde, os sacerdotes de Sakpata, sob Agaja, terem liderado movimentos de revolta popular contra os Alladahonou.

Akaba sucede a Hwegbaja em 1685, e morre de varíola em plena campanha contra os Ouemenou. Como é que as populações dominadas não teriam visto nesta morte um golpe do "Rei da Terra", Sakpata?

A segunda etapa desta guerra corresponderia ao reinado de Agaja, no período de 1706-1740 (7). É uma fase de expansão territorial do Danxome, mas também uma fase extremamente crítica para a monarquia.

Logo no início do seu reinado Agaja empreendeu, segundo Cornevin (8) uma campanha contra os Ouemenou de Hondji e seu rei, Aslo Houessa, nas margens do lago Aheme, para vingar seus irmãos, os gêmeos Tokpa Daho e Dangban, mortos numa precedente campanha. Durante a expedição uma epidemia de varíola declarou-se e Agaja perdeu em pouco tempo metade dos seus homens. Ele mesmo foi atingido pela doença; entretanto conseguiu sobreviver sem sequelas, a não ser as inevitáveis marcas: era jovem e forte.

---

(6) Dunglas, E.: " Contribuition à l' histoire du Moyen - Dahomey " Porto Novo, Etudes Dahoméennes, XIX, 1957 - talvez a varíola tenha se manifestado já no início do século XVII. Uma tradição relatada por Toussaint Y. Tchitchi (in Medeiros p. 188) narra que Do Aklin, no caminho de Wawe, foi obrigado a abandonar um membro do grupo que havia contraído a doença. Este fato permitiria datar mais precisamente a saída de Do Aklin - que teria deixado Allada na época da epidemia de 1616. Mas existem outras versões que dizem tratar-se de uma mulher grávida.

(7) Akinjogbin pensa que Agaja deve ter se tornado rei em 1716, e não em 1708, baseando-se num possível erro de Norris que também data sua morte de 1732 no lugar de 1740, tendo-se por admitido que a duração do reinado foi de 24 anos. Law., Robin: " Ideologies of royal power ". África, 57, 3, 1987, p.339 Note 4.

(8) Cornevin,op. cit. p. 104.

Mas o desastre era muito grande e comprometia seu poderio militar. Agaja deve ter ficado muito assustado, ainda mais lembrando que seu predecessor, Akaba, acabava de morrer, também numa guerra contra os Ouemenou, de varíola! Seus espiões deviam informá-lo de que os Ouemenou diziam ser vingança de Sakpata, e que as populações, junto com os sacerdotes dos seus vodun, faziam trabalhos mágicos para lançar Sakpata contra o inimigo, último recurso de um povo esmagado pela violência.

Agaja tratou imediatamente de se proteger e mandou trazer de Savalou, Sakpata Agbosu, um dos mais poderosos vodun, cujos sacerdotes tinham criado a fama de saber controlar o deus e a epidemias por ele deflagradas. Outras formas locais de Sakpata eram conhecidas, mas Sakpata Agbosu era tido como mais poderoso que os outros. Talvez fosse porque acreditava-se que vinha do país Yorùbá e que os Yorùbá tinham aprendido a conviver de longa data com a varíola? Devemos ver a fama de Sakpata Agbosu um indício de que a varíola teria vindo também do país Yorùbá? De qualquer forma, Agaja instalou o vodun em Abomey, e seus sacerdotes tinham por obrigação fazer com que se tornasse favorável ao rei. Mas a aquisição de Sakpata não parece ter contribuído muito para proteger o Danxome, até pelo contrário.

Por volta de 1712 o Danxome sofreu a invasão da cavalaria Yorùbá (9). Diante da superioridade numérica do adversário, Agaja resolveu recuar até o rio Mono que ele atravessou, escondendo-se nas florestas onde o inimigo não poderia perseguí-lo. A população das aldeias de Zagnanado, Cové, Agoni-Oyegbo, na região de Agonli, haviam facilitado a passagem dos Yorùbá, manifestando a sua hostilidade em relação aos danxomeanos.

A varíola é mencionada em Ouidah nos anos de 1708, 1712, 1713, 1716, 1715/1720, 1721, 1723 (10). Ela arrasa o Golfo do Benin, matando milhares de pessoas.

Em 1724, Agaja que tinha visto no ano anterior, no decorrer de cerimônias religiosas às quais tinha sido convidado os tesouros acumulados pelo rei de Allada e pelo rei de Ouidah através do comércio com os brancos, aproveita a luta pela sucessão em Allada e toma a cidade. A batalha não durou mais que três dias mas foi extremamente violenta; houve um massacre pavoroso; os danxomeanos fizeram 4.000 mortos e uns 8.000 cativos; o sangue corria pelas ruas como a água num dia de chuva (11). O rei foi morto e o resto da população expulsa. A invasão de Allada, reino irmão, sede da dinastia

---

(9) Agaja portanto, ainda era regente, e não rei em 1712.

(10) Stewart, L.: "The edge of utility: slaves and smallpox in the early eighteenth century." Medical History, 29, 1985 pp. 54/70. Alden D. & Miller, J.C.: "Out of Africa: the slave trade and the transmission of smallpox to Brasil, 1560-1831". J. of Interdisc. History, XVIII, 2, 1987.

(11) Bullfinch Lambe - Carta de 27.11.1724, reproduzida em Smith "New voyage to Guinea" 1744 - reeditado, Londres, Frank Cass 1967 pp. 185/189.

primogênita, representava uma transgressão da ordem tradicional que provocou horror e reprovação entre os contemporâneos. O Danxome sendo vassalo de Allada, Agaja era visto como um rebelde, um simples chefe , e não como um rei. Popo Pequeno e Akwanu, em particular, recusavam-se a reconhecer Agaja como um rei (12). Mas Agaja, na sua ambição de superar os irmãos, acabava de conquistar o seu acesso ao Atlântico e podia doravante comerciar diretamente com os europeus.

Allada, porém, estava ligada a Ọ̀yọ́ e a ousadia de Agaja provocou a intervenção do Aláàfin. A cavalaria Yorùbá chegou em 1726. Agaja não tinha condições de resistir; sofreu uma cruel derrota (13) e teve que submeter-se. Os europeus julgaram que ele estava liquidado.

Enquanto isto, o jovem rei de Ouidah, Houffon, vivia a provocar Agaja com suas fanfarronadas, desafiando o perigo: deixou vender cidadãos danxomeanos, retirou, na passagem por Ouidah os cães de um carregamento de fuzis destinados a Agaja, fazia insinuações insultantes quanto à coragem e à força militar de Agaja. No dia 27 de fevereiro de 1727 Agaja tomou de surpresa a capital Savi. O exército danxomeano entregou-se às violências habituais, destruindo tudo, inclusive as feitorias dos europeus com exceção do forte francês; mataram 5.000 pessoas, fizeram uns 10 ou 11.000 cativos (14). Destruíram o templo do principal vodun dos Houeda: Dangbe, massacraram a serpente sagrada, cozinharam e comeram-na. Dizem que a serpente Dangbe, furiosa com o sacrilégio cometido em Ouidah, foi embora de Allada e instalou-se em Kpetou (15).

Sabendo que os Yorùbá viriam novamente na estação seca, Agaja preparou-se, destruindo todas as colheitas. O exército yoruba chegou em fevereiro de 1728, mas foi obrigado a ir embora rapidamente no início das chuvas, por falta de alimentos. Diante disto, Ọ̀yọ́ tratou de preparar a campanha do ano seguinte estabelecendo um tratado com os Mahi que se comprometiam a fornecer mantimentos a suas tropas. Agaja, do seu lado, tinha novamente queimado todas as colheitas e evacuado a população civil para locais inacessíveis à cavalaria. O exército yorùbá apareceu somente em março de 1729, mas desta vez permaneceu muito tempo, bem depois de ter iniciado a estação das chuvas. Muitos danxomeanos morreram de fome naquele ano. A varíola também voltou, abatendo-se sobre a população desnutrida e debilitada.

---

(12) O Diretor de Forte Português em Ouidá, Francisco Pereira Mendes, referia-se a ele como "o revoltado". In Verger.

(13) Akinjogbin, I. A.: "The expansion of Ọ̀yọ́ and the rise of Dahomey - 1600-1800". In Ajayi e Crowther: "History of West Africa" Londres, Longman Group Ed. 1971 p. 326.

(14) Carta de Francisco Pereyra Mendes de 4.4.1727. In Verger: "Fluxo e refluxo..." p. 144

(15) Merlo e Vidaud. In Medeiros, op. cit. p. 292.

Os Yorùbá ainda voltaram no início do ano de 1730. Percebendo que estava perdido, Agaja pediu ao Diretor do Forte português em Ouidah, Bazílio, para intervir junto ao Alàáfin de Ọ̀yọ́, e para intermediar um tratado de paz. O Danxome reconhecia-se vassalo de Ọ̀yọ́ e concordava em pagar um tributo anual:

41 rapazes
41 moças
41 fuzis
41 barris de pólvora
41 sacos com 41 peças de tecido cada
41 cestos com 41 fileiras de contas de coral
41 carneiros ou bodes
41 ovelhas ou cabras
41 galos
41 galinhas
(16)

Além disto Agaja devia transferir sua capital para Allada. Em compensação ele poderia ficar com Ouidah e parte do território do reino de Allada. A parte restante era anexada ao novo reino de Ajaṣé; as fronteiras entre o Danxome e Ajaṣé passariam pelo lago Nokwe, os rios So e Ouemé. A região situada a leste desta fronteira - Ouemé, Badagry - seria administrada diretamente por Ọ̀yọ́. O Danxome conservava seu exército que ele era autorizado a utilizar em direção a oeste e ao norte. Mas na direção leste e em direção a Ọ̀yọ́, estava proibido de realizar qualquer incursão. Além disto um dos filhos de Agaja, o futuro Tegbessou, foi levado como refém, e o tratado foi selado por uma troca de casamentos (17).

Mas nos anos que se seguiram a situação do Danxome tornou-se cada vez pior e a monarquia esteve várias vezes ameaçada. Agaja tinha que fazer face a ameaças que vinham de todas as frentes, do exterior e do interior.

Em primeiro lugar, embora tivesse conquistado sem muita dificuldade toda a região de Allada e de Ouidah, ele não havia conseguido firmar sua autoridade nos territórios recém-conquistados. Os representantes das antigas dinastias, apoiados pela população e os chefes de terra, lutavam para reocupar o seu lugar. Houffon, refugiado entre os Popo continuou até sua morte, organizando incursões contra Agaja. Em Allada também, os príncipes afastados continuavam tentando recuperar seu trono e a independência.

---

(16) No Danxome o número 41 está associado ao rei; é-lhe reservado. Somente o rei pode oferecer 41 objetos da mesma espécie. Palau-Marti, op. cit., p. 182

(17) Akinjogbin dá a data de 1730 para o tratado com Ọ̀yọ́; entretanto Cornevin dá a data de 1747.

Para os europeus esta situação era insustentável; as guerras incessantes impossibilitavam o comércio. O tráfico estava paralisado, os dois portos de Allada, fechados (18).

O tráfico decaiu tremendamente (19). Entre 1728 e 1730 vários traficantes europeus tentaram restabelecer a dinastia de Ouidah e urdiram várias conspirações com o fim de possibilitar o retorno da população expulsa de Ouidah. Mais de uma vez o antigo reino de Ouidah foi reocupado por várias semanas, até os danxomeanos expulsarem novamente a população. Agaja esforçava-se para manter o controle do tráfico na costa do Golfo do Benin, que ele queria concentrar no porto de Ouidah. Jeken (Jaquin, Offra) ainda escapava a seu controle. Resolveu tomar a cidade contra a qual levou 15.000 homens. As tropas locais e os europeus fugiram e foram refugiar-se em Ekpê, porto de Ajaṣé. Os representantes da Royal African Company em Cape Coast delegaram o Diretor do Forte inglês em Ouidah para negociar com o rei do Danxome. Parecem ter chegado a um acordo em 1730, mediante o qual os europeus concentrariam seus negócios em Ouidah e evacuariam os outros portos (20).

Ao mesmo tempo Agaja tentava obter cativos para trocar com os europeus, organizando expedições contra os Mahi. Mas este povo valente resistiu a três campanhas sucessivas e organizou uma feroz guerrilha contra as tropas danxomeanas. Diante do fracasso Agaja mandou executar vários chefes e oficiais do exército. Um de seus filhos, Zingan, receando ter o mesmo fim, refugiou-se entre os Ouemeou com seus 4.000 homens.

No sul, Agaja tinha que fazer frente às guerrilhas dos Houeda e dos Popo unidos contra ele. Tinha que resistir aos Yorùbá que voltavam todo ano, e passavam geralmente pela faixa de terra, entre o oceano e a laguna, no caminho de Porto Novo. Voltaram em 1737, em 1738, em 1739 destruindo aldeias e plantações, matando mulheres, crianças e velhos, e levando os homens válidos como escravos. Deixavam todo ano o país a fogo e a sangue. Em 1737 Agaja invadiu Badagry, provocando a volta dos Yorùbá. Segundo Norris, os Yorùbá chegaram em 1738 com um exército irresistível. Chegaram às portas de Abomey. Os danxomeanos, submergidos, conseguiram fugir durante a noite (21) e tiveram que recuar até Zassa. Agaja tentou negociar com o adversário, mas as exigências de Ọ̀yọ́ eram exageradas. Não tendo chegado a um acordo, os Yorùbá continuaram voltando todo ano até 1747. Os

---

(18) Akinjogbin pretende que Agaja teria feito do tráfico de escravos um monopólio real. Coquery-Vidrovitch, baseando-se em Dalzel, afirma que foi o rei Kpengla (1774-1789) e não Agaja. Akinjogbin cita Smith e Snelgrave (p.330) que nos parecem fontes mais seguras por serem contemporâneos de Agaja.

(19) Akinjogbin p. 330/331 "Conseil de Marine", 13.8.1728 (AN.C. 6/25). Vice-rei do Brasil ao rei de Portugal, 13.5.29 (AHU, Codice 254 f. 611/621); Court of Assistants to J. Brathwaite R. Cruikshank and B. Peak, 14.8.1729 (T. 70/54).

(20) Akinjogbin, p. 331: Copybook and diaries for Whydah, 22.8.1730.

(21) Mercier, P.:

motivos alegados para essas constantes invasões, como o fato do Danxome não conseguir pagar o tributo anual ou o fato de ter atacado Badagry não passava no fundo, para Ọyọ́, de pretextos; na realidade não queria deixar um rival crescer em suas fronteiras.

Em 1737 ainda, uma campanha contra os Mahi não deu em nada: por motivo que ignoramos, o exército subitamente tomado de pânico parou no caminho, em Oumbegame.

No plano interno o caos também chegou ao auge nos anos 1730. Houve várias tentativas de golpe contra o rei. Alguns chefes rebelaram-se, outros pretendiam desertar. Entre 1733 e 1735 Agaja mandou executar alguns dos homens mais importantes do país: o Mehu (22), o Posu; outros, como o Aplogan, fugiram antes de ser presos. O chefe Ashampo passou para o campo dos Houeda onde passou a chefiar a guerrilha. Um dos filhos do rei, como vimos acima, derrotado numa expedição contra os Mahi, e temendo ser executado como vários outros militares, desertou com suas tropas, indo buscar refúgio entre os Ouemenou.

Os sacerdotes de Sakpata uniram-se com os Loko, divindade importante entre os Houeda, e com os das divindades da águas (tohossou) (23) e urdiram várias conspirações com o objetivo de derrubar o rei. Sakpata era um deus popular e seus sacerdotes tinham o apoio das populações recém incorporadas e dos chefes de terra. O povo Djetovi, em particular, fazia amuletos e trabalhos mágicos para dirigir a raiva de seus vodun contra o rei do Danxome (24) Agaja mandou vender e exilar numerosos sacerdotes e adeptos de Sakpata naquela época.

No próprio Danxome havia muitos descontentes. O Mehu, em decorrência de suas funções, estava próximo aos príncipes e devia ter o apoio de alguns deles. Segundo Akinjogbin, vários chefes que pretendiam fazer comércio de escravos ficaram frustrados quando Agaja decidiu fazer do tráfico um monopólio do rei (25).

A varíola continuava assolando o Golfo do Benin. É mencionada em Ouidáh em 1734, e novamente em 1738, 1740. Isto não significa que não estivesse presente em outras cidades; é provável, considerando-se os deslocamentos de populações fugindo da guerra, ou expulsas, os movimentos das tropas que deviam disseminar a doença. Os europeus mencionam a varíola em Ouidah porque era ali que realizavam seus negócios e que podiam constatar a sua presença.

---

(22) Segundo alguns autores o cargo de Mehu teria sido criado por Tegbessou: mas é porque eles adotam a data de 1732 para a morte de Agaja.

(23) Maupoil, p. 63

(24) Herskovits, M.: " An outline of dahomean religious beliefs ". The Amer. Anthrop. Assoc. - Menasha III n° 41, 1933

(25) Akinjogbin, op. cit. p. 333 baseado em " Levet to la Compagnie des Indes, Juda, 26.8.1733 AN. C. 6/25

Naqueles anos conturbados, o povo em pânico recorria aos sacerdotes de Sakpata pedindo amuletos, orações, sacrifícios na esperança de aplacar a fome e a epidemia. As pessoas que se curavam eram iniciadas no culto do vodun. Os conventos cresciam, os sacerdotes enriqueciam. Tinham junto à população uma influência crescente; espalhavam a opinião segundo a qual a causa de tantas calamidades só podia ser a fúria de Sakpata desencadeada pelas transgressões dos invasores e do usurpador danxomeano.

O Danxome estava empobrecido, exaurido, enfraquecido demográfica, econômica, política e militarmente. Só lhe restava a reputação. Os homens válidos ou tinham morrido na guerra ou de varíola, ou tinham sido capturados pelos Yorùbá, ou tinham fugido. Agaja não tinha mais homens para defender o Danxome. Muitas crianças tinham morrido de varíola e provavelmente a população não conseguia mais repor suas perdas. As aldeias estavam desorganizadas pela morte de seus chefes; linhagens tradicionais, dizimadas, perdiam a liderança, ou até desapareciam, e muitas vezes os sacerdotes assumiam a liderança. Populações fugiam, aldeias desapareciam, destruídas pelo inimigo. O comércio periclitava por causa das constantes incursões dos Houeda e Popo, e das invasões anuais dos Yorùbá. Já em 1730 Snelgrave observava que o rei tinha se tornado excessivamente cruel e desconfiado, e que vivia obcecado pelo medo constante de conspirações. Agaja só era um grande rei em termos porque não tinha mais súditos; a brutalidade de suas conquistas havia feito milhares de pessoas fugirem para longe (26). Era só miséria e caos.

Agaja, envelhecido, cansado, morreu repentinamente em Allada em 1740. Disseram que podia ter sido liquidado por um sacerdote de Sakpata (27). Mesmo que o fato não seja verdadeiro, o boato basta para sugerir que a idéia da hostilidade e do desejo de vingança dos sakpatanon estava presente nos espíritos da época. Agaja deixava o Danxome aumentado e com saída para o mar, mas arrasado, doente e despovoado.

A morte de Agaja desencadeou gravíssima crise política. O herdeiro que ele havia escolhido - seu filho mais velho, Agidissou - foi afastado por um irmão mais novo e a luta entre os dois partidos degenerou em guerra civil. Entretanto o mais novo dos dois irmãos acabou vencendo e tornou-se rei sob o nome de Tegbessou. Era o príncipe que havia passado dez anos em Ọ̀yọ́ como refém. Segundo consta os distúrbios não envolviam apenas os príncipes: novamente encontramos os sacerdotes de Sakpata incitando a população à rebelião, e organizando conspirações contra a monarquia. O alvo da revolta não era para eles Agidissou ou Tegbessou, mas sim a própria instituição, a própria monarquia danxomeana. Os sacerdotes dos deuses autóctones organizavam a resistência dos povos recém-incorporados (28). A luta entre os dois pretendentes envolveu a velha rivalidade entre Abomey e Allada: enquanto

---

(26) Snelgrave, William: " A new account of some parts of Guinea" 1734. Reeditado, Londres, Frank Cass 1971 p.129

(27) Herskovits: " An outline..."

(28) As fontes contemporâneas não confirmam que Tegbessou teria sido escolhido como sucessor por Agaja.

Tegbessou procedia às cerimônias da sucessão em Abomey, Agidissou era entronizado em Allada: era portanto o rei legítimo. Foi mais tarde capturado e jogado no mar num saco fechado.

No mesmo ano de 1740 uma violenta epidemia de varíola associada à seca e à fome propagou-se em toda a região do Golfo do Benin.

O reinado seguinte, o de Tegbessou (1740-1774) seria o da consolidação da monarquia (29). Por volta de 1770 Norris notava que Tegbessou havia conseguido conciliar os povos conquistados, que as populações que haviam fugido no reinado precedente estavam voltando, e que todos os cidadãos eram abjetamente submissos ao rei (30). Como Tegbessou teria conseguido impôr a sua autoridade?

Em primeiro lugar é evidente que foi pela violência; o reinado de Tegbessou começou pelo terror. Eliminou todos aqueles que o tinham combatido durante a luta pela sucessão. Não admitia ter nenhum rival e sob os mais diversos pretextos mandava executar os homens mais ricos e poderosos do país, os oficiais do exército cujo prestígio o incomodava. Teve que enfrentar o descontentamento dos chefes, dos príncipes e do povo; sua crueldade afastava seus aliados e o povo desertava. Nos anos 1750, parecia correr para a própria destruição (31). Sua situação devia ser tão precária que a rainha-mãe julgou necessário ir buscar os vodun Màwú e Lissa para proteger seu filho.

Tegbessou valeu-se da diplomacia para reunificar a classe dominante depois da guerra civil, nos anos 40, distribuindo favores aos chefes: designou um novo Mehu para o cargo vago com a morte do precedente titular; escolhendo-o entre os irmãos deste último, ganhou o apoio da família (32); concedeu ao Mígan a responsabilidade da administração de Allada, e ao Mehu a de Ouidah (33); contratou casamentos entre a família real e famílias de chefes dos países incorporados (34).

Aplicou-se em dar ênfase à idéia de legitimidade da monarquia fundada na reciprocidade entre o rei e a nação, mostrando-se generoso. Todos os viajantes da época falam da profusão de presentes que o rei distribuía por ocasião dos Costumes: de 40 a 50.000 búzios (35), tecidos, roupas, lenços,

---

(29) Law, R.: " Ideologies..."

(30) Norris, Robert: " Memoirs os the reign of Bossa Ahadee king of Dahomey ", reed. Londres, Frank Cass, 1968

(31) Law, p.322

(32) Le Hérissé. Norris, 1789, p. 10

(33) Le Hérissé, p. 40/41

(34) Norris, p. 27/29

(35) Pruneau de Pommergorge: " Description de la Nigritie ", Amsterdam, 1789

coral, contas, brandy, licores, espadas, machados, tabaco, cachimbos e uma prodigiosa quantidade de objetos importados (36).

Tegbessou deve ter conquistado em boa parte a adesão popular por sua política religiosa e seu empenho em demonstrar sua intenção de respeitar as tradições. Temendo a vingança dos antepassados, restabeleceu a dinastia de Togudo, preencheu o cargo vago de Ajahoutonon, reconstruiu o palácio de Togudo, e fez questão de ser consagrado em Allada, adquirindo a qualidade de legítimo representante da dinastia de Abomey. Talvez com a autorização de Ọ̀yọ́, levou sua capital de volta para Abomey.

Procurou demonstrar que sua autoridade se apoiava não tão só na proteção dos antepassados mas também na de deuses poderosos como Màwú e Líssa, divindade suprema superior a todos os vodun do Danxome. Instalou o templo de Màwú no próprio palácio e a rainha-mãe foi a suprema sacerdotisa do culto. Deve ter orientado os sacerdotes a serviço do palácio no sentido de procurarem integrar num sistema único presidido por Màwú-Líssa, o conjunto dos vodun dos povos dominados. O resultado deste trabalho (talvez iniciado sob Agaja, e continuado nos reinados seguintes?) é o panteão dos vodun do Danxome tal como chegou até nós com poucas modificações. Com isto ele ganhava a adesão das populações que estavam autorizadas a continuarem cultuando seus deuses tradicionais; de outro ele procurava controlar o culto daqueles vodun, em particular o de Sakpata.

Tegbessou ainda procurou dar ênfase à idéia da monarquia como garantia de ordem e de segurança. Reprimiu rigorosamente o roubo e proibiu brigas e desordens. Manter a paz e a justiça eram funções tradicionais dos reis e foi talvez a perspectiva da volta da paz interna que decidiu as populações que haviam fugido sob Agaja, a voltarem.

Em 1741, após a morte do rei Houffon, de Ouidah, Tegbessou apoiou o filho mais novo deste último em suas pretensões à sucessão. O jovem príncipe, certamente com a conivência de Tegbessou, resolveu assassinar seu irmão em plena cerimônia de entronização e comeu-lhe o coração. Muitos habitantes de Savi, assustados, refugiaram-se em Ouidah sob a proteção do forte português. Mas o crescimento do bairro Houeda em Ouidah preocupava Tegbessou que atacou a cidade, expulsou a população houeda e instalou em seu lugar várias centenas de famílias fon. A criação do cargo de Yevogan, espécie de vice-rei de Ouidah, data provavelmente desta época.

Tegbessou tentou igualmente controlar os europeus concedendo-lhes a qualidade de cidadãos danxomeanos, com todas as vantagens e inconvenientes que isto representava; de um lado ganhavam proteção e segurança, de outro eram obrigados a se apresentarem anualmente no palácio para discutir seus negócios com o rei. Precisavam submeter-se ao costume da troca de presentes com o rei, e assistir aos festivais anuais realizados em homenagem aos antepassados da dinastia.

---

(36) Snelgrave, 1727; Bosman, 1690; Bulfinch Lamb, 1724; Norris, 1789 Dalzel, 1793 Smith, 1744, in Law, R., op. cit. p. 323

Tegbessou, portanto, procurou passar a imagem de um rei tradicional. Reconstruiu a unidade do país e a autoridade da monarquia; o absolutismo cresceu.

Mas, observamos que não encontramos durante o reinado de Tegbessou, referências a epidemias de varíola. Mera coincidência? A doença teria desaparecido? Provavelmente, a população que havia sobrevivido às epidemias do reinado precedente já estava imunizada, e a porcentagem de não-imunes ainda não era suficiente para permitir novos surtos. Mas o vírus estava ali, esperando a oportunidade de se manifestar. Se Tegbessou escapou da varíola, não saiu ileso da luta contra Sakpata: dizem que ele era quase impotente (37).

Se o reinado de Tegbessou aparece como uma pausa na luta dos reis do Danxome contra Sakpata, por outro lado. Tegbessou continuou arrastando seu povo para a destruição. Seu reinado foi, como todos os outros, uma sucessão de guerras nem sempre bem sucedidas. Empreendeu seis campanhas contra o povo de Za, que vivia a pouca distância a leste de Abomey e se opunha ao crescimento da cidade. Na sétima, os Za fugiram, refugiando-se entre os Mahi de Gbowele. Mas tendo se desentendido pouco depois com seus hóspedes, foram obrigados a voltar e foram finalmente esmagados.

Em 1752 Tegbessou empreendeu uma guerra de captura contra os Mahi; o Gahu conseguiu tomar Gbowele e levou todos os sobreviventes como escravos. Mas como o exército se retirava para combater os Popo e Houeda insurgidos, os Mahi reocuparam sua capital (38).

Em 1753 o exército danxomeano foi derrotado pelos Popo comandados por Ashampo. Em 1763 ocorreu nova sublevação dos Houeda, que os ingleses ajudaram a dominar. Em 1764 Tegbessou fracassou diante dos Mahi que haviam se infiltrado entre Abomey e Allada; organizou o sítio de Gbowele, mas depois de um ano de resistência heróica dos Mahi, ele resolveu substituir o Gahu pelo Mehu no comando do exército. O Gahu, temendo por sua cabeça, passou para o campo do adversário. O Mehu foi vencido e um filho do rei morreu durante a retirada.

Tegbessou ainda levou a guerra para o norte, contra os Baribá, onde parece não ter sido muito bem sucedido, e ainda contra Kensu, ao norte de Kétu.

Mas o comércio piorou a partir de 1767: os europeus evitavam Ouidah alegando que os danxomeanos roubavam a carga de seus navios e não pagavam suas dívidas. Em realidade, naquela época os Yorùbá estavam oferecendo numerosos cativos nos portos de Bàdagry, Onim (Lagos), Porto Novo, Ekpê, e o Danxome não tinha condições de competir com eles. Na

---

(37) Segundo Dunglas. in Cornevin p. 111

(38) Cornevin, p 108

década de 1770 o comércio exterior entrou em completa decadência (39). O processo de empobrecimento progressivo do Danxome continuava.

O quarto período de nossa história corresponde aos reinados de Kpengla (1774-1789) e Agonglo (1789-1797) e à volta ofensiva da varíola e de Sakpata.

Tegbessou havia escolhido um de seus filhos, Adjokpalo como Vi-Daho. Mais tarde, porém, desconfiando que o príncipe não era realmente seu filho, preferiu escolher para seu sucessor um verdadeiro Agassouvi, o príncipe Gnasounou, seu irmão mais novo, que assumiu o nome de Kpengla: " Sin me Kpen gla ma dje avi vo "(na água a pedra não sente frio).

Mas o príncipe Adjokpalo não se conformou em ser destituído de seus direitos ao trono e tentou um golpe contra o palácio. O Mígan, porém, teve a feliz idéia de mandar tirar dos entrepostos os tronos dos antepassados e colocá-los nos pátios do palácio. Os rebeldes não ousaram atirar, temendo atingir as relíquias sagradas, e acabaram sendo dominados.

Mas fora deste incidente Kpengla não parece ter encontrado muita oposição, ao contrário dos reis precedentes, por ocasião da sucessão. Seu reinado se destaca sobretudo pelo grande número de expedições contra as vítimas habituais: Mahi, Ouemenou, Houeda... que passaremos a enumerar.

Em 1774, depois da morte do rei dos Houeda, a sucessão foi disputada por dois sobrinhos dele, Eyi e Agbamou (filho do rei de Savi que havia assassinado o irmão). Eyi, derrotado foi buscar ajuda em Abomey junto a Tegbessou que mandou um exército contra Agbamou. Cercados nas lagunas os Houeda acabaram sendo capturados e seu chefe executado.

Reencarnação de Akaba, Kpengla promoveu uma campanha contra os Ouemenou que haviam se aproximado de Porto Novo. Suas tropas assaltaram somente a pequena aldeia de pescadores de Agbobome, tomada de surpresa. Seu chefe foi levado para Abomey e decapitado.

Em 1775, Kpengla enviou uma expedição contra os Sere Tchi, instalados entre o lago Aheme e Grande Popo, e que resultou num fracasso total: o Sogan e a maior parte dos soldados foram capturados pelo adversário.

Mais duas campanhas contra os Mahi resultaram no massacre de um grande número de inimigos cujos cadáveres foram pendurados na árvores. O exército levou porém as cabeças para Abomey. O rei teria declarado: "Preciso de cabeças, não de escravos".

Kpengla também ordenou uma expedição contra a aldeia de Ekpê, a oeste de Badagry, que fazia concorrência a Ouidah.

---

(39) Verger, Pierre: " Fluxo e refluxo..." p. 217

Após uma dura batalha na qual morreram muitos defensores de Ekpê, o rei conseguiu forçar as linhas das tropas de Porto Novo - que apoiavam os danxomeanos - e refugiou-se entre os Ouemenou. Tendo deixado suas famílias em lugar seguro, o rei e sua tropa voltaram, atacando de surpresa o exército de Porto Novo, salvo por milagre pela intervenção dos canhões de um brasileiro, Antônio Vaz Coelho.

Em 1782 Kpengla mandou uma tropa raptar escravos na região de Agouna, mas a expedição fracassou e seu chefe foi morto. Humilhado Kpengla levantou um exército de 800 amazonas; tomadas de entusiasmo, até esposas da pantera, mães da pantera, com idade relativamente avançada para este tipo de atividade, resolveram seguir o rei e partir para a guerra. Informados da chegada das amazonas, os Agouna fugiram, uma parte entre os Sere Tchi, o resto nas colinas da região de Tcheti e Doumè. Um grupo pequeno permaneceu entretanto perto de Agouna. Kpengla resolveu voltar para Abomey, mas o Gahu conseguiu capturar os Agouna que tinham se escondido numa gruta, enfumaçando o local. O cortégio dos cativos chegou em Abomey em 1782.

Em 1783 e novamente e em 1784 o exército danxomeano atacou Badagry, centro importante do tráfico de escravos. A expedição terminou com uma matança pavorosa: 6.000 crânios foram levados para a decoração mural do palácio de Abomey. Como ainda faltavam 127 para completar o trabalho, foram executados 127 cativos, embora em Ouidah, seis navios negreiros estivessem esperando o carregamento.

Em 1786 Kpengla ordenou nova campanha contra os Ouemenou; três aldeias foram tomadas após uma longa resistência e seus habitantes foram capturados (aldeias de Azaourissé, Adjohon e Dangbo).

No início de 1789 uma expedição contra Iwoye, na margem do rio Yewa, na atual Nigéria, rendeu 2.000 cativos. Na volta passando perto de Kétu, o exército danxomeano encontrou o exército de Kétu. Mas um eclipse de sol e a passagem de um elefante ferido foram tomados como sinais que se devia evitar o confronto.

Mas em meados da década de 1780 a varíola já estava de volta. Ela é mencionada em Porto Novo onde provocou inúmeras mortes nos anos 1787, 1788. Numa equipe de 80 canoeiros que estavam a serviço dos brancos, 36 morreram de varíola (40). Em Allada, as epidemias provocaram a deposição do rei (41). Em 1788, escreve Gourg (42) uma expedição contra os nagô resultou num completo desastre; o exército foi aniquilado e quase todos os soldados foram mortos, uns pelo inimigo, o resto pela varíola.

---

(40) Verger, P. : "Fluxo e refluxo..." p. 220.

(41) Lombard, op. cit. p. 54.

(42) In Verger, op. cit. p. 220.

A varíola, na década de 1780, é mencionada pelos viajantes em Porto Novo onde se realizava então a maior parte do tráfico do Danxome. Mas pensamos que já tinha se propagado pelo interior porque dizem que sob Kpengla (e também sob o reinado seguinte, o de Agonglo) os sacerdotes de Sakpata adquiriram muito poder em consequência das epidemias de varíola (43).

Pouco tempo depois da expedição contra Iwoye, entre os nagô, o rei Kpengla morreu de varíola, em 17.04.1789. Herskovits escreve: "A morte de Kpengla, causada pela varíola, é de suma importância devido à influência que esta morte pode ter tido sobre a ideologia religiosa dos danxomeanos..."(44).

O descontentamento era muito grande, e na opinião de Gourg, o país estava à beira da derrocada (45). Os cabeceres e funcionários do governo certamente sofriam os efeitos da decadência do comércio exterior, e a população rural estava esgotada pela varíola.

O novo rei, Agonglo, procurou de início tornar-se popular adotando algumas reformas: suprimiu as taxas que paralizavam o comércio em Ouidáh e aboliu a mordaça danxomeana (46).

Mas seu reinado foi, como os precedentes, uma série de guerras. Atacou em primeiro lugar a cidade de Djalouma, onde havia seis reis. Os seis cadáveres, expostos em Abomey deviam provar que Agonglo havia superado seu pai, o qual havia destruído Alougba onde havia apenas cinco reis (47). Conseguiu atrair os Ouemenou para fora de sua cidade fortificada, Gonkpa, e tomar a cidade. Empreendeu várias campanhas contra os Mahi; duas vezes o exército foi derrotado pelo chefe de Gbowele, Adjognon e sua irmã Gnonougan. Só conseguiu vencer os Mahi na terceira expedição. Dizem que Agonglo teria distribuído centenas de suas mulheres aos soldados para levantar o ânimo das tropas (48). São mencionadas ainda expedições na região de Kétu; foi numa destas ocasiões que foi capturada uma princesa de Kétu, Oktampe Ojaro que foi vendida e levada como escrava para o Brasil onde fundou, em Salvador um conhecido terreiro de candomblé. Agonglo ordenou também expedições no território de Agony onde as aldeias de Dovi e Somé foram tomadas, e outras contra os Watchi, em Gandjazoume e Aglazoume, no decorrer da qual o Gahu - Alokpe - foi morto.

---

(43) Le Hérissé pp. 128/129. Verger: " Notes sur le culte des orisha..." p. 240

(44) Herskovits, I, p. 20 baseado em Dalzel.

(45) Verger: "Fluxo e refluxo..." p. 222

(46) Cornevin, p. 115.

(47) Cornevin, p. 116.

(48) Cornevin, p. 116.

No final do século XVIII a varíola foi particularmente violenta e ela continuaria, por todo o século XIX devastando o Danxome. Depois de uns quarenta anos de remissão, a população devia começar a se recuperar; os jovens não imunizados eram numerosos. O vírus circulava à vontade com as caravanas de escravos, os navios; propagava-se nos acampamentos de cativos, contaminava a cidade inteira, espalhava-se pelo interior. Os doentes embebedavam-se e andavam cambaleando pelos caminhos.

O corpo sacerdotal de Sakpata passou por nova fase de ascensão. Constantemente solicitado para prestar socorro à população, sua influência cresceu. Não sabemos se o significado atribuído por ele às epidemias já não tinha mudado desde o início do século. Possivelmente a varíola já não era vista tanto como a vingança dos deuses da terra, pois ao contrário do que ocorria no tempo de Hwegbaja, Akaba ou Agaja, a maioria das guerras não eram mais de conquista, mas de captura. Kpengla e Agonglo não estavam mais preocupados em anexar novos territórios ao reino e não estavam mais portanto desalojando antigos reis da terra. Mas ela devia ser vista como a prova que não eram reis legítimos, que não tinham a proteção dos deuses nem de seus antepassados. Por outro lado a política centralizadora de Abomey devia incomodar os chefes de linhagens locais; o controle exercido pelo governo e a exclusão da vida política devia irritar os sacerdotes dos deuses da terra. As epidemias de varíola, prova da fraqueza da monarquia, eram o sinal que a ocasião era oportuna para tentar ocupar um lugar no seio da categoria dominante. O que fizeram, não sabemos. Urdiram conspirações palacianas? Tentaram eliminar personagens da Corte que os incomodavam? Tomaram iniciativas que só cabia ao rei tomar? Só sabemos que todos eles foram expulsos do país pelo rei seguinte que declarou que não podia haver dois reis do Danxome.

No final do século a rainha Dona Maria de Portugal resolveu enviar dois padres, o Pe. Vicente Ferreira Pires e o Pe. Cipriano Pires Sardinha com a missão de converter o rei Agonglo ao cristianismo. A missão terminou tragicamente: o Padre Cipriano faleceu logo e o Padre Vicente não teve nem a oportunidade de tentar a conversão de Agonglo. O infeliz rei morreu de varíola em 2.5.1797, com uns trinta anos de idade.

CONCLUSÕES

O estudo que precede permite-nos formular algumas conclusões que dizem respeito à natureza da monarquia no Golfo do Benin, às metamorfoses por que passaram certas entidades divinas no período considerado, e à importância que a doença pode assumir em certos casos ao nível das relações políticas.

I. Podemos discernir na história das sociedades aja e danxomeana três tipos de sistemas políticos.

O primeiro tipo é aquele que corresponde às antigas sociedades de linhagens, onde o poder nasce do parentesco. Em realidade, muito pouco sabemos das sociedades que se desenvolveram na região da Costa dos Escravos antes da chegada dos Aja. O Danxome apagou a história dos povos que o precederam. As poucas informações que chegaram até nós sugerem sociedades sem estruturas políticas muito desenvolvidas. Os reis eram simultaneamente chefes de clã, chefes de terra e sacerdotes. Essas minúsculas sociedades às vezes reuniam-se em confederações, como no Huntome, governadas por um Conselho de chefes de clãs.

O segundo tipo, dito "dualista", deriva da conquista; surge com a invasão dos Aja em Tado e em Allada, sendo representado por reinos como os de Tado, Allada, Popo, Ouidah entre outros. Estas sociedades continuam repousando no sistema de linhagens anterior, mas ocorre, a nível político, uma ruptura em relação ao tipo precedente. Com efeito, um clã de invasores, mais numeroso ou mais forte militarmente, estabeleceu-se no meio da população: o clã real que, em virtude do compromisso firmado com os autóctones, goza de certos privilégios como o de poder cobrar taxas, impostos, tributos, pedágios, ou de utilizar a população para trabalhar suas terras. Mas este clã de estrangeiros ainda depende para sobreviver das terras que lhe foram cedidas. O rei encontra-se assim numa posição dependente em relação aos "donos da terra" e o processo de sacralização concorre para enfraquecê-lo cada vez mais. Nessas sociedades todas as linhagens participam das atividades de produção ou comerciais, inclusive a linhagem real, havendo até certa especialização; alguns clãs dedicam-se à pesca ou à caça, outros a atividades artesanais como tecelagem, trabalho do ferro, da madeira, tintura, etc. Esses reinos apresentam-se como confederações de linhagens praticamente autônomas, às quais superpõe-se um clã estrangeiro no qual é escolhido o rei sagrado. Mas são os "donos da terra" que consagram cada novo rei e conferem legitimidade à monarquia.

O terceiro tipo, que se realiza no Danxome, origina-se, como o precedente da conquista. Mas não há nenhum acordo entre os autóctones e os invasores devido à desigualdade das forças, ou à ausência de um poder político suficientemente organizado na população local para poder impor suas condições aos estrangeiros. Em consequência a sociedade de linhagens não é mais representada por um Conselho de chefes ou um Primeiro Ministro junto ao rei, como no contexto anterior; ela permanece segmentada e no seu conjunto, acéfala. Temos então a superposição de uma sociedade rural dirigida pelos Conselhos de anciões das aldeias, e da monarquia que reúne o conjunto sob a sua autoridade suprema, apoiada num punhado de funcionários designados pelo rei. No Danxome, o rei atribuiu-se o monopólio do comércio exterior e do tráfico de escravos; o palácio reservou para seu uso exclusivo a

produção dos artesões, que deixou de ser posta em circulação. Devido à demanda crescente de escravos por parte das colônias européias da América, o tráfico atingiu proporções até então inéditas, permitindo o enriquecimento do rei. O Danxome foi introduzido como um elemento no sistema planetário do tráfico de escravos. As linhagens tradicionais, privadas dos bens produzidos por artesões especializados, dependiam da redistribuição efetuada pelo rei para obtê-los; privadas do acesso aos escravos e ao comércio internacional, passaram a vegetar, regredindo, muitas vezes, para o nível de auto-subsistência. Portanto, à superposição de dois tipos de organização política, corresponde agora, ao nível econômico, a superposição de uma economia rural de auto-subsistência e de um tráfico de escravos nas mãos do rei e de alguns cabeceres.

Os momentos de ruptura que diferenciam estes três tipos de sistemas políticos, correspondem ao fenômeno migratório, à tendência da sociedade de linhagens à segmentação, e à dispersão da população aja numa área que se estende desde o rio Volta a oeste até Lagos a leste. A superposição das formas de organização política parece de certo modo corresponder à superposição das sucessivas camadas de populações. Quanto à base infra-estrutural, ela permaneceu inalterada durante todo o período considerado: uso da terra, organização do trabalho, técnicas agrícolas, repartição do produto mantiveram-se praticamente sem modificações até fins do século XIX.

A esses três tipos de sociedade e de organização política correspondem duas concepções distintas da monarquia: a do rei-pai e a do rei-estrangeiro; duas concepções do poder e da legitimidade: o direito do primeiro ocupante, a legitimidade pela ascendência, e o direito do mais forte.

Nas primeiras sociedades que se desenvolveram na região da Costa dos Escravos, três funções estavam reunidas na pessoa do chefe: com efeito o homem que se instala num determinado local com seus parentes é ao mesmo tempo o primeiro ocupante, o dono do território, o fundador do núcleo local e o chefe do grupo de parentesco. Com o passar do tempo este antepassado é divinizado e vem a ser o tohwiyó ou o aizã da comunidade. Chefe, ou rei, portanto é o descendente deste indivíduo, ou mais exatamente o membro mais velho da linhagem descendente do primogênito do fundador (1). Este era o caso, por exemplo, do chefe dos Ije estabelecidos em Akron (Okoro), ou do rei dos Gédévi. O poder, portanto, nasce do parentesco; emerge do seio da sociedade em função de princípios que lhe são próprios, fundando-se na ascendência, na ancestralidade, na senioridade, e no pacto estabelecido pelo fundador com as potências sobrenaturais do lugar, garantindo a posse da terra.

No segundo e no terceiro caso a monarquia pelo contrário nasce da conquista e da violência segundo um processo que parece recorrente nos tempos

(1) Em realidade não temos certeza se naquela época, entre os habitantes do planalto de Abomey a chefia passava diretamente de pai para filho ou se passava antes sucessivamente pelos indivíduos mais velhos de cada uma das linhagens descendentes do antepassado.

heróicos da história dos Aja. Assim é que quando chegaram em Tado os imigrantes Aja tomaram o poder e instalaram uma nova dinastia. Os antigos reis Azanɔ foram confinados numa aldeia vizinha e reduzidos à função de sacerdotes. Mais tarde, quando a linhagem dos descendentes da pantera fugiu de Tado depois de ter matado o rei, instalando-se em Allada, ela tomou o poder dos chefes da terra os Davienɔ cujo rei passou a ser Grande Sacerdote e Primeiro Ministro. Em Abomey, novamente, o grupo de Do Aklin, saindo de Allada, ocupou as terras dos primeiros habitantes, matou seus reis, e o chefe do grupo proclamou-se rei. Em todos esses casos a monarquia nasceu da usurpação e o poder fundou-se na força, ou, mais exatamente, fundou-se muitas vezes num compromisso entre forças opostas: as dos autóctones e as dos invasores. Temos portanto um novo modelo político onde o rei é estrangeiro, onde o poder é exterior à sociedade, onde a usurpação e a violência são em si mesmas o princípio da legitimidade.

Assim sendo os antigos reis aja enquadram-se no modelo do rei-estrangeiro desenvolvido por Sahlins (2). Com efeito, os reis aja são descendentes de invasores vindos de fora; mas ao contrário dos reis polinésios, uma vez que tinham estabelecido um acordo com os reis da terra, eles estavam integrados à população. Este era o caso, pelo menos, dos reis de Allada ou de Ouidah. Mas os reis de Abomey, justamente por terem rejeitado o modelo dualista, continuaram por muito tempo sendo vistos como estrangeiros.

Assim como no modelo polinésio, no Danxome o poder parece estar associado a algum crime cometido pelo antepassado mítico. O primeiro antepassado da família real do Danxome, -o neto da pantera- matou o rei de Tado e manteve relações incestuosas com uma mulher do clã real. O fundador da dinastia de Allada, Ajahouto, é lembrado por suas façanhas heróicas e por ter matado muitos Aja (de onde o seu nome que significa: o matador dos Aja). Quanto a Do Aklin ele passa por ter sido um príncipe transviado, imoral e cruel. Estes crimes configuram uma ruptura das normas estabelecidas e principalmente uma negação dos laços de parentesco; eles significam que o poder se funda na força; demonstram que o rei está acima das leis e que é mais forte que a sociedade. Estamos aqui diante de outra concepção do poder e do princípio de sua legitimidade. O poder é agora apreendido como exterior à sociedade e exterior ao parentesco.

Sahlins dirá, estendendo à África as idéias de Clastres, que aqui como entre os índios da América do Sul, a sociedade opõe-se ao Estado (3). Entretanto é preciso observar que a sociedade africana de linhagens opõe-se ao segundo tipo de poder, aquele que lhe é imposto de fora pela força, mas não ao primeiro que emana dela. O caráter sagrado atribuído ao rei no segundo caso sanciona a oposição e cria distância entre os dois polos: poder e sociedade. A sacralização isola o rei dos seus parentes, nos quais poderia apoiar-se, e que são substituídos por parentes "oficiais"; é isolado da população por um rigoroso protocolo; não pode ser visto nem sair do palácio. O poder é assim

(2) Sahlins, Marshall: "O rei estrangeiro; ou Dumézil entre os Fiji". In "Ilhas de História", Zahar, 1990. pp.106/139.

(3) idem, ibidem, p. 107.

controlado e mantido fora da sociedade. A sacralização do rei seria o resultado da convivência dos autóctones com os invasores e do desenvolvimento do conflito latente sob o sistema dualista entre uma confederação de clãs nativos e um clã estrangeiro que pretende dominar os outros. Os primeiros reis impõem-se pela força e pela guerra, mas seus sucessores vão perdendo seu caráter de conquistadores. O clã é incorporado à população, a dinastia deixa de apoiar-se na violência e os "donos da terra" conseguem finalmente neutralizar o rei.

É o que deve ter acontecido em Allada, em Ouidah e provavelmente, em épocas mais remotas, em Tado. No início o rei representa "a violência juvenil, ativa, desordeira, mágica e criativa dos príncipes conquistadores". Opõe-se à sociedade conquistada que representa "as venerandas disposições, calmas, judiciosas, sacerdotais, pacíficas e produtivas de um povo estabelecido" (4).

Mas com o passar do tempo estas duas forças se combinam e podem até mudar de posição. Os sucessores do fundador realizam a síntese das "funções de guerra e de paz, rei e sacerdote, vontade e lei" (5). O rei passa assim a ser visto como o suporte da ordem social. Sem o rei, dizem os Yorùbá, a cidade deixaria de existir, pois é o rei que mantem o equilíbrio e a paz entre as linhagens. Em Allada, em Ouidah, o interregno era um período de caos durante o qual a sociedade parecia desfazer-se. Todo novo rei, durante os rituais de entronização, identificava-se com os antepassados e principalmente com o fundador da dinastia, recriando simbolicamente a constituição do reino. Nesses períodos, a violência desordeira, mudando de posição, localizava-se na população.

A monarquia danxomeana também se encaixa numa boa medida neste modelo; mas nela algumas características do modelo aparecem numa forma atenuada. O rei do Danxome, como os outros reis sagrados, é suposto não comer, não dormir, não morrer. Não pode ser visto e só aparece em público por ocasião dos Costumes. Mas ele comanda o exército, fala com os soldados, e não permanece rigorosamente confinado no palácio. A morte do rei não é seguida de um período de caos e de rebelião ritual como em Allada ou em Ouidah. Mas ocorre geralmente um período confuso de lutas pela sucessão e até de guerra civil em que não há mais governo. A diferença está em que esta fase de desordem não é institucionalizada; ela pertence ao âmbito do evento, não aos costumes. O rei do Danxome, como os seus congêneres, identifica-se com seus predecessores por ocasião de sua ascenção ao trono, tornando-se por assim dizer um antepassado vivo, contemporâneo, e ele repete simbolicamente o gesto que deu origem ao Danxome: a compra do lote de terras cedidas por Kpahé.

O reino do Danxome construiu-se sobre a conquista e a incorporação de sociedades de linhagens e de reinos "dualistas". Era uma sociedade dividida, e nela coexistiam as duas concepções conflitantes da monarquia, do poder e da legitimidade que acabamos de mencionar.

---

(4) idem, ibidem, p. 122.

(5) idem, ibidem, p. 122.

O enfrentamento de Sakpata e do rei do Danxome foi a forma que tomou para os povos danxomeanos, ao nível simbólico, a dialética das relações entre os dois níveis de organização política de sua sociedade: sociedade segmentária, de linhagens onde o parentesco era a estrutura dominante, e uma estrutura política centralizada, burocrática, com base territorial, sustentada pela guerra.

A monarquia de Abomey constituiu um Estado guerreiro onde se desenvolveu uma classe dominante militar, apoiada num poderoso exército. Não precisou explorar a população rural extraindo das aldeias bens de subsistência; mas precisou extrair homens, empobrecendo indiretamente a sociedade aldeã. Por sua vez, os chefes da terra, rejeitando os Agassouvi, obrigaram-nos a envolver-se cada vez mais em guerras e no tráfico de escravos, que voltavam a enfraquecer a sociedade rural.

Sakpata representava a antiga sociedade de linhagens fundada na agricultura, dirigida por seus velhos chefes de clã; encarnou as forças conservadoras e os interesses dos antigos donos do país. Os reis do Danxome representaram um sistema baseado na guerra de captura e no comércio exterior. Mas, no seu esforço para impor sua autoridade, utilizaram as concepções tradicionais da legitimidade e procuraram identificar-se com o modelo do rei-pai, tentando aparecer como legítimos descendentes da monarquia de Allada. Possivelmente a luta dos Agassouvi contra Sakpata apareceu aos contemporâneos como a luta de duas linhagens ou de dois irmãos, o mais velho sendo herdeiro legítimo do patrimônio ancestral, e o mais novo o usurpador. Este tema encontra-se com frequência na mitologia danxomeana onde Hevioso e Sakpata aparecem como rivais e onde Ṣàngó (ou Heviosos) rouba o trono de Sakpata (ou Obáluàiyé).

Sob certos aspectos a monarquia danxomeana saiu fortalecida com a supressão do dualismo, a eliminação dos "donos da terra". Assim é que o rei escolhia seus ministros e funcionários; escolhia seu sucessor que não era mais eleito por um Colégio de chefes; ele era o chefe supremo do Exército. Um grande passo, pois, tinha sido dado em direção à centralização do poder.

Mas a tese segundo a qual os reis do Danxome teriam exercido um poder absoluto ou até despótico é cada vez mais contestada; ela se baseia principalmente na interpretação etnocentrista de viajantes que projetaram sobre as sociedades africanas as concepções políticas européias. Pelo menos no século XVIII, o poder do rei, no Danxome, ainda era limitado. Seus direitos sobre a terra eram mais teóricos do que efetivos. Em princípio o rei era dono de todo o território, podendo dispor das terras, tirá-las, doá-las como bem entendesse. Mas nenhum rei ousou fazê-lo. As aldeias eram praticamente autônomas e as taxas cobradas dos agricultores eram simbólicas. A economia do reino baseava-se na reciprocidade e na redistribuição.

A posição dos reis do Danxome, pelo contrário, parece ter sido bastante frágil. Sua fraqueza residiu no fato deles não terem sido consagrados pelos reis da terra e de não terem sido considerados como reis legítimos. A eliminação do sistema dualista operou como um fator ambivalente: por um lado libertou a monarquia do controle exercido pelos chefes da terra; mas por outro privou-os da única forma de legitimidade prevalecente na sociedade de linhagens: o

consentimento. Foram vistos como usurpadores aos quais não se devia obediência.

No Danxome, como vimos, os reis da terra não eram mais representados no governo. Passaram, portanto a ser representados simbolicamente pela entidade conhecida como Sakpata e por seus sacerdotes. Sakpata representou a antiga ordem política, anterior à invasão pelo grupo de Do Aklin, a monarquia fundada no parentesco e na posse da terra. Ele ocupou o lugar vazio do rei da terra, como se o dualismo tivesse se mantido ao nível simbólico.

Os reis do Danxome não conseguiram impedir o desenvolvimento do culto de Sakpata. A lenta constituição do panteão dos vodun não se realizou segundo sua vontade; não conseguiram fazer de Sakpata uma divindade secundária; ele com efeito ocupou o lugar de filho primogênito do Criador e portanto de chefe do conjunto dos vodun. Não conseguiram fazer com que o povo preferisse o culto de Màwú-Líssa, ou o de Agassou ou de Zomadonou. Depois dos esforços de Tegbessou, o culto de Màwú e Líssa decaiu. Em compensação o de Sakpata prosperou. Não conseguiram, apesar de todos os seus esforços, impedir o crescimento das congregações de adeptos e sacerdotes do Rei da Terra, que no final do século XVIII tornou-se tão preocupante para a monarquia que Adandozan mandou expulsar do país um bom número de sakpatanon. As epidemias de varíola foram para a população o sinal da rejeição da monarquia pelos deuses e pelos antepassados, e a prova de sua ilegitimidade. O fato dos reis do Danxome terem sido, várias vezes, obrigados a expulsar os sacerdotes de Sakpata, prova que não tinham conseguido se impor como soberanos legítimos: não tinham conseguido fazer-se passar pelos "reis da terra".

Encontraram-se na obrigação de inspirar medo, de ser sempre vitoriosos, de distribuir cada vez mais presentes, de expandir cada vez mais as fronteiras, de fazer sempre a guerra. Só puderam contar com sua força militar. Fuglestad pergunta (6) se teriam eles, então conseguido pelo menos demonstrar que embora não descendentes dos reis da terra, tinham a proteção de Màwú? Que suas vitórias eram sinal da aprovação divina e de sua legitimidade? Não sabemos. Mas, mesmo neste último caso, argumenta o autor, a conclusão seria a mesma: foram obrigados a serem sempre os mais fortes.

II O nosso estudo permitiu-nos acompanhar, paralelamente à articulação das etapas da história do Danxome, as metamorfoses por que passaram os deuses. Vimos que a sociedade de linhagens havia desenvolvido um sistema religioso centrado no culto de duas entidades complementares:

1. a terra - mãe, substância primordial, criadora da vida, representando a ordem da natureza, residência dos espíritos;

2. o primeiro rei, fundador da comunidade, elemento procriado, representando a ordem social, o mundo terreno residência dos vivos.

(6) Fuglestad, Finn: " Quelques reflexions sur l'histoire et les institutions de l'ancien royaume du Dahomey et de ses voisins". Bull. de l 'IFAN, 3, série B, n° 3, 1977 p. 515

Na região do Golfo do Benin a primeira destas entidades devia provavelmente ser representada pelas divindades conhecidas como Nanã. Os Aja, por sua vez, haviam trazido para Tado o seu equivalente Yeyemowo.

Num segundo momento, a monarquia de Abomey tentou impor o culto de uma divindade suprema suscetível de transcender os limites dos cultos locais e de fornecer ao Danxome uma unidade espiritual. Esta divindade era Yeyemowo, a quem já chamavam Màwú. Ao mesmo tempo o significado desta antiga deusa da terra e das águas primordiais passou por um processo de reinterpretação, talvez sob a influência do islamismo. Lembramos que Tegbessou havia trazido para a Corte de Abomey dois adivinhos muçulmanos capturados numa guerra contra os Baribá. Os reis do Danxome costumavam colocar a seu serviço os babalawo e sacerdotes yorùbá aprisionados em suas expedições contra os nagô. O próprio bokonòn Gedegbe, informante de Maupoil, era de ascendência Yorùbá. Màwú, de fato, acabou por se assemelhar cada vez mais ao Olorun Yorùbá, deus supremo, distante dos homens e indiferente aos problemas deste mundo cujo governo entregou aos vodun. Já foi assinalado que esta concepção de deus parecia refletir as características do rei africano: todo-poderoso em princípio, mas invisível, recluso no seu palácio, e governando por intermédio de seus ministros. A concepção de um deus único e supremo parece, no caso, corresponder ao desenvolvimento de um Estado forte que se superpõe às linhagens, concepção esta engendrada pela elite ligada ao rei, segundo o princípio que quer que o governo dos homens seja o duplo ou a imagem do governo dos deuses.

Quanto ao vodun Sakpata, constatamos que ele não nasceu de uma divinização da varíola; os povos aja e Yorùbá não fizeram desta pavorosa doença uma divindade, e sua religião não se originou do medo de uma força mortal que teriam tentado aplacar com oferendas e sacrifícios. Povos agricultores, eles divinizaram a terra, de que dependiam para subsistir, e seus antepassados de quem herdavam direitos sobre o território que ocupavam, desenvolvendo uma religiosidade inteiramente coerente com seu modo de vida.

Sakpata é a representação coletiva dos antepassados que viveram neste território e, principalmente, do primeiro ocupante: o fundador da comunidade, o "Rei da terra", representação benéfica, protetora, que provê ao sustento de seus descendentes. Nele exprime-se a concepção do mundo dos velhos chefes de linhagens, preocupados com a continuidade de suas famílias e de sua sociedade, condição de sua sobrevivência na qualidade de antepassados. Sakpata exprime uma forma de religiosidade e a sabedoria de um povo agrícola que soube encontrar um tipo próprio de equilíbrio, de uma forma de sociedade que se perpetuou por aproximadamente um milênio.

Esta figura mítica, originariamente antepassado clânico, tohwíyó, passou por um processo de multiplicação em função da dispersão e da segmentação da população, engendrando uma multiplicidade de "Reis da terra", difundidos por toda a região. Mais tarde, com o desenvolvimento da monarquia de Abomey, ocorreu um processo de sincretismo que reuniu novamente o que havia sido separado. Sakpata transformou-se num vodun interétnico integrado num panteão hierarquizado, como filho mais velho do criador. O processo

sincrético, pois, correspondeu à reunião das etnias num mesmo território sob um governo centralizado.

Por outro lado a deusa da terra tendo escapulido do sistema originário, Sakpata incorporou alguns significados que haviam ficado sem suporte. Passou a ser identificado com a terra enquanto provedora do alimento e receptáculo dos mortos. A concepção de Sakpata enriqueceu-se e integrou a idéia do ciclo percorrido pela energia vital, dispensada ao homem pela terra na forma do alimento, e restituída pelos mortos e pelos sacrifícios. Mas a noção de residência dos espíritos continuou atrelada a Mawu, que se mudou para o céu.

Buckley (7) dedicou à figura de Ṣọ̀pọ̀nnà, o equivalente yorùbá do Sakpata danxomeano, estudos extensos e aprofundados. Ṣọ̀pọ̀nnà, para ele, simboliza forças negativas e anti-sociais; ele representaria a revelação descontrolada e integral daquilo que deve permanecer escondido. A varíola faz estourar a pele negra que protege o corpo humano, revelando a intimidade da carne, que normalmente deve permanecer oculta. Por esta razão jogar água na terra sem pedir previamente licença: "ago", é o tabu mais difundido de Ṣọ̀pọ̀nnà: a água retira a camada de humus negro e revela a terra vermelha escondida (8). Jogar água na terra chamaria portanto a varíola. Esta característica de Ṣọ̀pọ̀nnà faria dele o oposto de Ifá, entidade que representa o segredo do destino que o babaláwò só em parte revela, e de forma ritual e controlada. Opõe-se também a Obátàlá que simboliza a monarquia, o rei no seu palácio, a sociedade urbana que também repousa no segredo: o segredo deve envolver os rituais de cada culto, os negócios de cada associação, as deliberações do poder. O segredo é privacidade, identidade; é o segredo que diferencia os grupos. É no segredo, no controle do conhecimento que se apoia o poder dos mais velhos, dos chefes, dos sacerdotes. A revelação é necessária, pois sem ela, sem a comunicação, a sociedade se desintegraria em pequenas unidades autônomas; mas ela deve ser rigorosamente dosada. Ṣọ̀pọ̀nnà permite a irrupção à luz do dia daquilo que deve ficar escondido; ele destrói o delicado equilíbrio entre o saber secreto e revelado. Ele é falta de medida, exposição descabida do segredo; ele destrói a cultura e a sociedade. Ele é uma divindade do exterior; odeia reuniões, atividades culturais como danças e música, vive só, no mato.

No Danxome Sakpata também apareceu aos europeus, no fim do século XIX, como uma força negativa; muitos autores nem usam seu nome e designam-no como a "Varíola"; outros o vêem como um daqueles demônios que atormentam

---

(7) Buckley, Anthony D.: " The secret: an idea in yorùbá medicinal thought". In " Social Anthropology and Medicine ", J.B. London Academic Press, 1976
Buckley, A.: " Yoruba Medicine ". Oxford, tese, Clarendon Press, 1985

(8) Vemos outra razão para esta proibição que aliás não é incompatível com a primeira, e que é de ordem ritual: a água é um elemento que pertence a outro compartimento do cosmos, a outro conjunto de gestos rituais. As divindades da terra são divindades "quentes" que consomem azeite, e não água.

a humanidade (9). Este ponto de vista reflete uma interpretação que foi elaborada nos palácios reais: é o ponto de vista do adversário, e que inverte os fatos. Se Sakpata é uma divindade do exterior é porque os reis o expulsaram da cidade. Nas residências rurais o altar de Sakpata, uma grande pedra enterrada pela metade e colocada a proximidade de alguns pés de cacto, fica no quintal, junto com aqueles dedicados a outras entidades. São os reis do Danxome que proibiram as festas de Sakpata, suas danças e seus tambores.

A oposição entre Ṣòṣònnà e Obátàlá encontra-se no Danxome, nos mesmos termo, entre Sakpata e Lissa:

Lissa, Fá	Sakpata
estabeleceu a civilização, a cultura	anti - social
vida coletiva	solidão
o rei no seu palácio	exterior
o interior	revelação descontrolada
controle do saber	excesso, doença

Mas o nosso estudo lança uma nova luz sobre esta teoria metafísica que nos aparece como uma elaboração posterior a uma oposição inicial, histórica e política. Sakpata e Màwú Lissa, ou Ṣòṣònnà e Obátàlá tinham inicialmente o mesmo significado: eram o primeiro rei de um grupo humano; sua oposição nasceu do fato de serem os antepassados de povos inimigos, e posteriormente - depois da conquista das terras pelos invasores - de setores antagônicos da sociedade. Sakpata é anti-social e destruidor do ponto de vista do vencedor; vimos que sua imagem tal como foi conservada pelos Ouemenou é bem diferente. A representação de Sakpata como força anti-social, subversiva e mortífera é um reflexo das interpretações elaboradas no palácio pelos sacerdotes da Corte, que fizeram dele um vodun sinistro e transformaram-no em "demônio".

III Finalmente o nosso estudo confirmou que a varíola teve um papel não negligenciável na evolução do sistema político e do sistema religioso do antigo reino do Danxome. A ruptura da paisagem epidemiológica, no século XVII, pela irrupção das epidemias de varíola, deve-se, em parte, e indiretamente, ao fato dos Agassouvi terem se apropriado de territórios que pertenciam aos antigos reis da terra. Este ato de violência originário fez com que a monarquia danxomeana fosse obrigada a se impor sempre pela força, recorrendo ao tráfico de escravos com os europeus para obter armas. O ciclo maligno, com isto, estava instaurado e as guerras de captura encarregaram-se de alimentar periodicamente a varíola. O sistema tradicional de representações religiosas

(9) in Singleton M.: " Smallpox in person: personification or personalization? " Anthropos, 71, 1976

explicava numerosos casos de doença como vingança dos deuses ou dos antepassados: a varíola foi naturalmente inserida a este sistema, como vingança dos reis da terra - lesados ou mortos - e personificados por Sakpata. A varíola significou para a população a falência ou a rejeição da monarquia pelos deuses e antepassados. As epidemias provocaram desta forma movimentos de revolta e levaram a dinastia dos Agassouvi a buscar a prova de sua legitimidade na vitória das armas, e na generosidade ostentatória que só o tráfico de escravos podia tornar possível.

A varíola, trazida pelas guerras e o tráfico ao nível do real, reage, ao nível das representações, sobre a sua causa, ou mais exatamente sobre um dos fatores responsáveis pela ocorrência de epidemias, provocando uma intensificação do tráfico. Com efeito, levando parte da população à insubordinação, ela conduz a monarquia à necessidade de reforçar seu poder e seu prestígio. Observamos que as epidemias de varíola não entram na história do Danxome como um fator que se somaria ou reforçaria outros, mas como um elo no seio de um processo dialético entre o fato biológico da doença e o fato político da guerra de captura, que passa pela mediação de um esquema simbólico.

Percebemos então que nesse processo, as epidemias de varíola tiveram uma parte na evolução do sistema político do Danxome: contribuíram para o desenvolvimento do tráfico de escravos, para o desenvolvimento de uma segunda estrutura política centralizadora que se sobrepôs ao sistema de poder da sociedade de linhagens e para a emergência de uma estrutura econômica baseada no comércio internacional.

Ironicamente, podemos dizer que o povo danxomeano, amante do dualismo e das duplicações, teve, embora sem querer, dois reis rivais que se odiavam, como nos seus mitos.

Qual dos dois, afinal, foi o vencedor nesta luta?

O rei do Danxome, ao contrário do que ocorreu no reino do Congo, tinha poderes suficientes para expulsar ou executar os rebeldes. A monarquia danxomeana, portanto, sobreviveu, mas seu caráter foi alterado pela necessidade de se impor sempre pela força: os reis do Danxome deixaram na história - pelo menos a dos europeus - a imagem de bárbaros cruéis e sanguinários.

Sakpata, o Rei da Terra, também foi obrigado a mostrar sua força e sua imagem também saiu modificada dessa luta: foi identificado com a Varíola e metamorfoseou-se num vodun vingativo e impiedoso.

Mas no fim, a monarquia danxomeana desapareceu há quase um século, engolida pela expansão colonialista européia e suas consequências. Sakpata, verdadeiro e legítimo rei do Danxome, tanto no sentido do mais forte como no de primeiro antepassado e ocupante do território, voltou a ser o mais popular vodun da região. Conquistou a América onde continua a baixar nos terreiros de candomblé, de umbanda, na santeria em Cuba, no vodun haitiano, protegendo seus descendentes cujos pais foram arrancados à terra natal pelo tráfico de escravos... enquanto que quem se lembra hoje de Agaja ou de Tegbessou?

ANEXO

OS CLÃS DO DANXOME

(Segundo Herskovits)

1. Gbekpóvi Aladáxonŭ

Filhos humanos do leopardo, gente da antiga Allada.

É o clã real. Tem por principal ɔhwíyŏ, Agassu, e em segundo lugar Ajaxutŏ e Tedo

2. Óhwɛg_bó Geyɔnù

Povo da grande briga, que cava sepulturas do mesmo modo que Gɛ cava buracos.

As opiniões divergem a respeito deste clã: para alguns trata-se de um clã distinto; para outros é um outro nome do clã real, ou um sub-grupo do clã real. Seu ɔhwíyo é Agassú.

3. Xwaĭ Tɔlɔnú

Filhos do cavalo, gente que emergiu do rio Tɔlɔ. Parte do clã tem Agassu por ɔhwíyŏ, outra parte Ajaxutŏ;

4. Atoluvi Gbǎdjanu

Os filhos de Atolu, que vieram do alto. Tem por ɔhwíyŏ Gbǎgidibagó. Alguns dizem que este clã não tem ɔhwíyŏ, e que cultuam o loko por onde seus antepassados desceram do Céu; Gbagidi seria o nome do fundador do clã.

5. Lɛkɛví Dogonú

Os filhos da galinha, que vieram de um buraco.

Não foi informado o nome do ɔhwíyŏ.

6. Agblomenù

Gente de Agblo.

Segundo alguns, vieram de um buraco; segundo outros Agblomẽù é apenas o nome de um bairro de Abomey.

7. Gbajǎ Soménù

Cultuam Màwú e Líssa, e não divinizam seus antepassados.

8. Guduvi Àdjàlènù

Os filhos de Gudu, gente de Ajá.

Tem por tɔhwíyo Dã̃ e Gbosíkpɔ̀. Cultuam Màwú e Lissa e não divinizam seus antepassados.

9. Akɔsuví Madjanù

Os filhos de Akɔsu, que vieram do lugar onde não chove. Dizem ter vindo de muito longe e terem relação com a cabaça. Tem por tɔhwíyǒ Gbosíkpɔ̀.

10. Gbosíkpɔví Dɔkɔnù

Os filhos de Gbosíkpɔ̀, que moram perto de um buraco também chamado: Ananɔ̀ví Dɔkɔnũ̀ os filhos dos deuses da Terra, gente que mora perto de um buraco. Tem por tɔhwíyo Gbosíkpɔ̀.

11. Djaví Gbangbwenû

Filhos de Dja, gente orgulhosa.

Tem por tɔhwíyǒ principal Gbangbwe, e por segundo tɔhwíyǒ, Gbosíkpɔ̀.

12. Golónuví Tofɔnù

Os filhos de Golo, gente que veio do rio Tofɔ. Tem por tɔhwíyǒ Dan e Gbosíkpɔ̀.

13. Djisóvi Sjmenù

Filhos do trovão, que moram na água. Clã originário da região do Weme, tem por tɔhwíyǒ principal Gbosíkpɔ̀.

14. Akílíví Sodɔ̀nû

Filhos de Akílí, que descendem do gnu. Segundo um informante o tɔhwíyǒ deste clã é Gbosíkpɔ̀, segundo outro, Dangbɛ̀ Hwéda.

15. Ayinovi Agbowoto

Donos da terra, gente que matou o carneiro. Tem por tɔhwíyǒ Atisu e Gbosíkpɔ̀.

Seria o primeiro clã a ter um Aizã (Aizã só come carneiro).

16. Ayinóví Dokwénû

Donos da terra, gente que vive perto de um buraco. Tem por tɔhwíyo Atísû

17. Adjeví Xɔntɔnù

Filhos de Adjâ: gente do rio de sangue.

Tem por ɔhwíyǒ Misa Gbogbwenu e Atísu.

18. Agenuví Hwelinû

Filhos de um lugar alto; gente do caminho do sol.

Este clã viria do leste. Seu tɔhwíyǒ é Dã.

19. Ayatóví Gaménû

Filhos de ferreiro; gente que vive no meio do ferro.

O principal tɔhwíyǒ deste clã é Mǎsê, que sob o nome de Tógbó Dɔsú foi o seu fundador. Tem por tɔhwíyǒ secundários: Agadeyonsú, Siligbô e Hwesiyô. Cultua Gu.

20. Dangbeví Hwedán ù

Filhos da serpente, gente que veio de Peda.

Clã da região de Ouidá; seu tɔhwíyǒ é Dangbe

21. Age Gbetɔví Yálinû

Filhos de Age, o caçador, gente pobre.

Seu tɔhwíyǒ é Adǐdâ

22. Wasanû

Gente que vende mercadorias.

Clã de Bohicon; seus membros são parentes do cavalo.

Seus tɔhwíyǒ são Azúwɛ, Wǎsâ e Alígbónó (relacionado com Ajaxutɔ̌)

23. Axwanɔvǐ Kadjanû

Filhos do chefe de guerra, gente que mora em Kadja.

Os membros deste clã moram na região de Savalu. Seu tɔhwíyǒ é Mạnla Xɔsǔd jàgǒ

24. Adandóví Xɛzonû

Filhos corajosos que vivem num buraco e que fazem o pássaro fugir.

Oɖohwíyǒ deste clã é Adǎ ndô.

25. Ayanovǐ Mmulanû

Filhos teimosos do porco.

Segundo alguns seu ɖohwíyǒ é Mmula; segundo outros Akílí ou Nyágɛ (o antepassado sobrenatural).

26. Yanâvû (ou Aizǎ - agbo)

Tem por ɖohwíyǒ Nyágɛ.

27. Dɔvǐ Kogbwénû

Filhos da palavra, gente que faz rir.

Seus membros moram na região de Agoni. Não há informações sobre seu ɖohwíyǒ

28. Òvǐ Djeganù

Filhos do rio salgado; povo de Djéga.

Seu ɖohwíyǒ é Djega.

29. Adívǐ Damenù

Filhos do sapo, povo da serpente.

Seus ɖohwíyǒ são Dã em primeiro lugar, e em segundo lugar os toxosu.

30. Ayǎtúví Dakpanù

Filhos da bebida espargida; povo de Dákpa.

Seus ɖohwíyǒ são Dwǎnya e Alǎû, e Dákpa.

31. Azimáví Xɔkɔnû

Filhos da folha de ervilha, povo de Xɔkɔ.

Seu ɖohwíyǒ é Misá.

Este clã vive na região Mahi. Seus membros são geralmente caçadores e espertos em magia negra.

32. Koló Zogbanû

Descendentes de Koló, que vieram do fogo da montanha.

Quando estão mortalmente doentes, devem ser enterrados vivos. Uma parte do clã vive perto de Zagnanado e outra perto de Savalu. Seu tchwíyǒ é Agonɛ̌ (ou Adjagbê)

33. Adikúví Adjohwenù

Filhos de Adikú, que moram no bairro dos ladrões.

Tem por tchwíyǒ Adikú.

34. Tɔkpɔví Alingenù

Filhos de Tɔkpó, povo do pequeno sino de ferro (?)

35. Ɔntɛví Kpólonû

Filhos de Ɔntɛ, que vivem perto da floresta.

Seu tchwíyǒ é Avízuyà.

36. Gbenuví Sólinû

Seu tchwíyǒ é Sô.

37. Agbòlo Djimɛnû

Seus tchwíyǒ são: Avagbó, Gbwesívà e Djakpwéte.

38. Yɔsíví Dɔvɔnû

Clã originário do país Mahi. Seu tchwíyǒ é Dɔvɔ.

39. Hwelenávi Tɔlinû

Filhos de Hwéléná, que é seu tchwíyǒ.

MAPAS E ILUSTRAÇÕES

1. Localização da República Popular do Benin; extraída de Charbonneau, R., "L' Afrique Noire", Paris, Ed. J. A., 1979.

2. Mapa da atual República Popular do Benin. Idem

3. As migrações dos Yorùbá e dos Aja; extraído de Akinjogbin I.A. "The expansion of Ọ̀yọ́ and the rise of Dahomey: 1600-1800". In Ajayo & Crowther, "History of West Africa", I .

4. Mapa do povoamento atual da área Aja-Tado. Segundo R. Pazzi, "Aperçu sur l' implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle aja-tado. In Medeiros, "Peuples du Golfe du Bénin".

5. Localização dos sub-grupos Yorùbá. Segundo Eades J.S. "The Yorùbá today", Cambridge Univ. Press, 1980.

6. Os Estados tradicionais, na época da chegada dos europeus, e antes da conquista colonial. Segundo Mercier, "Connaissance de l'Afrique: les civilisations du Bénin".

7. O reino do Dahomey e seus vizinhos depois do Tratado de 1730. Segundo Akinjogbin, op. cit.

8. As feitorias européias em Ouidah em 1731, segundo o R. Pe. Labat: "Le voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725,1726 et 1727.

9. Figuração imaginária de Tozifon, rei de Allada, por volta de 1650. Tirada de Verger P. "Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os santos.

10. Figuração imaginária de Agaja, rei do Danxome. Idem

11. Descendente dos reis do Danxome. Idem

12. Disseminação da varíola na África.

13. Trabalho mágico para curar a varíola. Extraído de Herskovits: "Dahomey, an ancient West African Kingdom".

14. Cabaça para afastar Sakpata. Idem.

15. Planta do palácio dos reis do Danxome. Extraída de Mondjannagni "Campagnes et villes au sud de la République Populaire du Bénin".

16. O desfile das esposas do rei, extraído de Mercier, op. cit.

17. Saudação ao rei do Danxome. Idem

18. O rei do Danxome conduzindo o desfile das amazonas. Extraído de Mercier.

19. À direita do palanque, homens brigam por um presente atirado pelo rei. Extraído de Mercier.

20. Togni-Ahossou, rei do Danxome nos anos 1970, extraído de Manchete.

BIBLIOGRAFIA

AGUESSY, Honorat d'

Traditions orales et idéographies du peuple Ewé. Essai de méthodologie. Cahiers d'Histoire Mondiale. Sd. de la Baconnière, [illegible]

Lorsque c'à dromèce en [illegible] ni Dromè. Afro Asia, [illegible]

AJAYI & CROWTHER ed.

History of West Africa. London. Longman, 1971

AJAYI

History of Abeokuta. Longo, 1929

AJODE, Oladele, D. A.

Preventive medicine and superstition in Nigeria. Africa, XXVII, 1957

AKINJOGBIN, I. A.

Dahomey and its neighbours. Cambridge Univ. Press, 1967

AKINJOGBIN, I. A.

The expansion of Oyo and the rise of Dahomey, 1818 - 1823. In Ajayi & Crowther: History of West Africa. Londres, Longman Group ltd., 1971

ALDEN D. and MILLER Joseph C.

Out of Africa: the slave trade and transmission of smallpox to Brazil, 1560 - 1831. J. of Interdisc. History XVIII 2, 1987

ALIOU Mare

Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Paris, Flammarion, 1977

Le gang du pseudonyme. Paris, Gallimard, 1987

Le linceul. Paris, Flammarion, 1988

AMOLALOYE D. Gbadamosi

Yoruba beliefs and sacrificial rites. Essex, Longman, 1979

BALANDIER, Georges

Antropologia política. São Paulo, Difusão Européia do Livro 1969

Antropologias. Paris, PUF, 1974

BARBER, Karin

How man makes gods in West Africa. Africa, 51, 3 1981

AGUESSY, Honorat d' — Tradition orale et structures de pensée: essai de méthodologie. Cahiers d' Histoire Mondiale. Ed. de la Baconnière, vol. XIV, 2, 1972.

Legbá e a dinâmica do panteão vodun no Daomé. Afro - Asia, n° 10 - 11

AJAYI & CROWTHER ed. — History of West Africa Londres, Longman, 1971

AJISAFE — History of Abeokuta Lagos, 1924

AJOSE, Oladele, D. A. — Preventive medicine and superstition in Nigeria. Africa, XXVII, 1957

AKINJOGBIN, I. A. — Dahomey and its neighbours Cambridge, Univ. Press, 1967

AKINJOGBIN, I. A. — The expansion of Oyo and the rise of Dahomey: 1600 - 1800. In Ajayi & Crowther: " History of West Africa ", I, Londres, Longman Group ltd., 1971

ALDEN D Axel **& MILLER** Joseph **C.** — Out of Africa: " the slave trade and transmission of smallpox to Brazil: 1560 - 1831 ". J. of Interdisc. History XVIII, 2, 1987

AUGÉ Marc — Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Paris, Flammarion, 1977

Le génie du paganisme Paris, Gallimard, 1982

Le dieu-objet Paris, Flammarion, 1988

AWOLALU J. D. Omosade — Yoruba beliefs and sacrificial rites Essex, Longman, 1979

BALANDIER, Georges — Antropologia política São Paulo, Difusão Européia do Livro 1969

Anthropo-logiques Paris, PUF, 1974

BARBER, Karin — How man makes gods in West Africa. Africa, 51, 3 1981

BEIER Ulli — Gelede masks Odu,n° 6, 1956

BERTHO, Jacques — La parenté des Yoruba aux peuplades du Dahomey-Togo. Africa, XIX, 2, 1949

BIOBAKU, Saburi O. — The use and interpretation of myths Odu n° 1, jan. 1955

An historical sketch of the peoples of Western Nigeria. Odu n° 6, jan, 1958

BOHANNAN P. & DALTON — Markets in Africa Northwestern Press, 1962

BOSTON, John — Medicines and fetishes in Igala. Africa, XLI, 3, 1971

BIRABEN, Jean-Noel — Essai sur l'évolution du nombre des hommes. Population, 34° annés, n° 1 1979

BIRABEN HAMA & KI-ZERBO — Epidemias na história da população In: " População e Sociedade ". Org. M. L. Marcílio, Vozes, 1984

BOUBOU HAMA & KI-ZERBO — Lugar da história na sociedade africana. História Geral da Africa, I. São Paulo, Atica/UNESCO, 1980

BUCKLEY, Anthony D. — The secret: an idea in yoruba medicinal thought. In Social Anthopology and Medicine. J.B. London Academic Press, 1976

Yoruba Medicine. Oxford, Clarendon Press, 1985

Le dieu de la variole: aspects de la connaissance religieuse yoruba. Africa, 55, 2, 1985

BURTON, Richard Francis — A mission do Gelele, king of Dahomey Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966

CARVALHO, Sílvia M. S. de — O trickster como personificação de uma praxis. Perspectivas, 1985

CISSOKO S. M. Famines et épidémies à Tombouctou et dans la boucle du Niger du 16° au 18° siècle. Bull de l' IFAN, Dakar, série B, XXX

COQUERY-VIDROVITCH C. La fête des coutumes au Dahomey: un essai d' interpretation. Annales E. S. C. XIX, 4, 1964

Recherches sur un mode de production africain. La Pensée n° 117, 1964

Histoire démographique Paris, l' Harmattan, 1985

CORNEVIN, Robert La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours. Paris, Maisonneuve et Larose, 1981

Histoire du Dahomey Paris, Berger-Levrault, 1962

CURTIN, Ph. D. Epidemiology and the slave trade. Congrès International des Africanistes, 2° Session, Dakar, 1967

DALZEL, Archibald The history of Dahomey Londres, Frank Cass, 1967

DAPPER, Olpert Description de l' Afrique. In: Objets interdits. Paris, Ed. Fondation Dapper 1989

DARMON, Pierre La longue traque de la variole Paris, lib. Ac. Perrin, 1986

DEBIEN G., DELAFOSSE M., THILMONS G. Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne, aux Antilles, fait par Jean Barbot en 1678, 1679. Bull. de l'IFAN, B, 40, 2, 1978

DESANTI, Henri Du Dahomey au Bénin-Niger. Paris, Larose, 1945

DIOP, L. M. Le sous-peuplement de l' Afrique Noire. Bull.de l' IFAN, T. 40, série B, n° 4 1978

DIOP, ZEMPLENI, MARTINO, COLLOMB Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines. Congrès de Psychiâtrie et de Neurologie de Marseille, 1964

DOZON, Jean-Pierre D' un tombeau à l' autre. Cahiers d' Etudes Africaines, XXXI 1/2, 1991

DUNGLAS, Edouard Contribution à l' histoire du Moyen-Dahomey. Etudes Dahoméennes, Porto Novo XIX, 76, 1957

ELBEIN, Juana Os nagô e a morte.Vozes, 1976

FABREGA H. Jr. Medical Anthropology. In Siegel ed.: Biennal Review of Anthropology. Stanford, Stanford Univ. Press, 1972

FALIU De l' âge et de l' origine de la variole dans le monde. Paris, Baillière, 1882

FOSTER, Smith Epidemiology of smallpox in Nigeria J. of Nigerian Assoc., 7, 1970

FUGLESTAD, Finn Quelques réflexions sur l' histoire et les institutions de l' ancien royaume du Dahomey et ses voisins. Bull. de l' IFAN, 39, B, n° 3, 1977

GENTILINI, Marc & DUFLO, Bernard Médicine tropicale Paris, Flammarion, 1977

GEORGES, Henry Précis de l' histoire de la petite vérole. Paris, Impr. Martinen, 1893

GILLIES, Eva Causal criteria in African classification of disease. In: Social Anthropology and Medicine. J.B. Loudon. Londres, Acad. Press, 1976

GRMEX Géographie médicale et histoire des civilisations., Annales E.S.C., XVIII, 1963

Préliminaires d' une étude historique des maladies. Annales, XXIV, 6, 1969

GREENBERG, J. H. A classificação das línguas da África. História Geral da África, I. São Paulo, Atica/UNESCO, 1980

GLELE, M. Ahanhanzo — Le Danxome. Paris, Nubia, 1974

GROSS, Moses — Histoire des épidémies de variole dans le monde. Paris, thése n° 542 Fac. de Médecine, dactyl. 1948

HARTWIG & PATTERSON — Disease in African History: an introductory survey and case studies. Durhan, Duke Univ. Press, 1978

HAZOUME, Paul — Le pacte de sang au Dahomey Paris, Institut d' Ethnologie, 1956

HERBERT — Smallpox inoculation in Africa. J. of African History, XVI, 4, 1975

HERSKOVITS, Melville — Dahomey, an ancient West African Kingdom. 1° ed. New York, J. Augustin, 1938, 2° ed. Evanston, Northwestern Univ. Press, 1967

Population Statistics in the Kingdom of Dahomey. Human Biology, vol. 4, 1932

An outline of dahomean religious beliefs. Memoir 41, American Anthropological Association, 1933

HOUILLON — Variole et vaccine en Afrique Occidentale Française pour l' année 1905. Annales d' Hygiène et de Médecine Coloniales, 1905

HOUSEMAN, M., LEGONU, B., MASSY, C., CREPIN,X. — Note sur la structure évolutive d' une ville historique. Cahiers d' Etudes Africaines, 104, 1986

JOHNSON, Samuel — The history of the Yoruba. Lagos, Bookshop, 1921

KASSIBO, Brehima — La géomancie ouest-africaine .Cahiers d' Etudes Africaines, 128 XXXII, 4, 1992

KI-ZERBO, Joseph — História da África Negra, I, Publicações Europa-América,

LABAT, R. Pe. Le voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée, Isles voisines et à Cayenne, fait en 1725,1726 et 1727. Porto Novo, Etudes Dahoméennes, XV, XVI e XVII, 1956

LABOURET & RIVET Le royaume d' Ardra et son évangélisation au XVII° siècle. Paris, Institut d' Ethnologie, 1929

LAW, Robin The fall of Allada: an ideological revolution? J. Hist. Society of Nigeria, IV, 2, 1968; e V, 1, 1969

Dahomey and the slave trade. J. of African History, XXVII, 1986

Ideologies of royal power: the dissolution and reconstruction of political authority on the Slave Coast: 1680-1750. Africa, 57, 3, 1987

My head belongs to the King. J. of African History, 30, 3, 1989

LE GALL La variole en A.O.F. et au Togo. Bull. de l' Office Int. d' Hygiène Publique, 34, 7/8/9 1948

LE HERISSÉ l' ancien royaume du Dahomey Paris, 1911

LEITE, F. R. da Rocha A questão ancestral. Tese, USP, 1982

LE VIGUELLOUX, J. La variole: épidémiologie et prophylaxie. Médecine d' Afrique Noire, XIX, 5, avril/mai 1972

LAPLANTINE, F. Ethno-psychiâtrie Paris, Ed. Universitaires, 1973

LAWAL, Babatunde The living dead: art and immortality among the Yoruba of Nigeria. Africa, 47 (1), 1977

LIVI-BACCI M. Crises de mortalidade: definição, métodos de cálculo, análise das consequências. In População e Sociedade, org. M. L. Marcílio Vozes, 1984

LOMBARD, Jacques Contribution à l' histoire d' une ancienne société politique du Dahomey: la royauté d' Allada. Bull. de l' IFAN, XXIX, B, 1-2 1967

MAUPOIL, Bernard La géomancie à l' ancienne Côte des Esclaves. Paris, Institut d' Ethnologie, 1961

M' BOKOLO, E. Histoire des maladies, histoire et maladies: l' Afrique. In Augé et Herzlich: le sens du Mal. Paris, ed. Archives Contemporaines, 1983

Les sociétés côtières et la pénétration française. Paris, Mouton, 1981

MEDEIROS, François de Peuples du Golfe du Bénin. Paris, Karthala, 1984

MEILLASSOUX, Claude L' esclavage en Afrique pré-coloniale Paris, Maspero, 1975

Anthropologie de l' esclavage Paris, PUF, 1987

MERCIER, Paul Notice sur le peuplement yoruba au Dahomey-Togo. Porto Novo, Etudes Dahoméennes IV, 1950

Connaissance de l' Afrique: les civilisations du Bénin. Paris, Sté. Continentale d'Ed. Modernes Illustrées, 1962

Los Fon del Dahome. In Forde, Daryll,: Mondos Africanos. México, Fondo de Cultura Economica

MERLO, Pierre & VIDAUD, Christian Dangbe et le peuplement houeda. In Medeiros: Peuples du Golfe du Bénin. Paris, Karthala, 1984

MILLER, Joseph C. The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of west-central Africa. J. of African History, 23, 1982

MONDJANNAGNI, Alfred B. Comlan Campagnes et villes au sud de la République Populaire du Bénin. Paris, Mouton, 1977

MONTSERRAT, Palau-Marti — Le roi-dieu au Bénin. Paris, Berger-Levrault, 1964

L' histoire de Sabe et de ses rois. Paris Maisonneuve et Larose, 1992

MORTON-WILLIAMS, Peter — The Yoruba Ogboni cult in Oyo. Africa, XXX (4), 1960

NORRIS, Robert — Nouvelles relations de quelques endroits de Guinée et du commerce d' esclaves qu' on y fait. Londres, Frank Cass, 1968

OKE, Raymond — Les siècles obscurs du royaume du Danxome. In Medeiros: Peuples du Golfe de Bénin, Paris, Karthala, 1984

ORTIGUES Marie-Cécile & ORTIGUES Edmond — Oedipe africain. Paris, Plon, 1973

PLATTER, S. — The slave trade and the transmission of smallpox to Brazil. J. of Interdisc. History, 18, 2, 1987

PARIN, MORGENTHALER, PARIN-MATTHEY — Considérations sur le moi de groupe. Psychopathologie Africaine 1967, 3, 2

PARRINDER, Geoffrey — La religion en Afrique Occidentale Paris, Payot, 1950

PAZZI, Roberto — Aperçu sur l' implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l' aire culturelle aja-tado. In Medeiros: Peuples du Golfo du Bénin. Paris, Karthala, 1984

PIRES, R. Pe. Vicente Ferreira — Viagem de Africa em o reino de Daomé. Publ. por Clado Ribeiro de Lessa. Rio de Janeiro, Cia. Edit. Nacional, 1957

POSNANSKY, M. — Introduction à la fin de la pré-histoire de l' Afrique subsaharienne. Histoire Générale de l' Afrique, II, Paris, Jeune Afrique/Stock/UNESCO, 1980

Les sociétés de l' Afrique sub-saharienne au premier âge du fer. Histoire Générale de l' Afrique, II, Jeune Afrique/Stock/UNESCO, 1980

QUENUM, Maximilien Au pays des Fon. Paris, Maisonneuve et Larose, 1983

QUINN, Frederick How Dahomian interpreted smallpox. Abbia, Yaoundé, 20, 1968

REMY, Girard Racines, dynamismes et projections geographiques des maladies. In: Une Anthropologie Médicale en France? Paris, CNRS, 1983

RYDER De la Volta au Cameroun. Histoire Générale de l' Afrique, IV, Paris, UNESCO/NEA, 1985

SAULNIER, Pierre Le vaudou Sakpata. Porto Novo, 1974

SENDRAIL, Marcel Histoire culturelle de la maladie. Paris, Privat, 1980

SHAW, T. Pré-história da África Ocidental História Geral da África, I, São Paulo, Atica/UNESCO, 1980

SINGLETON, M. Smallpox in person: personification, or personalization? Anthropos, 71, 1976

SOURNIA & RUFFIE As epidemias na história do homem. Lisboa, Ed. 70, 1986

SNELGRAVE, W. Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce d' esclaves qu' on y fait. Londres, Frank Cass, 1971

SOW, I. Notes sur quelques aspects socio-culturels dans la pratique psychiâtrique traditionnelle au Bas-Dahomey. Psychologie Médicale, 1972, 4, 1

Psychiâtrie dynamique africaine Paris, Payot, 1977

STEWARD, Larry The edge of utility. Medical History, 29, 1, 1985

TYMOWSKI, M. Famines et épidémies à Oualatta et à Tilchit au XIX° siècle. Africana Bulletin, Varsovia, 27, 1978

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. História Geral da África, I, São Paulo, Atica/UNESCO, 1980

VERGER, Pierre Note sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil et à l' ancienne Côte des Esclaves d' Afrique. Dakar, IFAN, 1957

Orixás São Paulo, Corrupio, 1981

Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os santos. São Paulo, Corrupio, 1987

VERGOZ, Henri Variole et vaccination à la Côte d' Ivoire. Annales d' Hygiène et de Médecine Tropicales, 1899

WAI ANDAH, B. L' Afrique de l' ouest avant le VII° siècle. Histoire Générale de l' Afrique, II Paris Jeune Afrique/Stock/UNESCO, 1980

WALCKENAUER C. A. Collection des relations de voyages par mer et par terre en différentes parties de l' Afrique depuis 1400 jusqu' à nos jours Paris, 1842

WILLIAMS, Denis The iconology of the yoruba edan of Ogboni.Africa,

WRIGLEY, C. C. Population in African History. J. of African History, 20, 1, 1979

LISTA DE TOPÔNIMOS E ETNÔNIMOS, COM AS DIVERSAS GRAFIAS ENCONTRADAS

Indicamos:
1. a grafia adotada no texto
2. a transcrição fonética, quando possível
3. outras grafias encontradas nos autores utilizados

Abomey (Agbómè); Agbome, Abomei, Abomé
Aizã (Ayìzɔ̀); Aizɔ, Aizan, Ayizan
Ajase (Ajàṣé) Ajace; Akron, Okoro, Hogbono, Porto Novo
Ouidah, Whydah, Uidá, Ouidá, Ajuda
Allada (Alàdà), Ardra, Ardres
Anecho (Anɛxo), Anexo, Aneho
Badagry, Badagris, Badagri, Gbadagri
Baribá, Borgu, Borghou
Danxome (Danxomɛ), Dahomey, Daomé, Dahome, Dauma, Daima, Damme, Idàhòmì
Ekpe (Ekpɛ́n), Epê, Apá
Ewe, Ehoue, Houe
Gedevi (Gédéví), Guedevi, Ịgedevi
Glehoué (Glèxwé), Gleuê, Gregoué
Houeda (Xwedá), Xw da, Pèdá. Fèdá, Fidá
Houela (Xwelá), Xw lá, Pá, Popo
Jaquin (Jèkèn): Ofra, Offra (Oxwla), Godomey
Koufo (Kúfò), Cufo, Kufo, Couffo
Mahi, Maxi
Notse, Nuatcha, Nuatsa
Nupe, Noupe,Tapá
Onim: Lagos
Oueme (Weme), Weme
Sahé (Sàxé), Saví, Xavier
Sahoue (Saxwɛ)

ERRATA

p. XIII, última linha, leia-se:
VI Anexos:
Os clãs do Danxome ..... p. 164
Ilustrações e mapas..... p. 169
Bibliografia..... p. 171

p. 5 (Introdução), linha 16: leia-se "deus da varíola" no lugar de "Deus da varíola"

p. 12, linha 9: leia-se "Artus de Dantzig"

pp. 5, 6, 7, e 8 (Cap. I): a numeração dessas páginas foi repetida.

p. 10, linha 5: leia-se "onde os Ije se estabeleceram"
linha 7: leia-se "onde se estabeleceram os Idasa"

p. 20, linha 28: leia-se "sistema religioso"

p. 34 nota (17): leia-se "foi analisado"

p. 37, penúltima linha: leia-se "pares de gêmeos"

p. 41, linha 5: leia-se "por exemplo" no lugar de "por ex.

p. 43, linha 14: leia-se "força poderosa"
linha 16: leia-se "os pais podem"

p. 50, linha 27: leia-se "complementares: o céu "

p. 53, linha 34: leia-se "dedicado" no lugar de "delicado"
linha 39: leia-se "tohwiyo" no lugar de "thwiyo"

p. 58, linha 12, leia-se "com as quais se realizava"

p. 65, linha 25: leia-se "Dogbagli" no lugar de "Dogbag i"

p. 67, nota (4), última linha: leia-se "668/1000"
linha 22, leia-se "como o cólera"

p. 76, ú.tima linha: leia-se "das divindades"

p. 79, 1º linha: leia-se " de outros 10.000"

p. 84, linha 29: leia-se "são eles" no lugar de "são elas"

p. 89, linha 30: leia-se "ter ocorrido" e não "ter corrido"

p. 99, .inha 9: leia-se "destinados" e não "destinadas"

p. 102, linha 13: leia-se "perspectiva antropológica" no lugar de "perspectivas, antropológicas"
linha 21: leia-se "relacionada a suas"

p. 104, linha 26: após a citação "Le trône s'arrache de haute lutte", acrescentar: "(O trono arranca-se pela força)"

p. 105, linha 16: leia-se "um dignitário, o Ajahoutonon, "

p. 109, linha 32: leia-se "que tinha"
linha 36: leia-se "condenados à morte"

p. 111, linha 15: leia-se "1660" no lugar de "1658"

p. 119, linha 35: leia-se "como ainda o é hoje"
linha 33: leia-se " conhecido havia muito tempo"