

ESCRAVOS BRASILEIROS NO DAOMÉ

J. MICHAEL TURNER

bolsista do Foreign Area Fellowship Program
(American Council of Learned Societies, Social
Science Research Council, Ford Foundation, EUA)

Este ensaio tem por objetivo investigar e analisar um exemplo de interpenetração, com a respectiva troca de valores de duas culturas. Os afro-brasileiros, que constituem a base deste estudo, são, eles próprios, uma combinação de estilos de vida, religiões e atitudes contrastantes. Pois enquanto o instituto variado e complicado da escravidão (como foi praticado no Brasil) serviu de experiência comum à grande maioria de pretos que procuraram emigrar para a África Ocidental, houve também negros livres que viviam na Cidade do Salvador e que tomaram a decisão de deixar o Brasil. O que estava sendo, então, levado para o Daomé era pois uma cultura em grande parte baseada na experiência brasileira ou ocidental, mas com um fundamento essencialmente derivado de um *background* afro-ocidental, uma herança preservada mesmo através da experiência da escravidão.

Embora o impulso maior da emigração proviesse de acontecimentos ocorrentes no Estado da Bahia durante o século dezoenove, existem, também, informações, acêrca de afro-brasileiros que retornaram para a África Ocidental no século dezoito. Antônio Vaz Coelho, por exemplo, nascido de pais escravos na Bahia, chegou a Pôrto-Nôvo cêrca de 1775 e tornou-se, êle próprio, traficante de negros durante os primeiros anos do século dezoenove (1). Êste não constitui um exemplo isolado ou único, o que fica demonstrado pelo estudo do tráfico de negros efetuado por C. W. Newbury, e no qual se indica que os brasileiros começaram a chegar à Costa antes do fim do século dezoito (2). Existia, realmente, uma tradição de emigração para a África Ocidental pelo número crescente de afro-brasileiros que começaram a sair do Brasil na segunda e terceira décadas do século dezoenove.

Ao analisar as razões de tal emigração torna-se importante determinar a natureza e caráter da escravatura conforme existiu no Esta-

1 — DUNGLAS, Edouard. Contribution à l'Histoire du Moyen-Dahomey. *Etudes Dahoméennes*. Dahomey, (19): 39, 1957.

2 — NEWBURY, C. W. *The Western Slave Coast and Its Rulers*. London, 1961, p. 36-37.

do da Bahia durante o século dezanove. A escravidão no Brasil e alhures pode ser vista através de uma perspectiva tanto de distância espacial como sociológica (3). Senhores e escravos muitas vezes ocupavam a mesma casa e orientavam as suas vidas, muito próximos uns dos outros.

Dentro desse contexto íntimo, um código de etiqueta complexo era seguido, tanto pelo senhor como pelo escravo, no empenho de reforçar a distância sociológica entre eles (4). O escravo que vivia e trabalhava numa aproximação íntima com o senhor, começou, lentamente, a aceitar e adotar a cultura e os costumes da sociedade dominante e tal assimilação evidenciava-se particularmente nos escravos que trabalhavam nas grandes fazendas. Como, porém, a fazenda formasse uma sociedade independente, todos os membros da mesma eram influenciados pela cultura do senhor. A implantação direta de traços culturais e de um conjunto particular de valores era assim facilmente evitada pelos escravos que podiam viver na Cidade do Salvador. Pode-se enxergar uma certa correlação entre a residência urbana e a aderência professada pelos escravos ao islamismo. Os observadores do século dezanove, Kidder e Fletcher, escreveram que os escravos muçulmanos eram tidos como péssimos serventes domésticos e por isso tinham licença de viver em Salvador e pagar uma quota fixa do que ganhavam aos seus senhores (5). O escravo urbano era conhecido como *negro de ganho*, e ordinariamente trabalhavam como carregador ou vendedor ambulante (6).

As comunicações entre a população escrava da cidade e a sociedade brasileira dominante limitavam-se a relações funcionais específicas. Verger apresenta uma série de argumentos de observadores do século dezanove num esforço de determinar se a vida do escravo urbano era mais difícil do que a do escravo rural (7). Pareceria importante considerar-se que o escravo urbano, em certo sentido, permanecia como seu próprio dono; sua responsabilidade em relação a um outro indivíduo era principalmente de fundo econômico (8). O escravo urbano podia conservar com mais facilidade as tradições africanas do que o escravo do campo e, no caso dos muçulmanos, a própria re-

3 — VAN DER BERGHE, Pierre L. *Race and Racism a Comparative Perspective*. New York, 1967, p. 65.

4 — VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos; du XVII au XIX siècle*. Paris, Mouton, 1968, p. 488.

5 — KIDDER, D. P., FLETCHER, J. C. *Brazil and the Brazilians*. Philadelphia, 1857, p. 135.

6 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 488; MARTIN, A. *Slavery and Abolition in Brazil*. *Hispanic American Historical Review*. North Caroline, 13 (2): 165, May, 1933.

7 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, pp. 497/8.

8 — PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil*. Chicago, 1942, p. 40.

ligião. A rua tornara-se importante meio de comunicação entre os escravos da cidade; servia-lhes de sala de encontros. Certas ruas de Salvador eram consideradas pelos brancos arriscadas e por isso eram evitadas (9). A preocupação influenciou a legislação, e dêsse modo, uma lei decretada em 1807, após uma rebelião de escravos, proibia os mesmos de passearem pelas ruas da cidade depois das nove horas da noite (10).

O escravo urbano podia formular planos de revolta mais facilmente, pois era capaz de manter uma distância maior entre êle próprio e a sociedade branca. O fato do "negro de ganho" ser bem sucedido no seio de uma economia monetária e poder ganhar um salário semanal deu-lhe uma perspectiva diferente da do escravo rural. Em certo sentido, o escravo urbano experimentava uma semi-liberdade; e é perfeitamente compreensível que seu objetivo fôsse o de conseguir a liberdade total, comprando-a ou conquistando-a. Sociedades eram então formadas por escravos urbanos, num esforço de arrecadar recursos econômicos coletivos os quais seriam empregados na compra da liberdade dos seus sócios (11). E seria nas ruas que os líderes mais ativos das insurreições poderiam formular e tramar os planos rebeldes.

Em 1807 os incitadores da revolta parecem ter sido escravos da Nigéria setentrional (12). O fator principal da rebelião fracassada foi o desejo de retornar à África. Como tática de dissimulação os escravos conseguiram atear fogo à Alfândega de Salvador (13). Entre 1807 e 1809 parece que os escravos muçulmanos puderam exercer uma influência considerável sobre os que não eram muçulmanos e os converteram ao islamismo. Tanto os escravos iorubás como os do norte da Nigéria participaram das rebeliões de 1808 e 1809; o islamismo foi o laço comum entre os diversos grupos tribais (14). Os atritos ocorridos em 1808 e 1809 foram planejados em Salvador, embora o foco se achasse na região rural, nas fazendas do Recôncavo. Embora o plano da revolta de 1808 não fôsse prematuramente revelado às autoridades, aparentemente sofreu de falta de organização e foi ela rapidamente sufocada pelo govêrno baiano (15).

Essas primeiras revoltas, instigadas, em grande parte, pelos escravos muçulmanos, foram uma fonte real e constante de temor para os brancos que viviam em Salvador e em todo o Estado. O desejo dos muçulmanos de conseguirem a liberdade, e sua grande influência,

9 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 500.

10 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 329.

11 — MARTIN, A. *Op. cit.*, p. 165; PIERSON, Donald. *Op. cit.*, p. 39.

12 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 328.

13 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 328.

14 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 329. FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves*. New York, 1956, p. 315.

15 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 329.

por meio do exemplo, sobre grande número de escravos não-muçulmanos, serviu de fonte de ansiedade para os brancos que eram numericamente muito inferiores à população de escravos. Os acontecimentos do Haiti também serviram para reforçar o temor dos donos das fazendas de uma revolta geral dos escravos e do que poderia vir a ser uma sublevação social no Brasil. Esses proprietários estavam convencidos de que uma vez iniciada a revolta, sua meta final seria a eliminação de todos os brancos do Brasil (16). As tramas políticas internacionais foram também consideradas fatores que contribuíram para a falta de tranqüilidade social na Bahia; os fazendeiros acreditavam que os britânicos não considerariam desfavoravelmente uma revolta em massa de escravos no nordeste brasileiro (17).

Tal fato perturbador da ordem permitiria, provavelmente, aos ingleses, se tornarem politicamente dominantes no Brasil. Embora cada uma dessas insurreições fôsse sumariamente supressa pelas autoridades, a apreensão geral da população branca continuamente aumentava.

Insurreições menores ocorreram em 1814 e 1816. Os incitadores eram novamente tidos como escravos do norte da Nigéria; e os donos de fazendas exigiram que se fizessem restrições às atividades dos escravos da Cidade do Salvador. Os batuques ou reuniões de escravos foram proibidos pelas autoridades locais (18). Essa tentativa legal de controlar tal conduta apenas serviu contudo para mudar as áreas de reunião, das ruas para o interior das choupanas dos escravos. Novas revoltas ocorreram em 1816 e 1826, e o papel de líderes coube aos escravos urbanos, com os escravos muçulmanos tendo nêles um papel de destaque (19).

A rebelião ocorrida em 1835 é considerada a mais séria insurreição de escravos da Bahia durante o século dezenove; foi a melhor planejada e teve uma associação direta com o islamismo. Uma correspondência substancial mantida entre os chefes da rebelião foi encontrada pelas autoridades investigadoras; e tal correspondência era escrita em árabe. O Padre Etienne Ignace, que estudou a rebelião de 1835, afirma que a caligrafia dos muçulmanos do século dezenove assemelhava-se muitíssimo ao estilo dos berberes norte-africanos (20). Acreditava êle que era intenção dos muçulmanos promoverem uma guerra religiosa contra os infiéis da Bahia. Amuletos semelhantes aos fabricados pelos marabus africanos do oeste eram usados por todos os participantes da insurreição. Esses amuletos (*gris-gris*) con-

16 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 328.

17 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 329.

18 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 330.

19 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, pp. 332-3.

20 — ETIENNE, Ignace. *La secte musulmane des malés du Brésil et leur revolte eu 1835. Anthropos.* Wien, 1909. V. 4, p. 100.

tinham tanto versos do Corão como declarações violentamente anti-cristãs, tôdas escritas em árabe (21). Enquanto muitos dos escravos muçulmanos e todos os marabus sabiam escrever em árabe, os muçulmanos da Bahia conheciam versos ou suratas do Corão (22). Tal conhecimento provinha das escolas islâmicas fundadas em Salvador, escolas que serviam para “politizar” os escravos muçulmanos. Os marabus instruíram seus discípulos para fazer a guerra santa contra os brancos, mulatos livres e outros escravos aos quais deram a oportunidade de se tornarem muçulmanos, mas que se tinham recusado (23). Os participantes da rebelião deviam usar vestes brancas e turbantes. Os marabus afirmavam que a salvação pessoal seria obtida apenas pela participação na guerra santa (24).

A tática da rebelião de 1835 encerrava uma série de atividades diversionistas que foram planejadas para ocorrer oito dias após a festa do Bonfim (rito religioso que foi introduzido na África Ocidental pelos antigos escravos, em fins de janeiro. Como as autoridades houvessem sido avisadas por um escravo iorubá de que se esperava alguma espécie de tumulto da comunidade muçulmana, a eficácia da rebelião foi um tanto abalada. Porém a Cidade do Salvador e a região agrícola circunvizinha foram foco de vários ataques organizados, que ocorreram simultaneamente (25). A milícia provinciana foi usada tentando dominar os tumultos e durante um dos choques ocorridos as tropas sofreram uma séria derrota por parte dos insurgentes. Nas prisões em massa que se seguiram à rebelião, os relatórios policiais indicam que os iorubás presos entre os escravos do norte da Nigéria — os *nagôs* — sabiam também ler em árabe ou recitar orações islâmicas (26). Mais de cento e sessenta escravos foram acusados pelas autoridades baianas; dos processados, cinquenta eram escravos de estrangeiros residentes na Bahia e dêses cinquenta constatou-se que quarenta e cinco pertenciam a ingleses (27). O temor tradicional que inspiravam os escravos apoderou-se da população da Bahia e parecia confirmado como procedente, pelos acontecimentos de 1835. A conspiração parece ter-se dirigido contra o Estado e contra a classe de proprietários rurais.

Para os participantes da rebelião de 1835, o ataque visara o fim de sua submissão à comunidade de infiéis. Na África Ocidental e no Brasil o *ulama* achava-se rodeado de infiéis e governado por pessoas

21 — ETIENNE, Ignace. *Op. cit.*, p. 407.

22 — WILKES, Charles. *Narrative of the U. S. Exploring Expedition, During the Years 1838, 39, 40, 41, 42.* Philadelphia, 1849, p. 55.

23 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 339.

24 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 340.

25 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 335; FREYRE, Gilberto. *Op. cit.*, p. 299; ETIENNE, Ignace. *Op. cit.*, p. 408.

26 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 342.

27 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 345.

consideradas pagãs. Os marabus, que nutriam ódio por todos os infieis, brancos ou não, estavam agindo de acôrdo com a tradição do profeta e de seus companheiros. Na sua avaliação final da rebelião de 1835, Ignace declara que se a comunidade muçulmana tivesse sido bem sucedida, teria tentado fundar um estado teocrático ao norte da Bahia (28).

A apreensão dos fazendeiros e dos que viviam na Cidade do Salvador rapidamente evoluiu no sentido da supressão de todos os escravos “negros de ganho” e de homens livres que fôsem muçulmanos ou suspeitos de o ser. Foi então como resultado direto dessa opressão crescente que se formaram sociedades com o fim de fretar navios que levassem os afro-brasileiros de volta à costa ocidental africana. Kidder e Fletcher descrevem um grupo de escravos “Mina” que retornaram a Badagry após fretar um vapor pela soma de quatro mil dólares (29). Os primeiros emigrantes afro-brasileiros devem ter-se concentrado em Lagos; e escreve Newbury que os primeiros escravos que voltaram nos fins do século dezoito, serviram de agentes incentivadores do tráfico de escravos naquela parte da costa, enquanto os chegados posteriormente se instalaram em Anecho, por detrás da lagoa de Lagos (30). As pressões externas deveriam forçar os afro-brasileiros a mudarem suas localizações de Lagos e Badagry para Agüê e Porto-Novo.

A vigilância crescente da marinha britânica que se seguiu ao Ato da Abolição de 1807, o policiamento dos portos de Lagos e Badagry, serviram para forçar os afro-brasileiros no princípio do século dezanove a transferir suas operações para portos mais neutros; escreve Verger que vários negociantes de escravos foram, então, deportados de Lagos e escaparam para Ouidah, Porto Novo e Agüê (31). O fato dos emigrantes poderem ser identificados ou identificarem-se como inimigos dos ingleses serviu para reforçar-lhes a posição com os negociantes de escravos nativos; os emigrantes de Sierra Leone ou Saros achavam-se em posição muito menos vantajosa, sendo indiretamente identificados como anglicanos e por isso simpáticos à política antiescravocrata dos ingleses (32). Os antigos escravos brasileiros logo compreenderam sua posição singular de revendedores e tiravam lucro substancial de tal fato.

A aldeia costeira de Agüê foi fundada em 1821 pelo escravo brasileiro Felix de Souza; e após a rebelião de 1835 da Bahia várias centenas de afro-brasileiros emigraram para lá (33). Agüê con-

28 — ETIENNE, Ignace. *Op. cit.*, p. 415.

29 — KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C. *Op. cit.*, p. 36.

30 — NEWBURY, C. W. *Op. cit.*, pp. 36-7.

31 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 604.

32 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 604.

33 — BOUCHE, P. *La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris, 1885, pp. 301-2.

tinuava a aumentar de população, de modo que em 1873, antes de uma epidemia de varíola, mais de seis mil pessoas ali residiam (34). Os afro-brasileiros formavam a força predominante política e social de Agüê. John Duncan a visitou em 1845 e escreveu que todos os que residiam nessa cidade achavam-se ocupados no tráfico de escravos (35). Que o tráfico era lucrativo tanto para os habitantes afro-brasileiros quanto para a cidade, acha-se provado pelo fato revelado pelo missionário E. Desribes: — em 1831 os lucros com o tráfico de escravos foram suficientemente grandes para provocar hostilidade entre Agüê e a aldeia de Pequeno Popo e os afro-brasileiros chegaram então a construir fortificações em volta da cidade e nelas instalar canhões (36). Essa rivalidade comercial entre “Pequeno Popo” e Agüê aumentou durante o século dezenove; e em 1860 uma espécie de guerra não-declarada existia entre as duas cidades. A situação complicou-se com o fato dos afro-brasileiros viverem em ambas as cidades; e a ação que serviu para precipitar as hostilidades foi iniciada por um afro-brasileiro recém-chegado, Pedro Codjo, que vivia em Pequeno Popo. Codjo tentou impedir a ascensão ao poder do “cabocer” Aguidi, em Agüê; ou Codjo queria a posição do “cabocer” para si mesmo, ou controlar o cargo e torná-lo subserviente às suas próprias ambições comerciais (37). Codjo iniciou uma série de múltiplos ataques contra Agüê com forças compostas principalmente de escravos pessoais. A “guerra” continuou durante mais de três anos. O missionário Pierre Bouche foi convidado para servir de mediador na disputa, e êle e o missionário M. Borghero conseguiram efetuar uma reconciliação entre Agüê e “Pequeno Popo” (38).

Uma razão importante para que os brasileiros pudessem tornar-se uma força dominante na costa oeste africana foi terem êles trazido para a África Ocidental artes específicas e ofícios que haviam aprendido no Brasil durante os anos de escravatura. Codjo havia sido calafate no Brasil (39). Muitos dos afro-brasileiros que compravam pequenas lojas em Ouidah e Porto-Novo tinham-se entregue ao comércio, ou sido “negros de ganho” na Bahia. Pedro Damião de Oliveira, o mais importante traficante de escravos em Ouidah nos meados de 1860, foi, também, chefe de pedreiros e construtor, uti-

34 — BOUCHE, P. *Op. cit.*, p. 302.

35 — DUNCAN, J. *Travels in Western Africa in 1845 and 1846*. London, 1968. V. 1, p. 91.

36 — DESCRIBES, M. *L'Évangile au Dahomey et à la Côte des Esclaves*. Lyon, 1877, p. 449.

37 — BOUCHE, P. *Op. cit.*, p. 303.

38 — BOUCHE, P. *Op. cit.*, p. 301.

39 — BOUCHE, P. *Op. cit.*, p. 303.

lizando um ofício que aprendera na Bahia (40). Um colega da profissão, Pedro Pinto da Silveira, foi também um artesão experimentado que abandonara eventualmente o tráfico de escravos e tornara-se exportador de azeite de dendê. Travou relações comerciais com a firma Manchester de Swansea e importava artigos têxteis que trocava por azeite (41). As habilidades específicas serviam de complemento a uma renda baseada no tráfico de escravos e também como meio para adquirirem capital a fim de iniciar operações comerciais, fôsse com base em escravos ou em azeite de dendê. Muitas vêzes o capital usado pelos afro-brasileiros com o fim de iniciar um negócio na costa havia sido ganho no Brasil, economizado durante o tempo em que fôra “negro de ganho” (42).

Enquanto a maior parte de afro-brasileiros que retornaram à África Ocidental procuraram estabelecer-se em pequenos negócios ou operações comerciais nas cidades e aldeias costeiras, alguns dêles tomaram a resolução de se dedicarem à agricultura. Duncan, na sua descrição geral da cidade de Ouidah e áreas adjacentes, especificamente se refere às fazendas dos afro-brasileiros. A maior parte das descritas por Duncan eram pequenas; eram cultivadas por meio de técnicas européias ocidentais e os fertilizantes eram usados pelos fazendeiros afro-brasileiros (43). Acreditava Duncan que as fazendas e métodos dos fazendeiros recém-emigrados eram mais higiênicos e produtivos do que os das fazendas dos habitantes de Ouidah. Escreveu êle que os antigos escravos cujas fazendas descrevia ou eram fula ou eya (iorubá de Oyo?) (44); as casas das fazendas eram construídas em estilo europeu ou brasileiro, com mobiliário importado da Europa. Duncan considerava-os mais trabalhadores e prósperos do que os emigrantes de Saro (45).

Em 1850, Frederick Forbes descreve uma visita a uma fazenda de propriedade de um homem chamado Souza que havia sido escravo na Bahia. O principal produto da plantação era o azeite de dendê, e as árvores misturavam-se com as plantações de milho, algodão e mandioca. Forbes foi convidado por Souza a um almôço no campo que incluía vinhos provenientes de três países europeus, comidas brasileiras e européias, tudo servido em travessas de prata (46). Ao comentar Forbes as técnicas agrícolas usadas na plantação e nas fazendas em redor de Ouidah, ressalta a questão de terem os afro-

40 — PRADO, J. F. de Almeida. *Les Relations de Bahia (Brèsil) avec le Dahomey. Revue d'Histoire des Colonies.* (S. 1. p.), 41:215, 1954.

41 — PRADO, J. F. de Almeida. *Op. cit.*, p. 215.

42 — PRADO, J. F. de Almeida. *Op. cit.*, p. 216.

43 — DUNCAN, J. *Op. cit.*, p. 185.

44 — DUNCAN, J. *Op. cit.*, p. 185.

45 — DUNCAN, J. *Op. cit.*, p. 186.

46 — FORBES, F. E. *Dahomey and the Dahomans.* London, 1851, p. 124.
V. 1.

brasileiros introduzido métodos de adubação europeus (47). Em seu artigo, Prado também focaliza as fazendas afro-brasileiras, sua produtividade, e o fato de, durante as guerras de Glele (especialmente nos últimos anos do seu reinado), as forças invasoras haverem marchado através dos terrenos cultivados dos brasileiros, destruindo-lhes a maior parte dessas terras (48). Os ataques de tropas eram mais provavelmente dirigidos contra Ketu; e declara Prado que as fortunas feitas pelos afro-brasileiros foram perdidas, o que aparentemente foi uma falha administrativa da parte de Glele. Um nôvo influxo de emigrantes afro-brasileiros que tinham deixado o Brasil imediatamente depois da abolição da escravatura chegou a Ouidah e Porto-Novo (49). A presença dos mesmos e as economias que haviam juntado durante os anos de escravidão serviram para amparar a posição dos antigos escravos durante o ano de 1890 (50).

Uma das características mais importantes dos afro-brasileiros e de seu modo particular de vida era a sua atitude face à religião. É interessante notar-se que os antigos escravos exerceram um papel de impacto sobre a religião escolhida, fôsse o cristianismo ou o islamismo. A adesão ao islamismo que havia caracterizado muitos dos participantes nas rebeliões da Bahia e que os separara dos outros escravos no Estado (51), continuou a influenciar os afro-brasileiros, ao retornarem à África Ocidental. Em Porto-Novo, os negócios da comunidade muçulmana que repercutiam na política da cidade costeira foram diretamente afetados com a presença dos afro-brasileiros. As famílias de Marcos Moreira da Souza, e Paraíso formavam os pilares da comunidade islâmica de Porto-Novo (52). Indiscutivelmente o personagem principal da comunidade era Paraíso. José Paraíso tinha-se estabelecido como negociante em Porto-Novo, antes de 1850; tornou-se conselheiro do rei Sodji e ajudou-o a redigir um Tratado de Protetorado para a cidade em 1863 (53). Paraíso, por causa de sua ligação íntima com as autoridades nativas de Porto-Novo e de suas relações vantajosas com os europeus, veio a ser o chefe da comunidade muçulmana da cidade (54). Em 1883 houve pretendentes rivais ao cargo de "imame". Em razão de sua influência junto a Sodji e as relações cordiais com o protetorado francês, Paraíso pôde ver

47 — FORBES, F. E. *Op. cit.*, p. 126.

48 — PRADO, J. F. de Almeida. *Op. cit.*, p. 225.

49 — PRADO, J. F. de Almeida. *Op. cit.*, p. 225.

50 — PRADO, J. F. de Almeida. *Op. cit.*, p. 225; RAMIN, J. C., KOU-BETTI, V.; GUILHEM, M. *Histoire du Dahomey — L'Afrique — Le Monde*. Paris, 1964, p. 176.

51 — RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1932, pp. 160, 166-7. RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo, 1946, pp. 317-8.

52 — MARTY, Paul. *Etudes sur l'Islam au Dahomey*. Paris, 1926, p. 18.

53 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 52.

54 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, pp. 59 e 65.

nomeado seu candidato (55). Vê-se pois um clã ou estirpe patriarcal, os Paraíso, desenvolver-se durante o século dezenove em Porto Novo. Paraíso e as outras famílias muçulmanas afro-brasileiras liderando a comunidade muçulmana podem ser considerados um grupo distinto; eram afro-brasileiros com uma herança brasileira aparente, na linguagem falada, o português, e na escolha de roupas — ternos brancos e chapéus panamá (56). A mesquita que foi construída sob a direção de Paraíso possuía um estilo arquitetônico europeu; e é interessante considerar-se a relação entre capital e trabalho na construção dessa mesquita, pois Paraíso e seus companheiros afro-brasileiros forneceram o capital, enquanto o trabalho foi efetuado pelos muçulmanos locais (57). Uma distinção ou diferença cultural existia entre as duas comunidades muçulmanas no momento de seu contato inicial, em meados do século dezenove; as diferenças realmente não diminuíram, pois, mais afro-brasileiros muçulmanos continuaram a emigrar para Porto Novo durante as últimas décadas do século dezenove.

Cêrca de 1906, a população muçulmana de Porto Novo foi avaliada em mais de três mil pessoas; centenas de crianças eram educadas nas escolas corânicas (58). A comunidade islâmica nativa de Porto-Novo cuidou, durante as duas primeiras décadas do século vinte, de purificar a religião; êsse movimento foi iniciado pelo “al-hajj” Monteiro Soule e um grupo de muçulmanos recém-vindos do “hadj”. Um ataque doutrinal direto foi efetuado contra o clã dos Paraíso e seus defensores afro-brasileiros; consideravam-nos europeus demais, em boas relações de amizade com europeus e cristãos (especialmente afro-brasileiros cristãos) (59). As relações de Paraíso com os franceses, o fato da Primeira Guerra Mundial haver começado e os outros brasileiros muçulmanos provarem ser leais aos franceses, serviram para mantê-los firmes como força política dominante dentro de Porto-Novo (60).

Em Ouidah as relações dos afro-brasileiros frente à comunidade muçulmana nativa, eram semelhantes à situação em Porto-Novo. Em 1883, iniciou-se a construção do que seria a maior mesquita da cidade; o construtor, o “imame” Abdullahi Alechou, era filho de um ex-escravo brasileiro. Nascera em Sierra Leone e servira ao “imame” em Ouidah, até 1914 (61). Marty calcula que mais de metade da

55 — BALLARD, J. A. *The Porto-Novo “Incidents” of 1923: Politics in the Colonial Era*. Ibadan, 1965, pp. 8-9.

56 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 605.

57 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, pp. 53-4.

58 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 75.

59 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, pp. 8-9; VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 605; MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 59.

60 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 9.

61 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 109.

comunidade islâmica de Ouidah compunha-se de antigos escravos brasileiros ou de filhos de afro-brasileiros. Tôda a comunidade muçulmana “crioula” vivia em um setor especial da cidade (62). Agüê, conhecida como baluarte dos afro-brasileiros católicos (63), teve como primeiro imame, por volta de 1850, um ex-escravo brasileiro conhecido por Saidon, que iniciou a construção de uma mesquita (64). As críticas feitas pela comunidade muçulmana nativa de Porto-Novo sôbre a profundidade e sinceridade da conversão dos afro-brasileiros ao islamismo poderiam ser feitas acêrca dos antigos escravos que viviam em Ouidah ou Agüê. Dizem que Paraíso tinha relações pessoais com a casa de fetiches de Toffa (65). No Brasil, os chefes muçulmanos da rebelião haviam manifestado pouca tolerância pelos escravos, negros livres e mulatos que se declararam leais às religiões particulares do oeste africano ou ao catolicismo. Uma vez retornados à África Oeste, tal atitude mudara sensivelmente. Dentro de uma mesma família brasileira era possível acharem-se membros que se consideravam muçulmanos, cristãos e animistas (66). A atitude doutrinal aparentemente negligente dos afro-brasileiros pode, em parte, ser explicada pelas diferenças culturais e problemas decorrentes da emigração para outro continente. Afirma Verger que alguns escravos se haviam tornado muçulmanos na Bahia, como prova de estarem insatisfeitos com a sua vida e como ato de desafio contra a igreja católica dos brancos (67). Os fatores que motivaram a sua conversão e talvez a sustentassem, não se mantiveram, ao emigrarem os afro-brasileiros para a África Ocidental. O que representava o mais importante ponto de referência para os muçulmanos não era a população nativa encontrada na costa, mas sim os companheiros afro-brasileiros, que eram cristãos. O importante sentimento compartilhado não era a religião, mas um estilo de vida sujeito a um conjunto de estímulos e pressões que não podiam ser reproduzidos pelos muçulmanos que nunca haviam deixado o continente africano. A experiência de vida na cultura brasileira (seja como escravo ou como homem livre), transcendeu a religião quando tal experiência foi removida da América Latina para a África.

Enquanto os muçulmanos procuravam estabelecer relações com as sociedades muçulmanas nativas da costa, os afro-brasileiros que eram católicos romanos e continuavam a professar a sua religião, tiveram uma área imediata de cooperação com missionários e outros europeus que negociavam na costa. Em princípios de 1835, um

62 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 112.

63 — DESCRIBES, M. *Op. cit.*, p. 439.

64 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 119.

65 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 8.

66 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 603; CORNEVIN, Robert, *Histoire du Dahomey*, Paris, 1962, p. 65.

67 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 603.

ex-escravo, Joaquim d'Almeida, começou a construção de uma capela em Agüê, dedicada, em 1845, ao Senhor Bom Jesus da Redempção em memória de uma igreja da Bahia (68). Agüê era considerado pelos missionários franceses o centro mais importante da cristandade na costa daomeana (69). O grande campanário de Almeida impressionara os missionários, assim como a profusão de ornamentos da capela. Era plano seu (que a morte interrompeu), construir uma grande igreja na praça central da cidade (70). O fato dos brasileiros terem uma capela em Agüê e haverem planejado uma igreja maior era de grande importância para eles e sua convicção de serem cristãos. Os sinais visíveis ou símbolos de piedade muitas vezes eram tão importantes para os cristãos que regressavam à África quanto o seu compromisso individual ou pessoal com o catolicismo. Forbes escreveu, em 1850, que os afro-brasileiros manifestavam grande orgulho pela religião professada; o domingo, em Ouidah, caracterizava-se pelas roupas mais cuidadas que os afro-brasileiros usavam, em seus passeios após os ofícios divinos, numa demonstração do que consideravam ser cultura e civilização (71). Os antigos baianos, narra Forbes, faziam pouco caso dos emigrantes de Sierra Leone, pois os protestantes não tinham igreja própria. Os afro-brasileiros tinham acesso à igreja católica do forte português (72). Havia uma relação direta entre a religião, o "status" social e o prestígio dentro da sociedade local.

O missionário Borghero, em artigo de 1864, declara que ser cristão quase equivalia a ser branco no Daomé (73). Acreditava êle ou desejava crer que se tratavam, com certa deferência, cristãos da sociedade daomeana (74). Borghero e o missionário Laffite ficaram impressionados com a piedade dos afro-brasileiros assim como sua generosidade. O forte português de Ouidah abrigava a capela católica; esta foi reconstruída e restaurada por um ex-escravo brasileiro (75). Parece que êsses sinais sensíveis de religião obtiveram respeito ou deferência dos afro-brasileiros por parte da sociedade local.

Outro importante serviço prestado pelos missionários era a educação. Os afro-brasileiros, desde a sua chegada à costa, demonstravam usufruir as facilidades providas pela educação, oferecidas pelas missões. O estudo social de Porto Novo de Claude Tardits traz uma

68 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 600.

69 — BORGHERO, Mr. Missions du Dahomey. *Annales de Propagation de Propagation de la Foi*. Lyon, (36):442, 1864.

70 — BORGHERO, M. *Op. cit.*, p. 442.

71 — FORBES, F. E., *Op. cit.*, p. 117.

72 — FORBES, F. E., *Op. cit.*, p. 117.

73 — BORGHERO, M. *Op. cit.*, p. 440.

74 — LAFFITTE, M. *Le Dahomé*. Tours, 1876, p. 182.

75 — BORGHERO, M. *Op. cit.*, p. 440.

breve parte histórica que trata especificamente dos afro-brasileiros (76). Julgando serem os antigos escravos elementos de modernização, Tardits traça a sua influência na cidade pela formação de uma distinta "intelligentsia" no século dezenove, proveniente das escolas missionárias (77). O fato da língua usada para a instrução das escolas da missão durante o século dezenove ser a portuguesa indica a resistência dos afro-brasileiros à estrutura educacional vigente na costa (78). Escreveu Borghero que os emigrantes originários da África Ocidental falavam dialetos iorubás e outras línguas do oeste africano; seus filhos não falavam línguas africanas, mas aprenderam a falar português, a língua que se havia tornado uma espécie de *lingua franca* na costa daomeana (79).

A atenção dada pelos afro-brasileiros à educação primária de seus filhos prosseguia quando os mesmos atingiam a idade de entrar para uma escola secundária ou universidade. José Rodrigues declara que muitos dos afro-brasileiros mandavam os filhos de volta à Bahia para aí se educarem (80). Outros estudantes, por causa da influência direta das escolas missionárias, eram enviados para a França a fim de prosseguirem sua educação (81). Esse interesse pela educação deu aos ex-escravos possibilidade de se tornarem auxiliares dos negociantes europeus e representantes de grandes companhias mercantes européias (82). Relatou-se que o chefe de um grande mercado alemão de munções em Porto-Novo, em 1891, fôra o afro-brasileiro Julio Medeiros (83). Funções análogas tinham outros brasileiros na costa.

O papel de intermediário que os afro-brasileiros assumiram durante o meio século do tráfico de escravos prosseguiu e estendeu-se até as décadas finais do século dezenove. Tornaram-se agentes representantes de produtores de azeite de dendê e negociavam com comerciantes da costa européia; ao mesmo tempo procuravam importar diversas mercadorias européias para consumidores africanos (84). Um relatório oficial do govêrno sôbre o comércio da costa daomeana publicado em Paris em 1882, declarara que, de vinte e cinco "agentes" estabelecidos na costa, sete eram afro-brasileiros; de um total de cento e cinquenta e quatro registrados como "negociantes", setenta e oito eram afro-brasileiros (85). Como grande parte do comércio

76 — TARDITS, Claude. *Porto-Novo*. Paris, 1958, pp. 28-9. —

77 — TARDITS, Claude. *Op. cit.*, p. 29.

78 — DESCRIBES, M. *Op. cit.*, p. 279.

79 — BORGHERO, M. *Op. cit.*, p. 441.

80 — RODRIGUES, J. Honório. *Brasil and Africa*. Berkeley, 1965, p. 178. —

81 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 11.

82 — DUNGLAS, E. *Op. cit.*, p. 130; BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 11.

83 — DUNGLAS, E. *Op. cit.*, p. 130.

84 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 11; VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 611.

85 — VERGER, Pierre. *Retour des Brasiliens au Golfe du Bénin au XIX siècle. Etudes Dahoméennes*. Dahomey, Nouvelle Série, (8): 12-3, octobre, 1966.

de noz de cola feito entre o Daomé e o Brasil e o índice de emigração entre a Bahia e o gôlfo de Benim fôsse firme após 1889, foi aberta uma linha de navegação em 1891, entre a Bahia e Lagos (86). A posição ímpar dos negociantes afro-brasileiros e a dupla cultura que manifestavam foi reconhecida em outro documento oficial francês, que distinguia grupos étnicos; havia categorias de “nativos”, brancos (europeus) e “crioulos” brasileiros (87). A distinção de ser uma classe visível e identificável, fundamentalmente uma insignificante burguesia, logo tornou-se motivo de orgulho para os afro-brasileiros e foi usada como vantagem política durante os anos do protetorado francês.

Tornaram-se os afro-brasileiros uma unidade política significativa na costa durante os primeiros anos que procederam à emigração de Coelho, no século dezoito. Sua experiência de cultura ocidental, seu conhecimento do português e as relações comerciais com a América Latina e Europa tornaram-nos fontes importante de informações políticas e de conselho para os chefes nativos. Duncan, em 1846, relata acharem-se presentes inúmeros afro-brasileiros durante a cerimônia aduaneira anual de Abomey (88). Afirma Marty que alguns dos antigos escravos brasileiros ofereceram membros de sua família para serem sacrificados durante as cerimônias fúnebres que se seguiam à morte de um rei (89). A identificação política com a autoridade nativa era importante para os afro-brasileiros por duas razões; como emigrantes, estrangeiros dentro de uma nova sociedade, era importante aceitar e adotar instituições locais a fim de provar ser a sociedade hospitaleira.

Tendo os afro-brasileiros deixado uma sociedade (seja por gôsto ou à fôrça), quiseram identificar-se com uma cultura ou sociedade; a sua odisséia foi feita, em grande parte, com o fim de encontrar essa cultura compatível.

Forbes assistiu um festival em Abomey, em 1850. Depois de um grupo de marabus apresentar-se ao rei, êle escreveu que quatorze ex-escravos baianos adiantaram-se e saudaram o rei com a frase: “Viva el rey de Dahomey” (90). O missionário Describes sustentou o fato dos afro-brasileiros serem cristãos e serem considerados pela população nativa como “brancos”, o que lhes permitia cumprimentar e saudar o rei à moda europeia e não serem obrigados a curvar-se

86 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 20; CHAUDOIN, E. *Trois Mois de Captivité au Dahomey*. Paris, 1891, p. 71.

87 — VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos; du XVII au XIX siècle*. Paris, Mouton, 1968, p. 605.

88 — DUNCAN, J. *Op. cit.*, p. 228.

89 — MARTY, Paul. *Op. cit.*, p. 22.

90 — FORBES, F. E. *Op. cit.*, p. 214. V. II.

até o chão quando se achavam em presença do mesmo (91). Foram os afro-brasileiros de Abomey conselheiros do rei durante o século dezenove (92). Como a sua perícia política e econômica tornassem gradativamente importantes para os chefes nativos, os altos impostos e taxas de matrícula a que foram obrigados no meado do século dezenove foram reduzidos e finalmente abolidos (93).

Os interesses comerciais dos afro-brasileiros muitas vêzes davam motivo a que solicitassem decretos políticos particulares da côrte de Abomey, ou eram causa de seu apoio em certas campanhas reais. O seu empenho no tráfico de escravos no meio do século fê-los ávidos colaboradores das guerras contra Abeokuta (94). Quando os franceses anunciaram um protetorado sôbre Porto-Novo, impuseram sanções contra muitos negociantes afro-brasileiros que haviam apoiado o rei Behanzin (95). É interessante ver-se que os afro-brasileiros enquanto provassem ser leais ao rei, agiam primeiramente como negociantes e depois como daomeanos nacionais. Tinham conseguido usar tôda sua influência política e econômica a fim de obter uma solução pacificadora entre os franceses e Behanzin, solução esta que não compromettesse o tráfico (96). Tendo fracassado em achar uma solução, apoiaram-se em Behanzin. Uma vez decretado o protetorado, os afro-brasileiros lentamente procuraram áreas que lhes possibilitassem assumir cargos na nova administração (97).

A íntima relação entre os afro-brasileiros e a côrte de Abomey pode ser vista no ato final que pôs fim à existência do Daomé como país independente, em 1894. Ignacio De Chagas serviu de intérprete ao filho de Glele, o príncipe Goutchili, durante a assinatura dos documentos que tornaram o Daomé um protetorado francês, em janeiro de 1894 (98). A capacidade de adaptação possibilitou aos afro-brasileiros deixarem a América Latina e viajar para a África Ocidental, manter negócios e fazendas, envolver-se na vida política da costa, e novamente dela participar durante a administração francesa.

Muitos dos afro-brasileiros que haviam aconselhado os funcionários Fon, antes da declaração do protetorado, tiveram as proprie-

91 — DESCRIBES, M. *Op. cit.*, p. 206.

92 — VERGER, Pierre. Retour des Brésiliens au Golfe de Bénin au XIX siècle. *Etudes Dahoméennes*. Dahomey. Nouvelle Série, (8): 12, octobre, 1966. DUNGLAS, E. *Op. cit.*, p. 107.

93 — VERGER, Pierre. *Op. cit.*, p. 16.

94 — DUNGLAS, E. *Op. cit.*, p. 90.

95 — DUNGLAS, E. L'Histoire Dahoméenne de la fin du XIX Siècle à travers les Textes. *Etudes Dahoméennes*. Dahomey, (9): 99, 1953.

96 — DUNGLAS, E. *Op. cit.*, p. 99.

97 — DUNGLAS, E. Contribution à l'Histoire du Moyen-Dahomey. *Etudes Dahoméennes*. Dahome. 1 (96): 39, 1957.

98 — DUNGLAS, E. *Op. cit.*, p. 107.

dades confiscadas pelos franceses (99); porém essas medidas iniciais terminaram nos fins do século dezenove. Os afro-brasileiros puderam então ingressar nas fileiras mais baixas do serviço civil como escreventes (100). Sua educação e o monopólio virtual do sistema educacional missionário do século dezenove permitiram que os seus filhos se tornassem os novos líderes da “intelligentsia” nacional (101). A mais importante área de influência afro-brasileira permaneceu Porto-Novo; a rápida assimilação dos afro-brasileiros aos costumes e cultura franceses causaram alguma apreensão aos administradores europeus. Primordialmente interessados no desenvolvimento lento e gradual na evolução da colônia e seu povo, os franceses viam os afro-brasileiros descontrolarem esse equilíbrio. Uma casta especial da elite parecia desenvolver-se (102) e poderia causar ressentimentos na população. Outro temor, que não foi expresso pela administração, era de a nova “intelligentsia” poder tornar-se anti-francesa e enfraquecer-lhe a autoridade.

Esse último receio de subversão ou oposição provou ser mais real fora de Porto-Novo do que a incidência de hostilidades entre os afro-brasileiros e os daomeanos. A primeira tentativa de um semanário foi iniciada em Porto-Novo por um grupo de jovens afro-brasileiros, em 1920. Chamava-se tal periódico “*Le Guide du Dahomey*” e continuou a ser publicado até 1922 (103). O jornal trazia uma crítica dura e constante da orientação do administrador francês, Fourn, e não hesitava em tornar público o que considerava serem abusos administrativos (104). Os membros mais velhos e mais bem firmados da comunidade afro-brasileira em Porto-Novo (mais exatamente o clã muçulmano Paraíso), continuaram a identificar-se com o poder policial (105).

Usando *Le Guide* como modelo, um novo jornal anticolonialista foi instalado em 1936. Os afro-brasileiros serviram novamente de instrumento ajudando a fundação de *The Voice of Daomey* (106). É novamente interessante notar-se que as forças que haviam protestado não eram tão políticas quanto econômicas. Ao terminar o período entre as guerras, os franceses começaram a impôr mais restrições e repressões à vida econômica da colônia; os afro-brasileiros que tinham continuado a empenhar-se no comércio internacional foram afetados

99 — NEWBURY, C. W. *Op. cit.*, p. 133.

100 — NEWBURY, C. W. *Op. cit.*, p. 133; BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 11.

101 — TARDITS, Claude. *Op. cit.*, p. 29.

102 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 11.

103 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 16.

104 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 16.

105 — BALLARD, J. A. *Op. cit.*, p. 16; MARTY, P. *Op. cit.*, p. 65

106 — TARDITS, Claude. *Op. cit.*, p. 39.

mais diretamente por tais restrições (107). Irritados com as mesmas, os patrocinadores de *The Voice* iniciaram uma campanha contra os franceses e sua orientação de restringir o tráfico.

O estudo sociológico de Tardits sobre Porto-Novo interessa-nos por fornecer dados recentes relativos a atitudes e por subdividir as categorias por grupos étnicos. Dêse modo, colocadas numa categoria separada, as respostas dos brasileiros, uma impressão contemporânea (embora limitada) se pode obter através deste estudo. Em 1958, mais de oitenta e dois por cento dos afro-brasileiros interrogados praticavam a monogamia. Na amostragem, que incluía respostas de “gun” e “iorubás”, os afro-brasileiros alcançaram o maior número de pontos em uma pergunta sobre se a herança deveria ser igualmente repartida, sem consideração ao sexo dos herdeiros. Contudo, na pergunta concernente à universalidade do direito de voto, os afro-brasileiros tiveram menos pontos do que os iorubá e gun. Também foram mais a favor da centralização do govêrno do que os iorubá e gun (108). Ainda que a amostragem de Tardits contasse aproximadamente com cento e cinquenta pessoas, podem-se tirar algumas conclusões baseadas nos dados obtidos. Os afro-brasileiros ainda parecem estar aferrados a aspectos importantes da cultura e civilização ocidentais. A sua atitude cautelosa em relação à política, quando ligada a interesses comerciais, (seus esforços de mediação frente ao protetorado de Porto-Novo, sua insatisfação com a orientação econômica francesa antes da Segunda Guerra Mundial) parecem evidentes no estudo. Tendo-se identificado com a cultura francesa, mas não com tôdas as medidas tomadas pelos franceses durante os anos do regime colonial, os afro-brasileiros demonstram ter um interesse substancial em manter o *status quo* político. A relutância dos afro-brasileiros, no exemplo de Tardits, em estender privilégios demonstra tal conservadorismo; essa atitude torna-se compreensível pois vê-se que os afro-brasileiros na época de sua chegada à costa eram considerados, se não um grupo privilegiado, ao menos especial. Esse auto-retrato tornou-se institucionalizado no processo da capacidade de ser identificado como afro-brasileiro resultar em significativo prestígio social e oportunidades no desenvolvimento econômico.

Robert Cornevin, ao debater sobre os afro-brasileiros, tanto católicos como muçulmanos, salienta que um esforço consciente fôra feito para reter os nomes brasileiros e portugueses (109). O fato da maioria de muçulmanos afro-brasileiros preferirem conservar nomes brasileiros (Paraíso sendo o exemplo mais notável), indica a importância e o desejo de um símbolo global. Nomes tais como: da Silva,

107 — TARDITS, Claude. *Op. cit.*, p. 39.

108 — TARDITS, Claude. *Op. cit.*, pp. 70, 100-101.

109 — CORNEVIN, Robert. *Op. cit.*, p. 65.

que tinham uma relação direta com a instituição da escravatura foram suprimidos pelos afro-brasileiros (110) e não mais são usados. A seleção dos afro-brasileiros em reter certos aspectos de sua cultura é importante. A imagem que desejavam e o símbolo global que conseguiram apresentar, visaram completar os papéis que representaram na sociedade.

Nesse ponto da investigação apenas pareceria possível uma tentativa de avaliação dos afro-brasileiros. A reação dos daomeanos aos emigrantes só pode ser obtida por meio de fontes secundárias. Os missionários europeus e os funcionários franceses (com exceções tais como a de Fourn), aparentemente se impressionavam com os afro-brasileiros. Notava-os como aplicados, inteligentes, trabalhadores — quase europeus, justificando assim a imagem favorável. O fato de muitos dos afro-brasileiros terem sido escravizados, enviados para o Brasil, sobrevivido à escravidão no Brasil, e terem economizado dinheiro para voltar para a África Ocidental demonstra serem eles um grupo de indivíduos de notável força pessoal e psicológica. Os seus empreendimentos políticos e econômicos nos séculos dezanove e vinte no Daomé revelam a conclusão bem sucedida da odisséia que teve início na Bahia durante o século dezoito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALLARD, J. A. *The Porto-Novo "Incidents" of 1923: Politics in the Colonial Era*. Ibadan, 1965.
- BORGHERO, M. Missions Du Dahomey. *Annales de la Propagation de la Foi*. Lyon, (34): 209-235, 1862.
- . Missions Du Dahomey. *Annales de la Propagation de la Foi*. Lyon, (36): 419-444, 1864.
- BOUCHE, Pierre. *La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris, 1885.
- BURTON, Richard F. *A Mission to Gelele King of Dahome*. London, 1864. V. 1.
- CHAUDOIN, E. *Trois Mois de Captivité au Dahomey*. Paris, 1891.
- CORNEVIN, Robert. *Histoire du Dahomey*. Paris, 1962.
- . *Le Dahomey*. Paris, 1965.
- DESCRIBES, M. *L'Évangile au Dahomey et à la Côte des Esclaves*. Lyon, 1877.
- DUNCAN, John. *Travels in Western Africa in 1845 and 1846*. London, 1968. V. 1.
- DUNGLAS, Edouard. Contribution à L'Histoire du Moyen-Daomey. *Études Dahoméennes*. Dahomey, 19, (1): 1-185, 1957.
- . Origine du Royaume de Porto-Novo. *Études dahoméennes*. Dahomey, Nouvelle Série, (9/10): 29-63, juillet-octobre, 1967.
- DUNGLAS, Edouard. L'Histoire Dahoméenne de la Fin du XIX e Siècle à travers les Textes. *Études Dahoméennes*. Dahomey, 9: 1-180, 1953.
- ETIENNE, Ignace. La Secte musulmane des malés du Brésil et leur révolte en 1835. *Anthropos*. Wien, (4): 99-105, 405-415, 1909.

110 — CORNEVIN, Robert. *Op. cit.*, p. 65.

- EWBANK, Thomas. *Life in Brazil*. New York, 1856.
- FORBES, Frederick E. *Dahomey and the Dahomans*. London, 1851. V. 1-2.
- FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves*. New York, 1956.
- GUILLEVIN, M. *Voyage dans l'Intérieur du Royaume de Dahomey*. Paris, 1862.
- KIDDER, D. P., FLETCHER, J. C. *Brazil and the Brazilians*. Philadelphia, 1857.
- LAFFITTE, M. *Le Dahomé*. Tours, 1876.
- MARTIN, Perry A. Slavery and Abolition in Brazil. *Hispanic American Historical Review*. North Caroline, 13 (2): 151-197, May, 1933.
- MARTY, Paul. *Etudes sur l'Islam au Dahomey*. Paris, 1926.
- NEWBURY, C. W. *The Western Slave Coast and its Rulers*. London, 1961.
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil*. Chicago, 1942.
- PRADO, J. F. de Almeida. Les Relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey. *Revue d'Histoire des Colonies*. (S. 1. p.), 41: 167-226, 1954.
- . *O Brasil e o Colonialismo Europeu*. São Paulo, 1956.
- RAMOS, Artur. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo, 1946.
- RODRIGUES, José Honorio. *Brazil and Africa*. Berkeley, 1965.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1932.
- TARDITS, Claude. *Porto-Novo*. Paris, 1958.
- VAN DER BERGHE, Pierre L. *Race and Racism: a Comparative Perspective*. New York, 1967.
- VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos; du XVII au XIXe siècle*. Paris, Mouton, 1968.
- . Le culte des Voudoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghezo. *Etudes Dahoméennes*. Dahomey, 8: 19-25, 1952.
- . Retour des "Brésiliens" au Golfe du Bénin au XIXe siècle. *Etudes Dahoméennes*. Dahomey, Nouvelle Série, (8): 6-27, octobre, 1966.
- WILKES, Charles. *Narrative of the U. S. Exploring Expedition — During the years 1838, 39, 40, 41, 42*. Philadelphia, 1849. V. 1.

BRAZILIAN SLAVES IN DAHOMEY

The aim of this essay is to analyse the value interchange between two cultures. The Author inform us about the return of Afro-Brazilians to West Africa during the 18th century, specially to Dahomey. It is necessary to note that the majority of scholars concentrate on the 19th century when discussing this subject.

It is well known that Afro-Brazilians chose small trade business as their main activity in coastal towns and villages when they settled down in Dahomey. The Author discloses another option, agriculture. Some former slaves settled in small farms around Ouidah, and the Author emphasizes that they used European fertilizing techniques.

The return of ex-slaves from Brazil influenced Dahomeyan religion as well. One of those men, named José Paraiso, had a mosque built in Porto Novo, donating money but leaving the work to local Moslems. In politics the Afro-Brazilians contributed to the hegemony of the French in that part of Africa, by giving them their support.

However, when European rule was consolidated, the former slaves were regarded with suspicion, due to the possibility of becoming an opposition group.