

3. “Para causar admiração”. A presença de elementos culturais nas embaixadas.

Peço a meu Irmão algumas puas de Vinho de várias qualidades como Vinho branco e vinho tinto do Porto ou da Ilha da madeira [...] e alguns cachorrinhos felpudos de regaço [...], peço mais a meu Irmão um casal de pardavao e outras qualidades de pássaros bonitos, [...], pois meu Irmão [não] há de ignorar tanto peditório que lhe estou fazendo pois possuir tudo isso quanto lhe peço [é] para causar admiração, tanto ao meu povo, como aos de fora, para dizerem consigo: meu Rei não sabe ler nem escrever como tem tanta coisa de branco bonita na sua mão. Carta do Rei do Dagomé ao príncipe d. João (Abomé, 09/10/1810).¹

Em outubro de 1810, o rei do Daomé encaminhou uma carta ao príncipe d. João, enviando informações sobre os acontecimentos ocorridos desde a última correspondência trocada, em 1805. Nesta missiva, além das informações sobre as guerras empreendidas contra o reino de Oyó, o rei Adandozan indica ter conhecimento das questões políticas relacionadas a Portugal, como o destino da família real após a invasão francesa. Mas ela vai além, pois há uma rica descrição das formas como a sociedade se organiza, e como se relaciona com os reinos vizinhos e com o governo de Lisboa. Evidencia também, a manifestação de poder de um reino, e o reconhecimento do outro, através de símbolos como, por exemplo, o uso de cetro ou bengala.

¹ Carta ao Real Príncipe de Portugal d. João Carlos Bragança, (09/10/1810) In: *Dossiê sobre o Reino de Daomé contendo representação, relatório, ofícios e cartas entre o Rei de Daomé e o príncipe regente d. João, d. Maria I e o [5º] conde das Galveias [d. João de Almeida de Melo e Castro] a respeito da arrecadação de cativos; estabelecimento do comércio; furtos e roubos feitos por portugueses; irregularidades nos portos da região; substituição do diretor da Fortaleza de Ajudá; envio de emissários à Bahia; guerra nos sertões de Maquinez, de Nagós, e Porto Novo; confirmação dos laços de amizade entre Portugal e Daomé para facilitar o comércio de escravos; compra de produtos da terra sem tributação e pagamento de serviços de "jornaleiros" quando utilizados* (Originais e cópias de época).

Adandozan era rei do Daomé desde o assassinato de Agonglô,² em 1797. Sua ascensão ao poder foi envolta em disputas e conspirações, incluindo a morte de dois irmãos e a venda de uma das esposas de Agonglô, Nã Agontimé, que se colocava como adversária na disputa pela sucessão real, como escrava para a América,³ em nome de seu filho.

Além da forma conturbada de ascensão ao poder, seu reinado foi iniciado em meio ao declínio do comércio de escravos. No último capítulo, apontamos para o estágio de abandono dos fortes europeus no início do século XIX. Mas o processo se iniciou desde a década de 1760, quando os fortes começaram a ser abandonados.⁴ As embaixadas enviadas em 1795 por seu antecessor, Agonglô, e por ele, em 1805, tentavam retomar a exclusividade do comércio, pois o sucesso desta atividade também garantia ao rei um status de diferenciação social.

As disputas em torno do mercado de cativos mais vantajoso da Costa da Mina incitaram guerras entre os reinos da costa da Mina. O reino do Daomé e o Império de Oyó estavam entre as principais disputas, visto que os portos rivais de Ajudá estavam debaixo da proteção de Oyó. As sucessivas guerras e a diminuição do comércio de escravos enfraqueceram, de certo modo, o rei daomeano; pois parte do material bélico era obtido pelo lucro do comércio e pelos “mimos” enviados pelos europeus. Desde a carta de 1805, Adandozan comunicava as pelejas que estava enfrentando com uma “nação estrangeira”, e solicitava alguns materiais que pudessem ajudá-lo neste empreendimento.

As guerras enfrentadas por Adandozan, e mencionadas por ele na carta de 1810, refletem o agravamento da crise comercial e o enfraquecimento de seu poder. O rei acabou por lançar mão de exaltar outras formas de poder, não que

² Segundo a descrição do padre Vicente Ferreira Pires que estava em missão no Daomé neste momento, o rei Agonglô havia adoecido de bexigas e que havia sido envenenado. In: LESSA, C. R. de. *Crônica de uma embaixada luso-brasileira à Costa da África em fins do século XVII, incluindo o texto da viagem de África em o Reino de Dahomé escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no anno de 1800 até o presente inédita*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957

³ SILVA, A. da C. e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, EdUERJ, 2004. pp. 82-85. Nã Agontimé é considerada como a fundadora da Casa das Minas em São Luís. Cf. Filme *Atlântico Negro. Na rota dos orixás*. (Diretor: Renato Barbieri, 1997).

⁴ O primeiro sinal de abandono dos fortes em Uidá foi o caso francês, desde 1763, quando a França havia perdido as suas colônias após o fim da Guerra dos Sete Anos e mais ao final do séculos, em função da Revolução Francesa. No caso inglês, o abandono se deu após a guerra de independência dos Estados Unidos, reconhecida pelo Tratado de Versalhes e pelas discussões acerca do fim do tráfico. Cf. VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 2002. p. 235.

isso já não fosse feito anteriormente, o que veremos mais adiante, mas isso se torna mais explícito nesta embaixada.

Ainda que o rei enfrentasse uma situação crítica e de processo de abandono dos fortes europeus, ele mostra-se conhecedor da situação ocorrida na Europa, que impulsionou a saída da corte portuguesa para as terras portuguesas na América, em 1808:

Recebi uma feita pelo Visconde Secretário da Secretária do Ultramar donde me noticiava da boa e feliz saúde de Vossa Alteza, toda Família Real tinham sido prisioneiros dos franceses e que tinham tomado Lisboa e juntamente o Rei de Espanha passado de curso e tempo veio outro navio de que trouxe novas notícias que Vossa Real Alteza e de nossa Soberana Mãe Rainha de Portugal se tinha arretirado debaixo de uma armada Inglesa e Portuguesa, a cidade da Bahia. Passado decurso de tempo veio outro navio trouxe a notícia que se tinha passado para o Rio de Janeiro aonde também sabemos que morreu o Duque de Cadaval do que eu senti muito e disso lhe dou os pêsames, pois o tempo tudo está virado em nosso tempo do nosso Governo tanto lá como cá o meu sentimento tem sido de eu não ficar mais vizinho de Vossa Alteza e nem poder andar em terra firme para lhe dar um socorro com o meu braço pois a minha vontade é grande.⁵

Este trecho indica que as informações obtidas pelo rei foram dadas pelos próprios portugueses, através de cartas recebidas por ele. Num primeiro momento, de modo oficial, através de uma notícia encaminhada pelo secretário da Secretaria de Ultramar, nos outros dois momentos, a carta não explicita a origem dessas informações, apenas que foram dadas pelos “navios”. Questão interessante é o conhecimento por parte do rei das notícias que ocorriam na Europa, como a invasão francesa em Portugal e na Espanha, bem como a vinda Corte para o Rio de Janeiro. Isso nos remete à circulação de notícias e informações que ocorria, indicando a existência dessas redes de comunicação entre as duas margens do Atlântico. Também é verossímil acreditar, que em meio ao declínio da presença dos reinos europeus na Costa da Mina, seriam os comerciantes que garantiriam as

⁵ Carta ao Real Príncipe de Portugal d. João Carlos Bragança, (09/10/1810) In: *Dossiê sobre o Reino de Daomé contendo representação, relatório, ofícios e cartas entre o Rei de Daomé e o príncipe regente d. João, d. Maria I e o [5º] conde das Galveias [d. João de Almeida de Melo e Castro] a respeito da arrecadação de cativos; estabelecimento do comércio; furtos e roubos feitos por portugueses; irregularidades nos portos da região; substituição do diretor da Fortaleza de Ajudá; envio de emissários à Bahia; guerra nos sertões de Maquinez, de Nagós, e Porto Novo; confirmação dos laços de amizade entre Portugal e Daomé para facilitar o comércio de escravos; compra de produtos da terra sem tributação e pagamento de serviços de "jornaleiros" quando utilizados* (Originais e cópias de época). IHGB.

informações para o rei e seus administradores, reiterando a importância dessas personalidades no jogo do comércio e do poder.

Neste capítulo, examinaremos algumas instâncias simbólicas de poder tais como a religiosa e a política das nações em diálogo, bem como os trânsitos culturais decorrentes desse processo. Assim, ressaltamos as influências europeias na vida de reinos da costa africana, sublinhando que não houve submissão, e sim apropriação, no que diz respeito à incorporação destas influências. Estas referências podem ser identificadas em grande parte das embaixadas que estiveram presentes em Salvador e no Rio de Janeiro, entre 1750 e 1823.

3.1. Os poderes religioso e político expressos nas correspondências

Como foi ressaltada anteriormente, a análise das missivas permite compreender, de que modo os representantes de governo deixavam entrever as práticas sociais e culturais da sociedade a qual representavam; ainda que o principal interesse e objetivo das embaixadas fossem a manutenção do comércio de escravos. Acreditamos que este tipo de abordagem nos encaminha também para a problematização da relação entre cultura e poder.

Esses dois campos de investigação privilegiam a natureza conflituosa das relações sociais, tanto nos padrões de comportamento, quanto no ordenamento social. A discussão sobre o poder é o tema central do antropólogo Georges Balandier. Em artigo sobre esta temática,⁶ o autor aborda alguns aspectos. Um deles se refere ao poder simbólico que é exemplificado na relação entre o poder e o sagrado nos reinos africanos, na figura do deus Legba/Leba, no universo mítico do reino do Daomé.⁷

Segundo Benin Aguessy,⁸ um estudioso do universo mítico do antigo reino do Daomé, Legba⁹ foi o último deus da genealogia daomeana, e tinha como

⁶ BALANDIER, G. L'antropologie africaniste et la question du pouvoir. *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 65. Paris: Les Presses Universitaires de France, julho-dezembro de 1978.

⁷ Ibid. p. 16.

⁸ BALANDIER, G. Op. Cit. p. 16.

⁹ Legba se equivale a Leba, “vodu que nos candomblés jejes e jejes-nagôs corresponde ao Exu ioruba; seu culto parece ter ido da Nigéria para o Daomé, atual República do Benin”.

capacidade dominar línguas e ser um intérprete entre os deuses, e entre os homens e os deuses. É o deus da comunicação por excelência, principalmente a comunicação que revela o poder. Por ter o poder reconhecido de intervenção e comunicação, é que Legba poderia burlar as restrições que definem a ordem do mundo e da sociedade.

Balandier afirma que Legba:

Il en est indissociable, il lui apporte la possibilité de ne pas être entiè-rement soumis à sa destinée, d'avoir une capacité d'initiative - et donc, une liberté. A ce double effet de la contrainte et de la liberté, tous les hommes sont assujettis. Legba représente le second de ces termes ; il donne à tout homme les moyens d'obtenir le meilleur ou le pire du destin qui lui est particulier. Le roi lui-même n'échappe pas à cette loi, il s'y soumet bien que cet son » Legba soit estimé le plus puissant. Gouvernants et gouvernés se trouvent ensemble sous le gouvernement du dieu; sous cet aspect, ils ne sont plus ni différents ni répartis selon les catégories de la domination et de la subordination.¹⁰

Neste sentido, Legba tem o poder superior ao político. Sua força torna-se uma fonte de poder, desde que os devidos rituais sejam realizados, e que as regras e proibições sejam observadas. A relação entre poder e religião é um dos pontos importantes na análise documental. Em carta enviada a 20 de novembro de 1804,¹¹ o rei do Abomé – Adandozan – relata a d. João Carlos de Bragança as honras feitas ao seu grande “Deus Leba” e aos seus grandes poderes para que fortalecesse a amizade dos reinos do Daomé e de Portugal.

Meu amável mano há muito tempo que fiz patente ao meu grande Deus Leba, que pelos seus grandes poderes lá no lugar onde habita que levasse em gosto e louvasse a amizade que eu desejo ter com os Portugueses e juntamente o oferecimento e trato que louvasse fazer, sem faltar ao afronto da minha religião.¹²

Legba não era apenas um dos muitos voduns cultuados pelos daomeanos, era o que tinha um papel importante no exercício do poder real, neste caso,

¹⁰ BALANDIER, G. Op. Cit. p. 18. “É indivisível, ele fornece uma oportunidade de não ser inteiramente sujeito ao seu destino, para ter uma capacidade de iniciativa - e, portanto, a liberdade. Neste duplo efeito de coação e liberdade, todos os homens estão sujeitos. Legba é o segundo desses termos, que dá a cada homem os meios para obter o melhor ou o pior de tudo é que garante um destino particular. O próprio rei não está imune a esta lei, ele alega que seu deus "Legba é considerado o mais poderoso. Governantes e governados estão todos sob o governo do Deus neste aspecto, eles não estão distribuídos em diferentes categorias de dominação e subordinação”. (N.T.)

¹¹ *Cartas, relatórios e outros documentos relativos à visita dos Embaixadores do Rei de Dahomey*. Queluz, Abomé, fevereiro de 1796. 8 documentos. Originais e cópias. 10 folhas. Localização: I-34,2,20 Microfilme: MS-512 (51) Documento 563.

¹² *Dossiê sobre o Reino de Daomé contendo representação, relatório, ofícios e cartas entre o Rei de Daomé e o príncipe regente D. João, d. Maria I...* IHGB.

estabelecer contato com o reino português. O culto aos voduns foi descrito pelos muitos observadores que estiveram, por exemplo, em Uidá, como inúmeras referências aos cultos públicos, aos ídolos e aos feitiços. Robin Law reitera,

the clay figures, which were commonly placed outside houses and the at entrances to the town, where of the vodun Legba. Legba was a “trickster” god, held responsible for misfortune and consequently worshipped to secure good lucky”.¹³

Os cultos eram mais coletivos que individuais, ainda que se realizassem no âmbito familiar, os ritos de iniciação, por exemplo, eram sempre em congregações. O que distingue Uidá de outras cidades era o número de diferentes voduns na cidade. Um viajante europeu, em 1784-85, registrou cerca de 30 templos públicos de fetiche ou culto. Esta diversidade reflete a história do desenvolvimento da cidade, e caracteriza a composição populacional, com os diferentes cultos associados aos elementos encontrados nela.

No trecho documental acima, o rei daomeano faz patente ao deus Legba, para que suas solicitações sejam atendidas; em outros casos ele poderia lançar mão de outro vodum para ter o favor do deus. Robin Law afirma que, desde o século XVIII, há indícios documentais que descrevem a festa anual ao deus do mar que envolvia rituais na praia e sacrifícios humanos jogados ao mar, para atrair os comerciantes europeus para Uidá.¹⁴ Do mesmo modo que o culto à deidade do mar reflete a importância do comércio marítimo e da economia local, as patentes feitas pelo rei a Legba refletem, numa outra perspectiva, a decadência do comércio atlântico de escravos. Não é sem razão que a menção ao deus é feita durante o reinado de Adandozan (1797–1818), durante o qual o declínio do comércio é agravado com o abandono do forte pelos europeus e a oferta de outros portos, como vimos no capítulo anterior.

Outro símbolo de poder relacionado à religiosidade, neste caso africano, é o sacrifício. Em carta de 1810, o mesmo rei Adandozan informava ao príncipe d. João:

¹³ LAW, R. Op. Cit. p. 88. "As figuras de barro, comumente colocadas fora das casas e nas entradas para a cidade, estavam associadas ao vodum Legba. Este era um deus ‘malandro’, responsável pelo infortúnio e, conseqüentemente, adorado para garantir a boa sorte". (N.T.)

¹⁴ LAW, R. Op. Cit. p. 95.

[A] guerra que eu tenho com este rei Vucanim é sobre uma traição que comigo obrou, e assim eu já jurei pelo Grande Deus Leba, e mandei dizer ao defunto meu Pai para lhe mandar aquele recado por 150 homens que mandei matar somente afirmando-lhe que eu me havia de despicar; e portando não desejo fazer mal ao seu Comércio: neste caso é o que tenho, para fazer ciente ao S. meu Mano.¹⁵

Jill Dias, antropóloga portuguesa e responsável por importantes estudos culturais da África pré-colonial, aponta que a quantidade de sacrifícios humanos é um indicador dos poderes espirituais reivindicados pelos governantes e anciãos africanos. O poder estava na interseção entre as esferas sociais, físicas e espirituais da sociedade. Os próprios reis eram dissociados dos súditos através de cerimônias especiais de entronização, que diferenciavam e garantiam poder para governar. É significativo identificar a relação entre o poder do rei e abundância em todas as esferas da vida do reino. O rei poderia ser sacrificado caso houvesse sinais de senilidade física, pois um declínio dos seus poderes estaria relacionado a um declínio comparável à prosperidade do povo como um todo, o que acabaria por ser a sua ruína.¹⁶

Em artigo sobre a religiosidade na costa africana no período pré-colonial, o historiador americano Joel Tishken,¹⁷ afirma que o ato do sacrifício tinha também a função de restabelecer um equilíbrio, e apaziguar a fúria de alguma deidade ou ancestral. Havia outras formas de sacrifício, como a libação de algum alimento recolhido ou cozinhado. Segundo Tishken, eram os ancestrais reais que exigiam sacrifícios de sangue animal e estes poderiam se realizar em locais como árvores, santuários ou no próprio chão. Depois, os animais eram normalmente cozinhados e comidos, sacrificando também uma porção da carne cozida. É o que podemos perceber em um trecho da *Relaçam...* de José Monterroyo Mascarenhas, que relata a recepção da embaixadas daomeana de 1750:

¹⁵ *Dossiê sobre o Reino de Daomé contendo representação, relatório, ofícios e cartas entre o Rei de Daomé e o príncipe regente d. João, d. Maria I e o [5º] conde das Galveias [d. João de Almeida de Melo e Castro] a respeito da arrecadação de cativos; estabelecimento do comércio; furtos e roubos feitos por portugueses; irregularidades nos portos da região; substituição do diretor da Fortaleza de Ajudá; envio de emissários à Bahia; guerra nos sertões de Maquinez, de Nagós, e Porto Novo; confirmação dos laços de amizade entre Portugal e Daomé para facilitar o comércio de escravos; compra de produtos da terra sem tributação e pagamento de serviços de "jornaleiros" quando utilizados* (Originais e cópias de época). DL 137,62. IHGB.

¹⁶ DIAS, J. *África. Nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992 p. 206.

¹⁷ TISHKEN, J. Indigenous religions. In: FALOLA, Toyn (ed). *Africa. African cultures and societies before 1885*. Carolina do Norte: Carolina Academic Express, 2000. pp. 88-89.

No meio tempo desta demora [em ser recebido pelo Vice-Rei] lhes dava o seu calendário uma festa, que eles, e os seus celebraram, segundo o rito Gentílico, que professam. Mataram muitas aves, e untando-se com o sangue delas, fizeram banquetes de iguarias ao seu modo: e porque não usam de vinho, nem de outras bebidas fortes, brindam à saúde do seu Monarca, e da felicidade do seu governo, com café, e com chocolate, que o Conde Vice-Rei lhes mandava todas as manhãs.¹⁸

Este trecho indica que os ritos que necessitavam de sacrifício animal foram realizados durante a longa estadia dos embaixadores, enquanto aguardavam uma audiência com o vice-rei, evitando-se as bebidas fortes, a fim de que o ritual fosse eficaz. Ainda que não fosse comum, o sacrifício humano era realizado. Os casos mais conhecidos foram nos estados militaristas como o Daomé e o reino Assante, durante os séculos XVI-XIX. Quando um monarca morria e se tornava um ancestral real, faziam-se sacrifícios no intuito de haver mediação no pós-morte. Escravos, criminosos e prisioneiros de guerra eram sacrificados com este propósito. Havia outras motivações para que o sangue humano fosse derramado, como as festividades anuais em homenagem aos ancestrais, a renovação do poder espiritual do rei, ou no caso do trecho citado: obter vitória nas guerras. Ainda de acordo com o historiador americano, as divindades ou voduns que exigiam sacrifícios de sangue eram de três tipos: as divindades de guerra, as divindades de material bélico (como o ferro) e as divindades ancestrais da linhagem real. Assim garantiriam a segurança e o equilíbrio do governo.

Estes sacrifícios, feitos em honra de soberanos ou em diferentes festas anuais, constituíam uma importante característica da vida religiosa e política do Daomé. Eles enfatizavam o direito exclusivo do rei em tirar a vida dos homens, além de ressaltar o papel dos sacrificados como contribuidores para a renovação da vida do soberano, já que recarregaria a energia mística dele, como afirma Jill Dias.¹⁹

Um relato interessante refere-se à viagem feita em 1806 pelo baiano Luís Antonio de Oliveira Mendes. Nesta, além de descrições geográficas e econômicas,

¹⁸ *Relação da embaixada que mandou o poderoso rei de Angome Kigy Chiri Branoon, senhor dos dilatadíssimos sertões da Guiné*. Sem data, sem local, 6 folhas [incompleto] Localização: Lata 106 – Doc. 12. IHGB. e *Memória escrita por José Freire Montenegro Mascarenhas a respeito da embaixada que o rei de Daomé, Kiay Chiri Broncom, enviou ao [10º] conde de Atouguia, d. Luis [Pedro] Peregrino de [Carvalho de Meneses e] Atáide, vice-rei do Brasil*. Inclui introdução sobre Daomé, seus costumes e a recepção do vice-rei. (Duplicada no DL 106,16). 1751. Também há descrição desse documento em VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 2002. pp. 280-284.

¹⁹ DIAS, J. Op.Cit. p. 231.

há referências sobre os hábitos sociais e culturais dos locais por onde passou. Há nesta descrição, referências acerca dos sacrifícios e festividades realizadas no Daomé:

Nela se observa a alternativa de que, em um ano, o sacrifício se celebra com a morte de muito gado e, no seguinte, com a morte de gente humana; o que chega a 300 pessoas, e nesta [...] entram os cativos na guerra que foram mais rebeldes e esforçados, e aqueles outros do mesmo reino que, por velhos e impossibilitados, já não podem ir à guerra, vindo a ser por tudo isto sacrificados aos deuses.²⁰

Alberto da Costa e Silva²¹ faz uma ressalva acerca do trecho selecionado, de que não há referência na literatura sobre o antigo Daomé no que diz respeito a alternância entre os sacrifícios humanos e de animais. Ainda assim, o cerne desta análise é que o sacrifício, como forma de celebração ou de renovação do poder real, sacraliza o soberano, associando a prosperidade da ordem social, política e econômica às questões religiosas. Ao lançar mão desse recurso, o rei demarca a sua posição não só para os seus governados, mas para aqueles que representam os governos europeus em suas terras. A diversidade religiosa do Daomé permitia a prática do culto aos voduns, do islamismo e do catolicismo, como veremos mais a frente.

Nos anos de 1849 e 1850, o inglês Frederick E. Forbes,²² em viagem ao Daomé, relatou a sua estada na capital do reino e sua visita à residência real. Descreve, ainda, a prática dos sacrifícios humanos. Há duas estampas que acompanham este relato e são significativas:

²⁰ APUD SILVA, A. da C. e. A memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao reino da Guiné, e nele com respeito ao rei de Daomé, de Luís Antonio de Oliveira Mendes. *Afro-Ásia*, n. 28 (2002), 253-294.

²¹ Idem, p. 286.

²² FORBES, F. E. *Dahomey and the Dahomans: being the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence in his capital, in the years 1849 and 1850*. Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, 1851. (volumes 1 e 2).



Figura 5 – "The plataform of the Ah-toh"²³

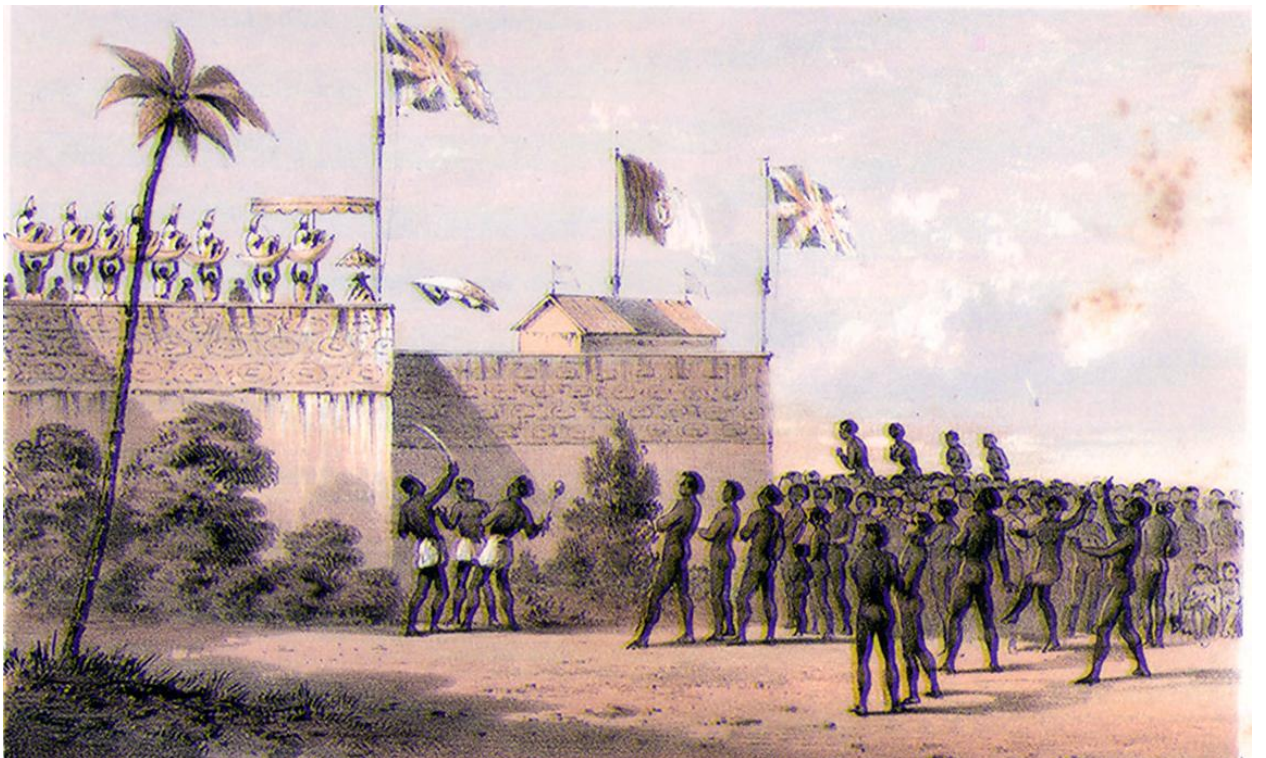


Figura 6 – "The human sacrifices of the Ek-que-nooah-toh"²⁴

²³ FORBES, F. Op. Cit. (volume 2). p. 44.

²⁴ Idem. p. 52.

Estas estampas que tratam do mesmo evento, mas de perspectivas diferentes, apontam para manutenção dos sacrifícios humanos como forma de reafirmação do poder real, sendo oferecidos pelo rei para o povo que se encontra aglomerado no centro do mercado. Na primeira estampa, o rei de chapéu, ao lado de um servo que segura um pára-sol, parece discursar para os criados que erguem os homens a serem sacrificados, enquanto os súditos observam as ações que precedem ao sacrifício, conforme demonstra a segunda estampa. Forbes esmiúça a descrição ao afirmar que o evento aconteceu no último dia de maio, e que os sacrificados eram arremessados de uma altura de doze metros. Havia a participação da corte real observando o rei, enquanto este discursa tal qual o pai e o avô haviam feito anteriormente.

Ainda que o período seja posterior, a descrição feita por Forbes aponta para a manutenção de outro costume: o culto dos ancestrais da dinastia real, além dos cultos aos voduns. Como já foi mencionado, o reino do Daomé possuía uma característica de diversidade da prática religiosa que envolvia não só uma justaposição de cultos de diversas origens, como o sincretismo religioso nos cultos individuais.

De acordo com Robin Law, a presença europeia na cidade de Uidá compunha a diversidade religiosa da cidade, introduzindo uma espécie de “vodum dos brancos”, na forma de cristianismo, como vimos anteriormente. Os fortes francês e português possuíam um padre servindo apenas para atender à comunidade europeia, o qual fazia o serviço, não havendo o objetivo de evangelizar a população local. No início século XIX, o rei daomeano reconheceu o cristianismo junto com os cultos africanos, permitindo ao Yovogan levar óleo e aguardente para as festas anuais de São João Batista, patrono do forte português, a cada 24 de junho.

Essas instâncias do poder religioso, como já foi mencionado, sempre estiveram associadas às formas pelas quais os soberanos mantinham o governo. A demonstração de poder político poderia se dar em diversos aspectos. A análise da documentação das embaixadas aponta para estruturas sociais e emblemas de poder, ainda que numa chave inversa, sob a perspectiva de observadores e governantes portugueses. É nesta perspectiva contrastiva que tentaremos acessar o universo das relações sociais, bem como as formas de teatralização do poder, através da análise das correspondências trocadas.

Uma das formas de manifestação do poder político para os reinos africanos eram as embaixadas. Comuns entre os reinos europeus, elas também se faziam presentes na política externa dos soberanos africanos, como pode ser observado através de gravuras feitas por Pieter Van der Aa²⁵ (1659-1733), no livro *La Galerie Agréable du Monde* publicado em 1729. Esta galeria tenta dar conta da cartografia e iconografia das chamadas quatro partes do mundo, ainda que o autor não tenha viajado por todas elas. É verossímil que grande parte das gravuras, que compõe os quase 30 volumes da obra, tenham sido baseadas em relatos de viagens anteriores. E num desses tomos há referências entre a recepção de visitantes europeus pelos reis africanos, bem como missões diplomáticas no próprio continente africano.

Segundo o historiador nigeriano Toyn Falola,²⁶ em artigo sobre as relações intergrupais das sociedades da África ocidental, todos os estados mantinham de algum modo relações diplomáticas quando estes não estavam em guerra. A finalidade da mesma era conduzir questões comerciais, resolver disputa entre comerciantes, discutir as políticas e resolver problemas em comum. Geralmente, os soberanos enviavam agentes para representá-los como embaixadores, inclusive com outras nações europeias, como a França e a Espanha.²⁷

O principal objetivo da diplomacia para os reinos europeus era evitar qualquer conflito que pudesse encaminhar à guerra, e isso somente era possível quando se estabelecia alguma forma de compromisso entre dois ou mais estados. A maioria dos tratados entre os reinos africanos tinha por finalidade colocar um ponto final nas hostilidades entre os reinos, enquanto os tratados com os europeus se resumiam basicamente às questões comerciais e políticas.

Neste mesmo artigo, o historiador nigeriano aponta que os critérios de escolha dos embaixadores variavam de um estado para outro. Entretanto, alguns pontos eram comuns para a eleição: como a riqueza, a proximidade com o poder real e o desempenho em alguma função religiosa. Ao ser designado, o representante real tinha distintivos ou insígnias para diferenciá-lo dos demais e

²⁵ AA, Pieter Van der. *La Galerie Agréable du Monde...*Leiden, 1728.

²⁶ FALOLA, T. Intergroup relations. In: FALOLA, Toyn (ed). *Africa. African cultures and societies before 1885*. Carolina do Norte: Carolina Academic Express, 2000.

²⁷ Cf. VERGER, P. Op. Cit. p. 235. Sobre o envio de uma embaixada do rei Toxonu à Espanha em 1658 a fim de estreitar laços; e em 1669, o rei de Ardra havia encaminhado Matteo Lopez para obter favores da França.

anunciar as suas credencias. Estes objetos de distinção poderiam ser bengalas, bastões, abanadores ou espadas.

O protocolo das embaixadas também era distinto entre os reinos da costa africana, mas geralmente os reis falavam indiretamente com os representantes. A saudação era praticada como em seus próprios reinos, excetuando-se o caso dos embaixadores estarem tempo o suficiente para aprenderem o costume local. Além disso, os embaixadores eram reconhecidos por também falarem outras línguas, quando isto não era possível, lançavam mão do uso de intérpretes. Isto aponta para a importância da língua para resolução de disputas e tratos de negócio. Ainda que, em alguns momentos, houvesse barreiras linguísticas, a comunicação se dava através da interpretação de símbolos e objetos como espadas, búzios ou pimenta. Falola nos dá um exemplo deste tipo de comunicação:

in a Yoruba example observed by a European missionary during the nineteenth century, a string of nine cowries strung together meant that 'it is preferably so', six cowries strung together mean 'I agree', four cowries would mean 'your proposal is ridiculous', and three cowries signified 'I shall have nothing more to do with you.'²⁸

Como podemos observar, a língua não foi um entrave para as relações diplomáticas entre os reinos africanos, onde formas simbólicas podiam trazer resultados significativos, além de ser um meio de manifestação de poder do reino que representava. Este tipo de interação tão comum entre os reinos europeus e africanos, salvaguardadas as diferenças, também marcou presença entre o reino de Portugal e os estados africanos.

Outra característica das relações diplomáticas que parece ser praticamente comum, tanto nos reinos africanos quanto nos europeus, foi a troca de presentes. Este mesmo aspecto pode ser observado através da já citada embaixada enviada por Ganga Zumba em 1678, para negociar a paz com as autoridades coloniais portuguesas em Pernambuco.

Silvia Hunold Lara assinala que, após as expedições de Manoel Lopes Galvão e Fernão Carrilho, as autoridades de Pernambuco consideraram que haviam destruído os quilombos de Palmares. Para intimar o rei Ganga Zumba, o

²⁸ Idem. p. 33. "Um exemplo Yoruba, observado por um missionário europeu durante o século XIX, é que uma série de nove búzios amarrados juntos significava que 'é preferencialmente assim', seis búzios amarrados juntos significava 'eu concordo', quatro búzios significava 'a sua proposta é absurda' e três búzios significava 'Eu não tenho mais nada a ver com você'. (N.T.)

governador da capitania enviou mensageiros para acertar a rendição e evitar novos ataques. Neste mesmo ano, o representante enviado retornou à cidade acompanhado dos filhos do rei e mais doze negros, no intuito de fazer a paz. Segundo a autora, esta embaixada seguiu as formalidades da época, inclusive com a troca de presente entre as partes, além de ter negociado todas as cláusulas do acordo de rendição e que foi cumprido pelas autoridades portuguesas.²⁹ Esta embaixada realizada dentro do território português também é indicadora das formas pelas quais o protocolo ritualístico era compartilhado, seja na recepção quanto na troca de presentes.

Em meados do século XVIII, as embaixadas de soberanos africanos voltam a se fazer presentes na costa brasileira, motivadas pela vontade de manter a exclusividade das relações comerciais entre os seus reinos e a Bahia; e pelo estreitamento dos laços com os grandes negociantes, que tinham as suas casas comerciais dos dois lados do Atlântico. Essas embaixadas permitem outro acesso às relações sociais existentes e, principalmente, às relações de poder expressos.

A primeira embaixada, já referenciada, foi enviada à Bahia em 1750 pelo rei Tegbessu, do Daomé, que procurava restabelecer uma boa imagem perante o governo português, já que em 1743 havia destruído o forte em Ajudá, e expulsado o então diretor João Basílio. Em 29 de junho de 1751, o vice-rei, conde de Atouguia enviava uma carta à majestade informando que o reino do Daomé havia encaminhado dois mensageiros para Bahia objetivando a manutenção do comércio de escravos.³⁰ J.F.M.M.³¹ relata que os emissários enviados por Kiay Chiri Broncom, como o autor nomeou o rei Tegbessu, foram recebidos na Bahia pelo governador e alojados no Colégio dos Jesuítas e foi destacada toda a pompa dos “gentishomens”.

Os representantes do governo daomeano foram recebidos e alojados no Colégio da Companhia de Jesus, onde ficaram hospedados na mesma sala que os

²⁹ LARA, S. H. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pp.193-194.

³⁰ VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. P. 280.

³¹ *Relação da embaixada que mandou o poderoso rei de Angome Kigy Chiri Branoon, senhor dos dilatadíssimos sertões da Guiné*. Sem data, sem local, 6 folhas [incompleto] Localização: Lata 106 – Doc. 12. IHGB e *Memória escrita por José Freire Montenegro Mascarenhas a respeito da embaixada que o rei de Daomé, Kiay Chiri Broncom, enviou ao [10º] conde de Atouguia, d. Luis [Pedro] Peregrino de [Carvalho de Meneses e] Atáide, vice-rei do Brasil*. Inclui introdução sobre Daomé, seus costumes e a recepção do vice-rei. 1751. Localização: DL 490,04. IHGB.

vice-reis da Índia se estabeleciam quando estavam na Bahia. Sendo acolhidos como ilustres, a comitiva só teve audiência no dia 22 outubro, data de festividade pelo nascimento do monarca João V, e motivo de comemoração por todo império português. Deste modo, o conde de Atouguia, vice-rei do Estado do Brasil, se utilizou das festividades para demonstrar o poder do reino português.

No dia da audiência, a comitiva desfilou do Colégio dos Jesuítas até o Palácio do vice-rei, sendo recepcionada pelo conde de Atouguia, o Senado da Câmara e toda a nobreza da Bahia. Um trecho do relato de José Mascarenhas pode elucidar a relação entre os representantes dos reinos e a dinâmica da embaixada:

Entrou o embaixador na sala com grande confiança, fazendo cortesia para uma e outra parte, até chegar o lugar em que o vice-rei ocupava [...] e logo, sem perder a soberania do seu aspecto, o cortejou primeiro à portuguesa com três cortesias, feitas com muito ar e imediatamente, ao modo do seu país, prostrando-se por terra com os braços estendidos e as mãos uma sobre a outra, e trincando os dedos, como castanhetas, cerimônia com que no Daomé costumavam venerar os seus reis, indicando deste modo o gosto com que fazem esta prostração.³²

O trecho selecionado indica, mais uma vez, o protocolo de recepção das embaixadas. O interessante é que converge com o argumento de Toyn Falola acerca da cerimônia: a saudação. Ao abordar esses protocolos entre os reinos africanos, podemos pensar numa estrutura aparente de respeito mútuo. Há conhecimento, por parte do embaixador daomeano, da forma de saudação portuguesa, assim ele honra a quem o está recepcionando. Mais interessante é que a saudação feita é atribuída pelo autor como uma característica distinta do próprio reino do Daomé, uma forma de reafirmar o poder por ele representado. Manifestações como estas são sintomáticas da relação entre súditos e rei no Daomé, reverenciado aquele que é rei e divino. Mais a frente, a narrativa continua:

Tinha o Conde Vice-Rei junto a si dois intérpretes, um português que havia assistido em Angome, e um mulato filho da Mina que falavam elegantemente a sua língua e lhe explicavam o que dizia o Embaixador e este lhe falou a sua

³² VERGER, P. Op. Cit. p. 285. Cf. *Relação da embaixada que mandou o poderoso rei de Angome Kigy Chiri Branoon, senhor dos dilatadíssimos sertões da Guiné*. Sem data, sem local, 6 folhas [incompleto] Localização: Lata 106 – Doc. 12. IHGB. e *Memória escrita por José Freire Montenegro Mascarenhas a respeito da embaixada que o rei de Daomé, Kiay Chiri Broncom, enviou ao [10º] conde de Atouguia, d. Luis [Pedro] Peregrino de [Carvalho de Meneses e] Atáide, vice-rei do Brasil*. Inclui introdução sobre Daomé, seus costumes e a recepção do vice-rei Para a melhor compreensão da documentação, ela terá a sua grafia atualizada.

Excelência nesta forma: Aquele Alto e Soberano Senhor, Monarca de todas as Nações da Gentilidade, assim as que habitam as Costas do Oceano como as que vivem nos dilatados sertões de que ainda não se descobriu o fim, a quem temem os povos de maior valor entre os quais excede a todo o de Angome; deseja aliar-se e tratar-se com muita amizade com o grande Senhor do Ocidente, ínclito Rei de Portugal; e fazendo no seu Conselho eleição da minha pessoa, pela fidelidade, zelo e segredo que em mim tem reconhecido, me fez recolher da Campanha, onde o servia, para mandar-me ao Brasil e concedendo todos os poderes da sua Real Pessoa, me ordenou [que] faça a Vossa Excelência nesta tosca representação as asseverações do seu desejo. Por mim envia a saudar a Vossa Excelência, não obstante a diferença de religião tem feito entre o cristão e o gentio, porque aquele Altíssimo Senhor que, sem dúvida, criou essa Orbe e a imensidade do firmamento que aos nossos olhos se aposenta, não proíbe a comunicação do que vivem em diferentes leis, nem a paz e a boa amizade que tanto convém ao comércio dos viventes.³³

Este relato dado por Mascarenhas, nos permite acessar o reconhecimento da diferença entre os reinos em um aspecto: a origem do próprio relato. Publicado em Lisboa, um ano após a chegada da embaixada na Bahia, a narrativa não foi elaborada a partir do testemunho ocular do autor. Silvia Hunold Lara³⁴ afirma que a *Relação...* pertence a um gênero literário que seguia critérios retóricos e regras de representação comuns ao que era difundido nos séculos XVII e XVIII. Neste gênero, a escrita tinha o papel de reafirmar a hierarquia monárquica de modo diferente. Mascarenhas não objetivou a exaltação do poder colonial, e sim o exotismo dos africanos. Ao contrapor as maneiras portuguesas e daomeanas, o autor enfatiza, indiretamente, a alteridade. O reconhecimento do outro, através da desvalorização do papel político do conde de Atouguia, torna o relato interessante não pelo testemunho *in loco*, mas pela verossimilhança.

Ainda que Mascarenhas, como foi mencionado, não tenha presenciado a recepção da embaixada do reino do Daomé, a descrição feita por ele pode ser avaliada segundo os critérios de veracidade proposto por Carlo Ginzburg³⁵ e François Hartog.³⁶ O primeiro afirma que através da retórica é possível provar a veracidade de um documento histórico, por meio da análise do conteúdo e das características formais da obra. A retórica é a melhor via de análise, pois

³³ Ibidem.

³⁴ LARA, S. H. Uma embaixada africana na América portuguesa. In: JANCSÓ, Istvan, KANTOR, Íris. *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Volume 1. São Paulo: EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001.

³⁵ GINZBURG, C. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³⁶ HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Minas Gerais: EDUMG, 1999.

pressupõe uma comunidade concreta e delimitada para o qual ela foi escrita. O conteúdo da *Relação* encontra sua confirmação nas cartas oficiais enviadas pelo conde de Atoguia ao governo em Portugal, mesmo que o primeiro tencionasse minimizar a importância política do vice-rei do Brasil.

Segundo o autor d'*O espelho de Heródoto*, “a história é ‘conforme’ à verdade; ‘conforme’ não quer dizer que seja forçosamente verdadeira, mas simplesmente, que está em ‘conformidade’ com a verdade, que se assemelha na verdade fundada na autópsia”,³⁷ ou prova. É através dos vestígios de enunciação explicitados por Hartog, que podemos questionar a documentação. O estranhamento está nas proposições que não são enunciadas, pois estão implícitas naquela sociedade. Assim, não cabe primordialmente saber *o que eles pensavam*, mas tentar saber *como eles pensavam* e, então, provar o verossímil.

É por esta ótica que analisamos a obra de Mascarenhas Monterroyo. As verossimilhanças do texto nos permitem acessar o reconhecimento do poder daomeano através da recepção da embaixada. Outro aspecto do relato diz respeito ao reconhecimento da diferença entre os reinos, não por parte dos portugueses, mas sim por parte do representante daomeano. Logo após as apresentações, o embaixador, por meio do intérprete, indicou os motivos que o levaram a Salvador: a manutenção do comércio dos viventes. Para isso, lança mão de três argumentos que demonstram o poder do reino que representa.

O primeiro desses argumentos diz respeito ao poderio geográfico explicitado pela enumeração dos territórios submetidos ao Daomé; desde a costa, até os sertões ainda não descobertos. Aponta também, que é um reino temido tanto pelos povos que fazem parte do Daomé, quanto pelos que lhe são vizinhos. Como mencionamos, em meados do século XVIII, o rei daomeano Agaja estava em meio as guerras de conquista de reinos vizinhos; de Allada em 1724, de Hueda em 1727 e Oyó em 1729. Essas datas indicam apenas o início aproximado das guerras, pois durante muitos anos as lutas se sucederam. Foi o caso de Hueda, cuja guerra somente foi finalizada em 1775.³⁸ Estas guerras simultâneas empreendidas pelo Daomé indicam, não só poderio militar, mas o objetivo

³⁷ Idem. p. 277.

³⁸ Cf. LAW, R. The dahomian conquest of Ouidah. In: *Ouidah. The social history of a West African slaving 'Port'. 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press, 2004.

primeiro da guerra: a importância do comércio atlântico de escravos na economia e no desenvolvimento político da costa africana.

O segundo argumento refere-se ao impacto que o poderio militar possuía na organização social e no status garantido por um reino reconhecido por ser uma potência bélica. Segundo o relato do autor, o embaixador foi escolhido pelo rei por ter algumas características condizentes com a função: fidelidade, zelo e sigilo. Além disso, o emissário foi escolhido e retirado do campo de batalha para servir ao rei; para isso foi-lhe concedido poderes entre diversos cortesãos próximos ao rei, que provavelmente deveriam estar envolvidos nas batalhas de expansão do reino.

Mas engana-se quem pensa que a escolha do soberano era uma dádiva. Segundo a antropóloga Jill Dias³⁹, tanto a influência política do soberano, quanto o poder sagrado eram sustentados pela hierarquia dos cortesãos; soberano e súditos mantinham-se ligados por obrigações recíprocas, no qual o primeiro garantia o alimento tanto simbólico quanto real para o povo, enquanto os súditos dispunham da vida e dos seus serviços em favor do rei. Em Abomé, capital do Daomé, três grupos disputam o poder e os títulos: os chefes hereditários *uzama*, os representantes titulares do palácio e os representantes das associações municipais. Os primeiros eram os descendentes dos anciãos que fundaram a dinastia real, o segundo grupo era formado por funcionários pertencentes a três associações que eram responsáveis pelos deveres domésticos. O último grupo controlava o segundo, partilhando o governo das aldeias que eram responsáveis pelo recolhimento de impostos, por exemplo. Ademais, boa parte desses chefes eram comandantes militares ou desempenhavam funções de estado. Acreditamos que o embaixador enviado fazia parte deste último grupo.

Como já afirmamos, o poder político não estava dissociado do poder religioso. O reino do Daomé estava num projeto expansionista, e à medida que conquistava territórios, acabava por agregar características administrativas e religiosas dos povos conquistados. É o que aconteceu com o reino de Hueda. Os voduns e os cultos aos ancestrais foram mantidos na cidade costeira de Uidá, mesmo após vitória militar do Daomé. Associa-se a isso a presença dos europeus que agregaram informação na diversidade religiosa da região. Este caráter torna

³⁹ DIAS, J. Op. Cit.

verossímil a frase que Monterroyo Mascarenhas coloca na boca do emissário, quando reconhece a diferença entre as religiões de Portugal e de seu reino. Essas diferenças “de leis” não são empecilhos para que os dois reinos mantenham relações comerciais. Esta é uma constatação das relações que os reinos europeus mantiveram com os reinos da costa da África, desde o século XV. O único empecilho que se colocou no momento já fora mencionado e ressaltado na carta enviada pelo vice-rei, conde de Atouguia, à Sua Majestade em 29 de junho de 1751:

mas se o Daomé deseja o comércio da nação portuguesa deve previamente mandar colocar a fortaleza de Ajudá no estado em que estava antes que seu exército a invadissem, e restituir aos particulares os escravos e mercadorias levadas.⁴⁰

Em 21 de outubro de 1751, o secretário de Estado português comunica ao vice-rei que a recomendação de Sua Majestade era manter a harmonia com o governo do Daomé, além da manutenção da Fortaleza de Ajudá e do comércio de escravos; já que era importante para a manutenção do Estado do Brasil. Ao despedir a comitiva, o conde de Atouguia ofereceu uma roupa de acordo com o costume do reino daomeano, em recompensa pelas três negras e pelo pacote de panos da Costa da Mina que foram ofertados ao governante português. Os agravos do reino africano se mantiveram ao longo das relações entre Daomé e Portugal. A troca de presentes, comum neste tipo de evento político, torna-se mais complexa, no início do XIX, à medida que novos elementos são incorporados para fins de diferenciação social e política.

A epígrafe selecionada para este capítulo refere-se à quarta embaixada enviada pelo rei do Daomé, que chegou à Bahia em 1811, com presente para o príncipe e no intuito, mais uma vez, de acordo comercial. O governador da Bahia, conde dos Arcos, estava numa situação desconfortável, pois também estava recepcionando a primeira embaixada do rei de Ardra e estava esperando o melhor momento para encaminhá-la ao encontro do príncipe regente d. João, que estava no Rio de Janeiro desde 1808, em virtude da invasão napoleônica a Portugal.

O que é interessante na vinda dessas duas embaixadas é o período em que as discussões sobre a abolição do comércio atlântico de escravos chegaram ao seu

⁴⁰ APUD VERGER, P. Op. Cit. p. 285.

apogeu. Iniciadas no final do século XVIII, estes debates sobre o antiescravismo tornaram-se frequentes na Inglaterra, mas também houve ressonâncias em Portugal. É de lá que veio o primeiro decreto a banir um ramo do tráfico negreiro. Em 1761, o futuro Marquês de Pombal proibiu as importações de escravos pela metrópole portuguesa,⁴¹ objetivando encorajar ainda mais o tráfico de escravos para América portuguesa.

Na Inglaterra, as discussões sobre a escravidão se colocavam à medida que elas não se coadunavam com os debates sobre as “liberdades naturais”, tão exaltadas por filósofos e políticos tanto britânicos quanto franceses. No final do século XVIII, mais precisamente em 1787, foi fundada a Sociedade para Abolição do Tráfico de Escravos e logo em seguida criou-se a primeira campanha pelo fim do tráfico negreiro.⁴² Do envio da proposta até a primeira década do XIX muitos debates foram realizados. Em 1807, o projeto que fora discutido nos anos antecedentes foi aprovado pela Câmara dos Comuns, tornando ilegal a presença de navios britânicos que participassem do comércio atlântico de escravos no início de 1808.⁴³

A vinda da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, com ajuda da armada britânica, em 1808, fez com que as relações entre Portugal e Inglaterra se estreitassem de tal modo que, em 1810, foi assinado um Tratado de Aliança e Amizade no qual, entre outros itens, o governo português se comprometia a acabar com o tráfico de escravos. Não é sem razão que as duas embaixadas, de Ardra e Daomé, tentaram ser recebidas com o objetivo de persuadi-los a manterem o comércio de escravos, maior fonte de renda desses reinos.

Além disso, o governo português se mostrou inclinado a prorrogar o máximo possível a execução do tratado, como pode ser percebida através da correspondência recebida pelo governador da Bahia, remetida pelo conde dos Arcos:

Pela continuação que Vossa Excelência deve dar ao tratado comercial com os ditos embaixadores e para os esclarecimentos que ela deseja ter a respeito do

⁴¹ BLACKBURN, R. *A queda do escravismo colonial, 1776-1848*. Rio de Janeiro: Record, 2002. pp. 75-76.

⁴² MARQUESE, R. de B. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle de escravos na América, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. pp.109-110.

⁴³ BLACKBURN, R. Op. Cit. p. 336.

artigo X do tratado de aliança de 19 de fevereiro de 1810, interrogando-se sobre o valor que devemos dar à intenção de abolir gradualmente o comércio de escravos – o que não deixará de ser muito apolítico nas circunstâncias atuais – resulta da resposta do Conde de Linhares, que foi o negociador daquele tratado, que o comércio dos vasos portugueses na Costa da Mina pode ser feito em toda a liberdade.⁴⁴

Esse documento é significativo, pois indica a intenção do governo português na manutenção do tráfico e, por conseguinte, nas relações entre as duas margens do Atlântico. Ainda que o objetivo primeiro das embaixadas tivesse um retorno positivo, a postura do governo era distinta para cada reino, já que o Daomé objetivava a exclusividade do comércio nos seus portos, e Ardra apenas oferecia meios para que este comércio pudesse se tornar mais vantajoso e seguro. Mesmo com o histórico de afrontas daomeanas e vantagens oferecidas pelo outro reino, Portugal procurava manter uma relação amistosa com os dois reinos, o que pode ser observado na autorização de retorno dos emissários do Daomé e de Ardra concedidas em fins de 1812.⁴⁵

Esse breve resumo poderia explicitar a relação de poder entre os reinos e de interesse mútuo traduzido nos interesses comerciais. Entretanto, a carta de apresentação da embaixada do Daomé é que nos fornece outros elementos de símbolos de poder político. Nesta perspectiva, utilizamos o argumento do antropólogo Georges Balandier⁴⁶, no qual a questão do poder é abordada sobre a perspectiva de um jogo dramático, a imagem utilizada por ele é de um teatro como o palco das manifestações da existência social.⁴⁷ Sendo assim, o poder não consegue se manter apenas pela violência ou pela justificação racional, que só se realiza ou conserva pela produção, manipulação e organização dos símbolos em um espaço cerimonial.

Ao solicitar presentes ao rei português, o governante daomeano reforçava a importância de alguns objetos europeus, tais como sedas e armas, para dinâmica social de seu reino. Estes objetos passaram a fazer parte do cotidiano da costa

⁴⁴ *Ofício do Conde das Gálveas ao Conde dos Arcos, governador da Bahia, sobre propostas comerciais pela embaixada do Daomé que se encontra no Rio de Janeiro*. (02/08/1811). 6 páginas. Original. Localização do Original: Fundação Biblioteca Nacional (Divisão de Manuscritos). II-33,29-23, Microfilme: MS-512 (61) Documento 1011.

⁴⁵ *Ofício do Conde de Gálveas, ao Conde dos Arcos, governador da Bahia, sobre os embaixadores pretos que se encontram nessa cidade*. Rio de Janeiro, (21/03/1812). 1 folha. Original. Localização: FBN/MSS II-33,29,127; Microfilme: MS-512 (61) D. 1042

⁴⁶ BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: Editora da UNB, 1982.

⁴⁷ *Idem*. p. 5.

africana, desde as primeiras relações com os europeus. O que se tornou distinto ao longo do tempo foi a qualidade dos presentes, e de que modo estes elementos passaram a ser incorporados pela cultura africana não como elemento de dominação europeia, mas como utilização desses elementos para reforçar o seu próprio poder e a distinção social.

Da documentação pesquisada para esta dissertação, somente as correspondências do reino do Daomé escritas a partir de 1795 tem a prática de solicitar presentes, o que não significa que as solicitações tenham sido atendidas. O que é significativo para este trabalho é a pretensa intencionalidade dos pedidos solicitados.

Nas embaixadas de 1795 e 1805, os pedidos feitos por Agonglô e Adandozan, respectivamente, se limitavam basicamente a objetos bélicos, tais como pólvora, armas, barras de ferro; e peças de uso pessoal: panos, peças de seda, miçangas, aguardente, cachimbo e chapéus com plumas. As solicitações de armamento iam ao encontro das inúmeras guerras que o reino do Daomé se envolveu. Conhecido pelo seu poderio bélico, a recepção das encomendas feitas pelos régulos daomeanos poderia reforçar este caráter, além de delimitar um espaço de favorecimento político e econômico frente ao inimigo, que muitas vezes era seu concorrente de comércio escravo. Os outros objetos eram, também, símbolos de distinção social e cada um tinha um significado na dinâmica social do Daomé.⁴⁸

A estes pedidos, outros foram agregados. Em 1810, Adandozan tentando restabelecer a amizade com o reino português, encaminhou uma carta fazendo pedidos, no mínimo, curiosos como vinhos e cachorrinhos felpudos para entretenimento do rei. Novamente Jill Dias oferece uma chave de leitura desses objetos ao associá-los a uma autoridade política.

Os animais sempre tiveram uma importância na cosmologia daomeana. Estes representavam os estatutos de liderança e as relações de poder em função da

⁴⁸ Para saber mais sobre a importância desses elementos nos costumes daomeanos cf. DALZEL, A. *The history of Dahomy, and inland Kingdom of África, compiled from authentic memoirs* London: T. Silpbury and son, 1793; LESSA, C. R. de. *Crônica de uma embaixada luso-brasileira à Costa da África em fins do século XVII, incluindo o texto da viagem de África em o Reino de Dahomé escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no anno de 1800 até o presente inédita*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957; SILVA, A. da C. e. A memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné, e nele com respeito ao rei de Daomé, de Luís Antônio de Oliveira Mendes. In: *Afro-Ásia*, nº 28. Salvador: CEAO/UFBA, 2002. pp. 253-294.

sua força, agressividade e associação com forças espirituais. Alguns animais, como as jibóias, leopardos e águias, eram particularmente selecionados como emblemas da realeza, por dominarem outras espécies.⁴⁹ Penas de aves também possuíam um grande interesse, pois representavam insígnias militares, como acontecia na África Centro-Occidental. Na epígrafe, o rei solicita casais de aves e pássaros de todas as qualidades. Podemos deste modo pensar a manutenção desta importância, ainda mais se levarmos em consideração a raridade de alguns pássaros, que deveriam aumentar a distinção por seu ineditismo entre os grupos.

Dos animais tidos como importantes na cultura religiosa ou econômica dos reinos africanos, os cachorros não estão listados nem entre as outras espécies. Na própria Europa, é somente no século XVIII que o significado negativo atribuído aos cães será modificado.⁵⁰ Antes, sob uma perspectiva religiosa, aos cães eram atribuídas imagens que se opunham aos aspectos cristãos, “filho do cão” era apenas um dos desígnios veiculados ao animal. A partir do setecentos, a iconografia da época indica essa mudança de perspectiva, os cachorros passam a ter virtudes como coragem, gratidão e fidelidade residindo no mesmo ambiente doméstico que o seu dono. É deste período que se dá início à distinção entre viralata e cães de raça, de caráter estritamente social. Segundo Keith Thomas, os cachorros diferiam de status, pois os seus donos também eram diferentes, enquanto os fidalgos possuíam cães de caça, os ambulantes, por exemplo, eram seguidos por mestiços que dividiam as mesmas tarefas que o dono.⁵¹

No início do século XIX, a prática de utilização de cães como forma de distinção social era bastante difundida entre as cortes europeias. E como tudo que acontecia na Europa, essa prática pode ter sido ressoada na costa da África por meio das notícias dadas pelos comerciantes e pelos representantes das fortalezas europeias. Não é sem razão, que nesta mesma carta, o rei Adandozan afirmava que os navios traziam notícias do que acontecia em Portugal. Do mesmo modo que as notícias e material bélico adentravam nos reinos africanos, costumes europeus eram apropriados de modo a ressignificar o poder, ou ser mais um elemento de distinção social. Ao pedir “cachorrinhos felpudos para regaço”, o rei não necessariamente passava a reconhecer virtudes no animal ou ter alguma

⁴⁹ DIAS, J. Op. Cit. p. 216.

⁵⁰ THOMAS, K. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais. 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 128.

⁵¹ Idem, p. 128.

afeição por eles. Tal qual os outros pedidos, esses objetos apenas tinham por finalidade causar admiração nos súditos, já que o rei não sabia ler e escrever, mas possuía símbolos de poder nas mãos que reforçavam o seu próprio status.

Esses elementos indicam um grande diálogo estabelecido entre as margens do Atlântico, mas eles foram além da inserção de objetos europeus para garantir a manutenção do poder. Esses objetos refletiam também o jogo político entre as nações europeias e as africanas. Em fins do XVIII e início do XIX, enquanto os europeus reconheciam certa incivilidade e barbárie dos africanos, apenas tolerados pelo interesse comercial e pela finalidade missionária, os africanos ressignificavam os objetos e costumes, a fim de tirar o maior proveito possível da sua relação com os europeus. É o que veremos a seguir, especificamente com o caso do cristianismo.

3.2. Trânsitos culturais

No capítulo anterior, abordamos de forma breve a relação entre Portugal, a Costa africana e a América portuguesa através do tráfico atlântico de escravos. Autores como Luiz Felipe de Alencastro, em livro⁵² sobre a importância do tráfico de escravos na formação brasileira, questiona o famoso conceito de comércio triangular, já que o trato negreiro entre a América e a África portuguesa possuía uma dinâmica própria independente da política portuguesa no Atlântico. A abordagem de Alencastro dialoga com o conceito de mundo atlântico trabalhado por John Thornton⁵³ que nos ajuda a problematizar questões culturais além das relações comerciais de tráfico.

O cristianismo é um desses casos. O historiador americano Felix Ekechi,⁵⁴ em estudo sobre a influência da religião no norte e na costa africana afirma a sua força de transformação cultural, social e política da vida africana. Entretanto, ele

⁵² ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes. Formação no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁵³ THORNTON, J. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, Campus, 2004.

⁵⁴ EKESHI, F. Christianity. In: FALOLA, T. (ed.). *Africa. African cultures and societies before 1885*. Carolina do Norte: Carolina Academic Express, 2000.

também aponta que na costa africana houve uma maior resistência quanto à tentativa de conversão feita pelos europeus. O Congo foi o único reino da costa a adotar o cristianismo como religião, conforme abordou Marina de Mello e Souza; embora a incorporação desses elementos e de costumes da sociedade lusitana às tradições baongo tenha ocorrido através de uma interpretação dos ritos e símbolos propostos, no qual o resultado era um diálogo em que as mensagens eram emitidas de um modo e recebidas de outro, sem que isso fosse um impedimento para a relação entre ambos.⁵⁵

Este é um ponto que pretendemos enfatizar: ainda que houvesse incorporação de elementos europeus, eles foram ressignificados de acordo com os interesses de cada reino africano, e de modo que esses elementos pudessem conviver com elementos africanos. Ekeschi aponta ainda que as missões religiosas de conversão aumentaram à medida que as discussões sobre o fim do tráfico se faziam presentes no cenário político europeu. Partindo do princípio bíblico pregado pelo apóstolo João: “e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”, os missionários pretendiam libertar os africanos da sua condição de escravos através da pregação da Palavra de Deus. Por trás dessa visão altruísta do evangelho, estava uma visão etnocêntrica de que o cristianismo europeu poderia libertar.

Entretanto, os projetos de evangelização até as primeiras décadas do século XIX não surtiram o efeito desejado pelos europeus já que os africanos viam pouco valor na nova religião. Desde o final do XVIII, a própria rainha d. Maria I, católica fervorosa encaminhou os padres Cipriano Pires Sardinha e Vicente Ferreira Pires⁵⁶ ao Daomé em missão de conversão do rei. Este é um caso interessante, pois a missão foi resultado da recepção da embaixada daomeana a Portugal em 1795.

O rei Adandozan encaminhou seus emissários, que foram recebidos pela própria rainha. Em carta datada de 06 de janeiro de 1796,⁵⁷ a rainha agradecia as notícias enviadas a cerca do estado do forte português em Ajudá e da má administração do seu diretor; além disso, informava que

⁵⁵ SOUZA, M. de M. e. *Reis negros no Brasil escravista*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 85.

⁵⁶ A viagem missionária resultou no relato *Crônica de uma embaixada lusobrasileira à Costa d'África em fins do século XVIII, incluindo o texto da viagem de África em o Reino de Dahomé, escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800 e até o presente inédita*.

⁵⁷ *Cartas, relatórios e outros documentos relativos à visita dos Embaixadores do Rei de Dahomey*. Queluz, Abomé, fevereiro de 1796. 8 documentos. Originais e cópias. 10 folhas. BN/Manuscritos.

os [...] Embaixadores se comportaram nesta corte com toda a decência e honra próprias do seu apelo e Vosso Serviço e fazendo-se dignos da minha Real Atenção e portanto merecedores da vossa particular benevolência na qual os recomendo”.⁵⁸

Ao merecer a benevolência da própria rainha, os embaixadores que chegaram pagãos em Portugal foram batizados na religião católica. Um destes, já com o nome de batismo d. Manoel Constantino Calos Luiz, não resistindo à mudança de temperatura, faleceu em Portugal. Na correspondência de 19 de fevereiro de 1796,⁵⁹ seguem os detalhes do sepultamento que havia ocorrido na Igreja das Religiosas francesas, mas isso só havia sido possível porque o embaixador solicitou, “sem menor constrangimento de pessoa alguma”, o batismo. Nesta solenidade, um dos padrinhos dos embaixadores foi o príncipe d. João, enquanto o falecido recebeu o nome de d. Manoel, o outro recebeu o nome de João Carlos de Bragança.

De acordo com a doutrina e práticas da Igreja Católica, o papel dos padrinhos era de suma importância para a formação do batizado. Os laços constituídos eram tão fortes como entre os filhos e os pais. Ao mesmo tempo, estes laços também significavam obrigações de dependências mútuas. Aos padrinhos cabia a função de representante e guardião em potencial da criança. Apadrinhar significava assumir obrigações e, em geral, eram os padrinhos que assumiam as despesas do batizado. O interessante é que essa análise feita por Stuart Schwartz,⁶⁰ tem origem nas Ordenações Filipinas,⁶¹ em que era ordenado a qualquer pessoa, estado ou condição que batizasse os escravos e os fizesse cristãos. Contudo, se o escravo tivesse mais de dez anos, o batismo somente se daria de acordo com o consentimento do mesmo.

O mesmo aconteceu com o embaixador daomeano, ainda que não fosse escravo, a indicação de que o batismo deveria ser consensual se fazia presente. Neste caso, o que diferia era o apadrinhamento dos príncipes, e os nomes e

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem. Esta documentação é a mesma citada por Pierre Verger no seu livro *Fluxo e Refluxo*, embora o conteúdo seja o mesmo, a transcrição feita pelo autor corresponde parcialmente ao original.

⁶⁰ SCHWARTZ, S. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade Colonial. 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 66

⁶¹ LARA, S. H. (org.). *Ordenações Filipinas, Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras. 1999. p. 308.

sobrenomes adquiridos no momento do batismo. Nuno Gonçalo Monteiro,⁶² em texto sobre as relações familiares e dos indivíduos em Portugal, afirma que os nomes apresentados neste ritual religioso, constituía uma carta de apresentação e uma forma de auto-reconhecimento. Neste sentido, o uso de nomes e sobrenomes também constituía uma forma de poder simbólico. Um ponto interessante, é que nas cartas trocadas entre o reino do Daomé e de Portugal, não houve menção aos nomes dos embaixadores, apenas do “branco” enviado por Adandozan para servir como secretário.⁶³ O branco, de nome Luis Caetano Assumpção, só fora mencionado no momento em que o secretário de Estado, Luiz Pinto de Souza Coutinho, encaminha uma correspondência informando ao governador da Bahia que d. Maria conferia o Hábito da Ordem de Cristo ao embaixador, e o Hábito de S. Tiago da Espada ao secretário:

Sua Majestade foi servida conferir ao Embaixador de El Rei do Dahomé ao seu secretário Luis Caetano da Assumpção ao primeiro Hábito da Ordem de Cristo, e ao segundo o de Santiago da Espada, de que se lhes não passem Portaria e, portanto ordena a V.Sa. que lhes não ponha impedimento algum no uso das insígnias das mesmas ordens, e que o mesmo faça praticar na Feitoria de Ajudá, passando ao dito respeito os Avisos necessários.⁶⁴

⁶² Cf. MONTEIRO, N. G. Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos. In: MATTOSO, J. (Dir.). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna* (volume coordenado por Nuno Gonçalo Monteiro). Lisboa: Temas e Debates; Circulo de Leitores, 2011.

⁶³ Verger em sua análise sobre esta embaixada afirma que o “branco” enviado pelo rei daomeano era intérprete, entretanto a documentação em nenhum momento o trata como tal. Entretanto nas despesas declaradas com a embaixada, há uma indicação de gastos realizados pela Real Fazenda com um intérprete, mas não podemos afirmar se esse valor fora pago ao escravo mulato Luís Caetano de Assumpção ou se essa referência era o pagamento de alguém que pudesse traduzir a língua do reino daomeano. Cf. VERGER. P. Op. Cit. p. 287.

Na documentação encontrada na Biblioteca Nacional há o seguinte registro:

“Despesa que fizeram nesta Corte os Embaixadores que a ela vieram mandadas pelo Rei de Dagomé

<i>Com o seu desembarque</i>	11\$520
<i>Despesa que fez o Ministro da Visita com os mesmos</i>	96\$000
<i>Com o sustento na Casa onde residiram</i>	1.487\$080
<i>Com seges em que andavam efetivamente</i>	397\$040
<i>Dinheiro que por vezes receberam os embaixadores</i>	2.304\$000
<i>Dito ao intérprete</i>	192\$000
<i>Dito a um clérigo que os acompanha</i>	480\$000
<i>Ao capitão do navio de passagem para a Bahia</i>	800\$000
<i>Com ordenador a três criados que o serviram</i>	91\$500
<i>Com refrescos para viagem</i>	70\$280
<i>Despesas miúdas</i>	19\$775
<i>Com a moléstia e enterro do Embaixador defunto</i>	484\$285
Total	6.433\$480”

⁶⁴ *Cartas, relatórios e outros documentos relativos à visita dos Embaixadores do Rei de Dahomey*. Queluz, Abomé, fevereiro de 1796. 8 documentos. Originais e cópias. 10 folhas. Fundação Biblioteca Nacional (Divisão de Manuscritos).

Dois pontos merecem destaque: o primeiro deles é o termo “meu branco”, que segundo o Dicionário Bluteau,⁶⁵ entre muitos significados, homem branco significava “*bem nascido e que até na cor se diferencia dos escravos, que de ordinário são pretos ou mulatos*”. Ao adjetivar a cor, acreditamos que o rei não esteja indicando a cor do secretário, e sim algumas características agregadas ao termo. Luiz Caetano era escravo do Diretor do Forte de Ajudá, e havia fugido encontrando acolhimento na corte real daomeana. Alguns indícios permitem pensar as características de branco deste escravo, a começar pelo próprio nome. Como vimos, os nomes e sobrenomes eram atribuídos no momento do batismo, Luiz, provavelmente recebeu o nome de quem o apadrinhou e, vivendo no forte, é verossímil acreditar que tenha adquirido certo vocabulário e costumes portugueses.

O segundo ponto considerável, é que foram conferidas ao embaixador e ao secretário ordens religiosas honoríficas. A historiadora portuguesa Fernanda Olival⁶⁶ afirma que as ordens eram destinadas àqueles que cumprissem alguns critérios, entre eles à adesão ao cristianismo. Podemos compreender e reiterar, deste modo, o motivo pelo qual não houve menção do batismo de Luis Caetano, pois ele já havia sido batizado. A autora afirma ainda, que as Ordens eram atribuídas pela Coroa, mediante um pedido de mercê feito por um candidato a alguma ordem. No caso da Ordem de Cristo, concedida sem necessidade de um processo burocrático ao embaixador João Carlos de Bragança, o rei a concedia em situações bem delimitadas, como o casamento dos filhos da nobreza e, em especial, aos serviços prestados à Coroa de natureza militar, política administrativa e diplomática. Além disso, se um candidato quisesse ser admitido na Ordem, deveria passar por uma série de exames que procuravam verificar se o candidato era limpo de sangue, significa dizer, se ele tinha descendentes cristão-novos; havia a busca para saber se o candidato ou seus descendentes tinham “defeito mecânico”, ou seja, se haviam trabalhado com as mãos. Também era verificado se havia uma vivência nobre do aspirante. Podemos pensar deste modo,

⁶⁵ Cf. *Dicionário de Raphael Bluteau* (1728), verbete “branco”:

<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/branco>

⁶⁶ OLIVAL, F. A Ordem de Cristo e a Sociedade Portuguesa dos séculos XVI-XVIII. In: *D. Manoel I – A ordem de Cristo e a Comenda de Soure – V centenário da subida ao trono de D. Manuel*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, Câmara Municipal de Soure, 1997.

que além de não apresentar pedidos de mercês pelas ordens, o emissário do rei e seu secretário preenchiam os requisitos para recebimento da ordem.

No caso da Ordem de Cristo, ela era uma ordem religioso-militar portuguesa que era acompanhada de um pequeno rendimento, além de privilégios jurídicos e fiscais. A distribuição desses hábitos, segundo Olival, era uma maneira de criar e reforçar os laços entre a Coroa e as periferias fundadas no privilégio. Ainda que esta concessão fosse um espaço de dominação, era também um espaço de negociação entre as partes. Em outro artigo sobre as distinções e cargos atribuídos de acordo com a cor da pele, Olival e João de Figueirôa-Rêgo⁶⁷ apontam que se índios, mulatos ou negros conseguiram o “*hábito de uma Ordem Militar muitas vezes não foi o de Cristo (o mais valorizado) e tal conquista em geral deveu-se a serviços muito excepcionais em conjuntura difíceis*”.⁶⁸ Podemos considerar, assim, que os emissários africanos além de preencherem os requisitos para ordem, haviam também feito um serviço digno de honra, e como tais deveriam se portar.

Em carta datada de 3 de abril de 1796, o secretário de Estado informava ao governador da Bahia:

O príncipe embaixador do rei do Dagomé, que apresentará esse certificado a Vossa Senhoria, teve a boa sorte de ser catequisado e receber a água do batismo. [...], e como pela santa religião que abraçou não lhe é possível ter mais de um esposa, e pretende casar-se neste país do Brasil para voltar em seu país do Dagomé, Sua Alteza Real recomenda muito a Vossa Senhoria que lhe consiga todos os meios de casar-se à sua satisfação, seja com uma negra, seja com uma mulata clara que queira contratar com ele casamento.⁶⁹

Segundo Sheila de Castro Faria,⁷⁰ o casamento era um contrato que tecia redes de aliança e solidariedades econômicas, políticas ou sociais entre as famílias. Além disso, alguns critérios deveriam ser cumpridos para que tal sacramento fosse realizado, como terem sido batizados e serem livres (no caso de libertos, deveriam apresentar a carta de alforria). Não é sem razão que, no

⁶⁷ FIGUEIRÔA-RÊGO, J. de e OLIVAL, F. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Revista Tempo*. n. 30. Niterói: UFF, 2011. (Dossiê Número 30: Pureza, raça e hierarquias no Império colonial português)

⁶⁸ Idem, p. 144.

⁶⁹ APUD VERGER, P. p. 292.

⁷⁰ Cf. FÁRIA, S. de C. Verbete Casamento. In: VAINFAS, R. (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001; FÁRIA, S. de C. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

documento acima, as indicações do secretário de Estado é que o dito Embaixador case, pois já havia passado pelo primeiro sacramento da Igreja Católica, e que contraia matrimônio com uma negra ou mulata clara. Esta última recomendação se baseava no critério de casamento em condições iguais, significa dizer, fundamentado em bases econômicas e sociais (se livre, forro ou escravo). Castro Faria aponta ainda que “*casamentos envolvendo pessoas de condições desiguais foram muito poucos.[...]. Difícilmente pessoas brancas casavam-se com forros ou pardos livres*”.⁷¹ Não é a toa que a recomendação para o casamento do embaixador era com uma negra ou mulata clara, o que garantia igualdade de condição para o matrimônio.

Em 31 de dezembro de 1796, o governador da Bahia escrevia a Portugal relatando a chegada da corveta que trazia o embaixador do rei Daomé, seu séquito e os padres Cipriano Pires Sardinha e Vicente Ferreira Pires. Além disso, reclamava da dificuldade em embarcá-lo de volta ao seu reino, das grosserias, incivildades do dito embaixador e da dificuldade em atender ao pedido de sua majestade em arrumar meios para casá-lo, já que não havia encontrado nenhuma preta ou parda que quisesse contratar o consórcio, e na incessante inclinação do embaixador por escravas e pessoas libertas que o governador não considerava dignas para esse fim:

Persuada-se Vossa Excelência que não foram poucas as impertinências, grosserias e incivildades que sofri do embaixador, apesar da afabilidade e atenção com que sempre lhe falava, já pretendendo que lhe assistisse com dinheiros da real fazenda para manter talvez os seus vícios, quando só se achava autorizado para lhe dar o que fosse preciso para a sua sustentação e tratamento; já demorando-se extraordinariamente neste palácio por várias vezes, sem querer sair dele, quando me falava no seu transporte e já finalmente pondo-se a bordo da referida corveta às escondidas, tendo-lhe destinado outra embarcação para o transportar; porém a consideração das honras e distinções com que Sua Majestade o tratou, e do caráter de que vinha revestido, posto que dele se não fizesse merecedor e a reflexão de ter nascido entre bárbaros aonde se desconhece a civilidade e polidez e aonde só reina a barbaridade e grosseria me fez fechar os olhos e disfarçar aquelas desordens que obrava, que só poderiam coibir por meios violentos de que me não resolvi usar [...]. Ainda que Sua Majestade me recomendou em carta expedida por essa secretario datada de 3 de abril do presente ano, que proporcionasse ao embaixador todos os meios para casar nesta cidade, como pretendia, ou fosse com alguma preta ou alguma parda, que quisesse contrair com ele o mesmo consórcio, não se efetuou o casamento por muitos inconvenientes que encontrei, e pela variedade com que o mesmo

⁷¹ Idem. p. 145.

embaixador me falava nesta matéria, na escolha de diferentes escravas e de outras libertas que não achei serem proporcionadas para esse fim”.⁷²

Ainda que o embaixador tivesse sido batizado na religião católica, o que mantinha, de fato, eram as relações sociais estabelecidas em sua comunidade. Retomo, mais uma vez, Luís Antônio de Oliveira Mendes, pois em sua *Memória história sobre os costumes africanos*, ele relata que o casamento entre os africanos não possuía o vínculo da religião, e são feitos por simples contrato, onde a poligamia era permitida, desde que os homens possam sustentar todas as mulheres. O número de mulheres desposadas também era símbolo de distinção social, já que testemunhavam a grandeza e a riqueza do marido.⁷³

Um aspecto desta descrição encontra discordância na análise de Alberto da Costa e Silva:⁷⁴ a ausência de religiosidade na constituição matrimonial. De acordo com Costa e Silva, no Daomé, o casamento era complexo visto que existiam 13 formas diferentes de realizá-lo, e que esse era determinado pelas linhagens e ajustados pelos chefes de família. No entanto, estava cercado de ritos religiosos: desde o início do processo havia uma consulta ao deus Fá sobre a compatibilidade do casal.⁷⁵ Depois disso, algumas obrigações deveriam ser cumpridas com a família da noiva. Esta só poderia ir para casa do marido depois de realizar uma série de cerimônias religiosas como sacrifícios, uma nova consulta a Fá e a benção do ancião responsável pelo culto aos ancestrais de cada família. O processo somente se completava quando o marido dava um novo nome à esposa.

A poligamia presente na comunidade de origem do emissário não foi abandonada somente por ter participado do ritual do batismo, pelo contrário, ele procurou meios de se relacionar e indicar inúmeras candidatas que não se adequavam ao perfil sugerido pela Coroa. Sua postura foi severamente repreendida pelo governador da Bahia, Francisco José de Portugal, que chegou até mesmo a criticar a ordenança dada por sua majestade, pois o embaixador não era merecedor de tamanha honraria. Nascido entre os bárbaros, não poderia ter a civilidade e a polidez necessária para a Ordem recebida, segundo o governador.

⁷² Dois embaixadores africanos enviados pelo rei do Dagomé. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LIX. Parte 1. Rio de Janeiro: Companhia Tipographica do Brazil, 1896. pp. 413-416.

⁷³ Op. Cit. pp. 266-267.

⁷⁴ Idem. p.287.

⁷⁵ Ibidem.

É interessante perceber, que essa tentativa de aproximação política feita através da religião, não implicava para os africanos deixar de servir aos seus deuses. Honrar o Deus do cristianismo era apenas mais um que o politeísmo africano permitia. Segundo o africanista Joel E. Tishken,

african indigenous religions were unlike Christianity in a number of other ways. They were polytheistic. Scholars do not know for sure how many gods or spirits any specific religion believed in but estimates have ranges from four hundred to several thousand. [...]. Christianity was, and remains, an evangelical religion whose religions. Rather than evangelically based, african religions were ethnically based. That is, only members of a particular ethnic group practiced a specific religion. Members of other groups were not interested in converting.⁷⁶

Na embaixada de 1810, da qual analisamos alguns pontos anteriormente, o rei daomeano comunica a D. João:

Meu Irmão Vossa Alteza como Rei Cristianíssimo penso há de gostar do que lhe vou pedir, pois quero também seguir a lei de Deus, para que nela é que Vossa Alteza vive a crer pois eu também quero viver nela, tenho conhecido que a Lei de Deus é a verdadeira [...] queria fazer este gosto para meu Irmão de fundar a dita Igreja para todos os brancos que vierem na minha terra saberem que eu sou seu Irmão verdadeiro.

Levando em consideração o que abordamos acima a cerca do politeísmo daomeano, podemos analisar esta chave de interpretação baseada numa espécie de manipulação de informações. Retorno à Balandier,⁷⁷ que aborda a questão do poder como uma teatralização do espaço público, a fim de reforçar o próprio status. Adandozan já havia encaminhado uma embaixada em 1805 e, provavelmente, tomou conhecimento da embaixada enviada por seu pai em 1795. Inclusive, nesta embaixada foram encaminhados dois padres para evangelizar o rei, entretanto foi tarefa inviável pela devoção tida ao deus Legba e, principalmente, por seu reinado ter fundamentação divina, como vimos no primeiro tópico. Então, por que neste momento Adandozan decide informar que pretende seguir os preceitos cristãos?

É válido lembrar que o reino do Daomé encontrava-se numa situação difícil desde o final do século XIX, ainda que o tráfico de escravos fosse a

⁷⁶ TISHKEN, J. E. Indigenous Religions. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Africa. African cultures and societies before 1885*. Carolina do Norte: Carolina Academic Express, 2000. P. 79.

⁷⁷ BALANDIER, G. *Poder em cena*. Brasília: Ed. UNB, 1982.

principal fonte econômica, as constantes lutas com os reinos vizinhos, as afrontas ao reino de Portugal e a emergência de outros portos escravistas fizeram com que o principal porto, Ajudá, tivesse um declínio no comércio. As próprias embaixadas encaminhadas tinham como objetivo central a exclusividade de manutenção do tráfico de escravos. À medida que se inicia o século XIX, outro porto passava a ter atenção do governo português: Porto Novo do reino de Ardra. Em 1810, a embaixada deste foi recebida em Salvador, juntamente com a daomeana; diferente desta última, os embaixadores de Ardra ofereciam maiores vantagens ao comércio, de modo a torná-lo mais vantajoso e seguro.

É possível levantar a hipótese que a postura do rei do Daomé, visava reconquistar a confiança e a graça do governo português, através de uma aproximação pela religião. O antropólogo Georges Balandier propõe uma reflexão que vai ao encontro do que pretendemos expressar. Ao analisar as formas de representação do poder, ele considera a inversão da ordem como meio de manutenção própria da ordem: *“a breve substituição do verdadeiro poder por um falso pode ser o meio para comunicar àquele as reclamações e aspirações que não o alcançam no curso ordinário da vida política”*.⁷⁸ Ao inverter a ordem de primazia religiosa, Adandozan poderia tentar retomar as vantagens concedidas pela amizade entre as nações, este seria um dos últimos recursos na tentativa de restabelecer a exclusividade comercial.

Nesta mesma carta, podemos excluir algumas dúvidas referentes às verdadeiras intenções do rei em se converter ao cristianismo. Mais adiante, o rei descrevia uma festividade em que gastou muita fazenda e para comemorar ele afirmava: *“matei muita gente [...] tudo que é vivente matei para o seu costume”*. Ainda que a intenção do rei fosse de aproximação pela via cristã, ele não poderia deixar de fazer reverência aos deuses ancestrais do seu reino. Como foi mencionado no início do capítulo, o catolicismo era apenas mais um “vodum de branco”, e seu culto no século XIX coexistia com os cultos aos ancestrais africanos.

Esta manipulação dos símbolos, neste caso, religiosos não era sempre intencional como nossa análise procurou levantar hipótese. A distinção social e os símbolos de poder, por exemplo, são historicamente construídos e incorporados.

⁷⁸ Idem. p. 50.

Nos reinos africanos, em especial da costa africana, como já mencionado, a relação entre política e religião estava intimamente ligada. A hierarquia era sagrada, e o soberano dependia do aval divino, assim, a legitimação do poder dependia de um passado coletivo que reconhecia os símbolos e rituais como distintos a quem cabe governar. O que é significativo nessa abordagem, é a apresentação da vida social e a representação do mundo em que esses agentes sociais viviam, sejam de Portugal, ou da América portuguesa, ou dos reinos africanos que estabeleceram contato através de missões diplomáticas.

Sob esta perspectiva, podemos retomar Robert Darnton,⁷⁹ no que diz respeito aos documentos que desvelam os modos de pensar e interpretar uma realidade diferente da nossa, através dos elementos “opacos”. Sendo assim, é possível extrair significação dos textos, transitando entre texto e contexto até adentrarmos em um universo desconhecido. Além disso, podemos pensar que a análise feita é apenas uma interpretação das interpretações que os agentes que escreveram as missivas ou narrativas de viagem tinham do mundo que viviam. Não podemos desconsiderar que o conteúdo e a forma que essa documentação se apresenta estão diretamente ligados ao modo como essa sociedade se constrói. Conteúdo este, que pretendia causar uma boa impressão ou admiração ao destinatário da carta. Se isso foi ou não possível, não diz respeito a essa dissertação. O que nos interessa, de fato, é o admirável estranhamento de alguns elementos e a tentativa de compreensão destes dentro do contexto de trocas de correspondências.

Por este motivo, se faz também necessário, problematizar o papel daqueles que eram os intermediários entre os reinos, e faziam isso através do uso de um poderoso símbolo de poder: a escrita. No próximo capítulo vamos discutir as cartas, o meio pelos quais as informações entre os reinos eram trocadas. Além de localizar o papel daqueles que agiam como intermediários entre os reinos, e que utilizavam a língua portuguesa como forma de comunicação.

⁷⁹ DARNTON, R. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. (2ª edição). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. Introdução.