

LUIS NICOLAU PARÉS

# O rei, o pai e a morte

*A religião vodum na antiga Costa dos Escravos  
na África Ocidental*



Copyright © 2016 by Luis Nicolau Parés

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,  
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

*Capa*

Hélio de Almeida

*Foto de capa*

Detalhe da ilustração “Équipement des Dahoméens.” In: Alexandre L. D’Albéca, *La France  
au Dahomey*. Paris, Librairie Hachette et Cie., 1895, p. 46.

*Mapas*

Sonia Vaz

*Preparação*

Leny Cordeiro

*Índice remissivo*

Luciano Marchiori

*Revisão*

Ana Luiza Couto

Jane Pessoa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Parés, Luis Nicolau

O rei, o pai e a morte : a religião vodum na antiga Costa dos  
Escravos na África Ocidental / Luis Nicolau Parés. — 1ª ed. —  
São Paulo : Companhia das Letras, 2016.

ISBN 978-85-359-2736-8

1. África Ocidental — Religião 2. África — Condições  
econômicas 3. África — Política e governo 4. Brasil — Religião  
5. Candomblés 6. Vodú I. Título.

16-02790

CDD-299.6

Índice para catálogo sistemático:

1. Voduns : Religiões de origem africana

299.6

[2016]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

[www.companhiadasletras.com.br](http://www.companhiadasletras.com.br)

[www.blogdacompanhia.com.br](http://www.blogdacompanhia.com.br)

[facebook.com/companhiadasletras](https://facebook.com/companhiadasletras)

[instagram.com/companhiadasletras](https://instagram.com/companhiadasletras)

[twitter.com/cialetras](https://twitter.com/cialetras)

# Sumário

<i>Lista de mapas, tabelas e figuras</i> . . . . .	11
<i>Agradecimentos</i> . . . . .	13
<i>Abreviações</i> . . . . .	17
<i>Prefácio</i> — Alberto da Costa e Silva . . . . .	21
INTRODUÇÃO . . . . .	25
1. O PAI, O REI E A MORTE	
As “famílias” e os processos de centralização política . .	43
O pai, o chefe-sacerdote e o rei-deus . . . . .	58
Os rituais funerários e o culto aos antepassados . . . .	68
A transformação dos ritos funerários no Daomé . . . .	84
2. PRÁTICAS RELIGIOSAS NOS REINOS DE ALADÁ	
E UIDÁ (1650-1730)	
Cultos públicos, cultos da casa e deuses “particulares” . .	92
Identidades religiosas: <i>hechiceros</i> , <i>marabus</i> , <i>vodunons</i> e <i>bokós</i> . . . . .	99

Processos de adivinhação: do Bo ao Fá, passando por Legba . . . . .	106
Primeiros indícios da configuração de cultos “públicos”: Sò e Lissa . . . . .	120
As árvores, a cura, e a aparente ausência do vodum da variola. . . . .	125
Conclusão . . . . .	132

### 3. ENTRE O REI E A NAÇÃO: A SERPENTE EM UIDÁ E O LEOPARDO NO DAOMÉ

A prova do rio: de culto transétnico a culto do Estado . . .	136
O culto à serpente no reino de Uidá: importação e organização . . . . .	141
O rei e o culto à serpente: tentativa de historicização, c. 1680-1727 . . . . .	150
“Adoção” e controle pelo Daomé dos cultos de povos conquistados . . . . .	162
O leopardo Agassu e a realeza: convergência ou apropriação? . . . . .	168

### 4. OS COSTUMES NO REINO DO DAOMÉ

As múltiplas dimensões dos Costumes ou <i>huetanu</i> . .	181
Principais características dos Costumes no século XVIII .	186
Processo de ampliação dos Costumes no século XIX . .	199
Sacrifícios humanos sob a ótica da oferenda religiosa . .	212
<i>Sin-kon</i> : o epicentro religioso dos Costumes . . . . .	217

### 5. OS NESUHUE, OS *TOHOSU* E A MEMÓRIA RITUAL

Os Nesuhue e a misteriosa aparição dos <i>tohosu</i> . . . . .	236
Contraponto atlântico: Na Agotimé e a Casa das Minas. .	247

O ritual Nesuhue contemporâneo e a memória política do reino . . . . .	255
Pluralismo religioso e discursos de protesto ritual . . .	264
6. A ECONOMIA DO RELIGIOSO E A ESCRAVIDÃO	
A economia do religioso e o profissionalismo dos sacerdotes . . . . .	277
Os sacrifícios humanos e a economia ostensiva dos Costumes . . . . .	293
A presença do vodum na economia da escravidão . . .	302
A escravidão e o idioma da escravidão nos cultos aos voduns . . . . .	309
7. DESDOBRAMENTOS ATLÂNTICOS, DIÁLOGOS E RECONFIGURAÇÕES	
Da Costa da Mina ao Brasil e vice-versa: histórias conectadas . . . . .	320
A reconfiguração da coletividade familiar em comunidade religiosa . . . . .	327
Emblemas de autoridade oscilando entre o cívico e o religioso . . . . .	335
A multiplicidade espiritual e a dinâmica de fragmentação e agregação . . . . .	347
A modo de conclusão: a identidade de nação como a identidade da casa . . . . .	354
<i>Notas</i> . . . . .	361
<i>Referências bibliográficas</i> . . . . .	431
<i>Créditos das imagens</i> . . . . .	455
<i>Índice remissivo</i> . . . . .	459

# 1. O pai, o rei e a morte

## AS “FAMÍLIAS” E OS PROCESSOS DE CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA

Em meados do século xvii, quando os europeus estabeleceram os primeiros contatos com a região habitada pelos falantes das línguas (gbe), que aqui chamarei de área gbe, encontraram uma série de sociedades relativamente centralizadas sob a forma de chefaturas e monarquias.<sup>1</sup> Em volta do poderoso reino de Aladá (Arda, Ardres), com seu porto principal em Jakin, surgiram no litoral os reinos de Uidá (Judá, Fida, Whydah, Ouidah) e de Popo (Poupou). Mais distantes, a oeste, na Costa do Ouro, dominavam os reinos Acã e Acuamu, e a leste os reinos de Oyó e Benim. Ao norte de Aladá, começava a se organizar o reino de Daomé, que no século xviii se transformaria no poder hegemônico na região ao conquistar Aladá (1724) e Uidá (1727). Esses reinos, relativamente centralizados, coexistiam com outros de organização menos hierarquizada, como os adjas (*ajã*), enquanto alguns, como os povos mahis (*maxi*), loca-

lizados nas montanhas ao norte do Daomé, podiam oscilar, segundo as circunstâncias, entre níveis de centralização variáveis.

Embora as informações históricas sejam precárias, o que se constata na região é um constante movimento populacional, migrações de grupos escapando de guerras ou de conflitos locais à procura de novas terras onde se assentar. As tradições orais falam de um grupo de adjas saindo, por volta do século xv ou xvi, do poderoso reino de Tado (*Tádò*, na região do atual Togo) e instalando-se em terras dos aizos, onde teria surgido o reino de Aladá. Esse reino teria monopolizado o comércio de escravos e dominado as populações do litoral, como os hulas (*xwlà*, *pla*, popos, fulãos), até a segunda metade do século xvii, quando esses grupos, e outros como os hue-das (*xwedá*, *peđá*), teriam conseguido libertar-se do jugo de Aladá.

O reino de Uidá dos huesdas (com capital em Savi/*Savi*) teria surgido a partir da chegada de um grupo “lucumi” vindo das terras orientais (onde hoje se localizam os iorubás ou nagôs), dominando os autóctones hulas e amalgamando-se com eles. Nas últimas décadas do século xvii, grupos vindos da Costa do Ouro, escapando das guerras lançadas pelos acumamus, instalaram-se a leste do rio Volta: os anlos na região de Keta; os anes, gãs e outros grupos da região de Acra, em Pequeno Popo (*Aneho/Anéxò*), onde surgiria nas décadas seguintes o reino de Glidji, dos guens (*gèn*). Antes disso, ainda na primeira metade do século xvii, um grupo de guerreiros de Aladá teria migrado para o norte, instalando-se entre os guedevís (*gedeví*) e fons (*fñ*), para depois dominá-los, constituindo o reino do Daomé. O crescimento e poderio desse reino teriam gerado novas migrações dos autóctones do planalto para as montanhas mahis, que lá se reuniram com populações protoiorubás e formaram reinos como os de Savalú e Save (*Şábé*). A partir de 1724, com a já mencionada conquista de Aladá pelo Daomé, novas migrações de refugiados de Aladá foram se instalar a leste do lago Nokué (*Nɔxwe*), propiciando a formação do reino de Porto Novo (*Adjatché/Ajacé*, Hogbonu/*Xɔgbonú*).

Desse breve panorama histórico é preciso destacar dois aspectos. Em primeiro lugar, os reinos de Aladá, Uidá e Daomé, que constituem o foco principal deste livro, surgiram a partir de grupos de imigrantes que se impuseram de um modo ou de outro às populações autóctones. Esse é um padrão bem conhecido na formação de “Estados” no continente africano, e discutirei seus pormenores mais adiante. Em segundo lugar, o fortalecimento (e, em alguns casos, a formação) desses reinos foi estimulado, em grande medida, pelo interesse na riqueza gerada pelo tráfico transatlântico de escravos. Para além da dinâmica mercantil que acicatava a depredação de povos vizinhos, os europeus facilitaram os meios (armas e munição) para intensificar esses processos de dominação, gerando um período de alta instabilidade social. Em definitivo, ao lado de distintos processos de centralização política, persistiam continuados deslocamentos de população, ou micro-diásporas, que propiciavam um crescente cosmopolitismo e miscigenação étnica e cultural.

A organização social desses povos é pouco conhecida e os documentos falam apenas vagamente de “famílias” cuja chefia era transmitida patrilinearmente (de pai para filho).<sup>2</sup> Os homens mais poderosos praticavam a poligamia e podiam concentrar dezenas, e em alguns casos até centenas, de esposas, parte delas escravizada. No fim do século XVII, Bosman menciona em Uidá um “vice-rei” que tinha mais de 2 mil dependentes entre filhos, netos e escravos (sem contar mulheres e crianças).<sup>3</sup> Outro “governador” desse reino, o Gogan, tinha um exército de mais de “quatrocentos filhos homens”.<sup>4</sup> O grande sacerdote de Uidá era “o chefe de uma numerosa família dividida em vários ramos”.<sup>5</sup> Esses grupos familiares moravam nos mesmos bairros e aldeias, constituindo províncias sujeitas, geralmente, à autoridade do patriarca da coletividade familiar dominante. Por sua vez, esses homens fortes ou chefes locais, chamados pelos viajantes de



“grandes do país”, “fidalgos”, “governadores” ou “cabeceiras”, estavam sob a autoridade do rei.

Esses grupos familiares que compartilhavam uma mesma ascendência patrilinear e mantinham relativa unidade residencial podem ser identificados, conforme a terminologia da etnografia do século xx, como *hennus* (*hěnnù*), uma das três principais formações sociais que configuram o sistema de parentesco na área gbe. As outras duas, situadas nos níveis inferior e superior, respectivamente, são o *huedo* (*xwédó*) e o *ako* (*akɔ*). Cada uma dessas unidades implica variados laços de solidariedade entre seus membros, que se expressam pelo idioma do parentesco. Não há um consenso entre os estudiosos (nem entre os membros dessas sociedades) sobre as características distintivas dessas formações sociais — nem sobre os termos europeus que melhor poderiam traduzi-las —, mas podemos estabelecer, como tentativa, alguns critérios orientadores.

Deixando de lado a unidade mínima do *hué* (casa)<sup>6</sup> ou família conjugal (às vezes família poligâmica), o *huedo*<sup>7</sup> é a coletividade familiar de base, composta pelos descendentes patrilineares de um ancestral recente (de três a cinco gerações). O *huedo* constitui uma coletividade residencial, e os seus membros moram no mesmo compound familiar, ao mesmo tempo que reconhecem um único chefe (*daá*)<sup>8</sup> em função do princípio de senioridade.

Por sua vez, vários *huedos* que reconhecem laços de parentesco ou uma origem geográfica comum aos seus respectivos ancestrais constituem um *hennu*, ou linhagem propriamente dita. Existiria ainda o *hennu daho* (*daxó*), ou *hennu* extenso, que incluiria certos *huedos* agregados (no passado, com frequência de escravos), sem responder necessariamente a vínculos genealógicos. O *hennu* comporta submissão à autoridade de um chefe (*daá hěnnù-gán*)<sup>9</sup> e das “velhas tias paternas” (*tánnyí*).<sup>10</sup> Os membros de um *hennu* podem estar geograficamente dispersos, mas o *hennugan*

deve morar no local ou na casa onde o *hennu* se originou e onde fica a sepultura do fundador.

Finalmente, no nível superior está o *ako* ou clã, composto por aqueles *hennus* que reconhecem um mesmo ancestral mítico (*tohuiyo* ou *tóxwýó*). Compartilham certas proibições (alimentares e outras) e obrigações cerimoniais de caráter religioso, mas não reconhecem subordinação a um chefe, nem constituem necessariamente uma coletividade residencial. Na verdade, o *ako* não é o que se pode chamar de um grupo, mas uma categoria referencial a ser invocada de formas distintas segundo os contextos.<sup>11</sup>

A estratificação aqui proposta (*huedo*, *hennu*, *ako*) é, contudo, apenas aproximada, devido às variações regionais e à indeterminação dos limites dessas formações.<sup>12</sup> Para classificar os membros de um *huedo* se usa a terminologia do *ako*, havendo duas grandes categorias (em clara referência aos laços de descendência e aliança ou casamento): os *akovi* (*akóví*, filhos do *ako*) e as *akosi* (*akósi*, esposas do *ako*).<sup>13</sup> O *hennu*, com frequência traduzido por linhagem, pode confundir-se facilmente com o *ako* ou clã. Le Herissé utiliza a expressão “tribo”; Herskovits, em inglês, “*sib*” (parentela), e Tidjani “coletividade”. Como indica Le Herissé, os nomes dos *ako* põem em evidência a filiação e a origem geográfica dos seus membros. A filiação é indicada pelo nome do primeiro ancestral (*tohuiyo*) seguido do sufixo *vĩ*, “filho de”; e a origem, pelo nome de uma localidade seguido do sufixo *nù*, “habitante” ou “povo de”. O *ako* real de Abomé (*Agbõmè*), por exemplo, se chama *Agasúví Aladá-Tádònú* (filhos de Agassu, gente de Aladá-Tado) ou ainda *Gbekpovi Aladahonu* (filhos da pantera, gente da casa de Aladá).<sup>14</sup>

Das considerações precedentes se depreende que, na área gbe, as principais unidades sociais que podem ser invocadas nos processos de mobilização política e identidade coletiva (*huedo*, *hennu* e *ako*) integram, ao mesmo tempo, marcadores de descendência e de territorialidade. Nessa perspectiva, o modelo clássico

da antropologia social britânica, que privilegia as linhagens e a descendência como princípio sociológico da organização política, deve ser problematizado e complementado por uma ênfase paralela na unidade residencial. Isso é o que faz o antropólogo Jeremy S. Eades no contexto iorubano, ao dar primazia à “casa”, o *ilé*, ou compound doméstico, como a unidade social de base.<sup>15</sup>

Examinando o conceito de *ilé*, na cidade de Òkukù, Karin Barber conclui:

no fim das contas, não foi possível determinar se a unidade social fundamental era o compound ou a “linhagem”. O princípio da descendência e o princípio da residência estavam, na verdade, imbricados e interpenetrados em todos os níveis, até chegar aos alicerces da identidade social.

Barber mostra a impossibilidade de considerar o *ilé* como um grupo corporativo fixo e fechado, mobilizando sempre os mesmos membros para fins semelhantes. Ela sugere um sistema mais dinâmico, fluido e situacional, em que diversas categorias podem ser invocadas por grupos variáveis, segundo as conjunturas. Considero que esse modelo interpretativo mais plural possa ser aplicado também à vizinha área gbe.<sup>16</sup>

Embora não adiante especular quais teriam sido as condições precisas da organização social nos séculos XVII e XVIII, num contexto de instabilidade social, mobilidade geográfica e dispersão populacional como o descrito acima, é razoável supor que a configuração das coletividades familiares estivesse sujeita a mesma fluidez e maleabilidade constatadas pela etnografia contemporânea em relação ao *ako*, *hennu* e *huedo*. Ora, o contínuo deslocamento de pessoas e a consequente segmentação (e fusão) dos grupos de descendência não implicavam um apagamento da identidade territorial. Ao contrário, ela era reconstituída nos contextos diaspóri-

cos, não apenas nos processos de instalação e controle do novo espaço, como a partir da reiteração de laços emocionais e/ou rituais com a “casa” ou a unidade residencial de origem. Era para lá que, quando possível, os indivíduos queriam voltar e ser enterrados; era lá que estava sepultado o antepassado primeiro e, portanto, era o lugar a que pertenciam. Como veremos, a sepultura do ancestral, sobre a qual a casa está literalmente levantada, seria a expressão simbólica da interseção entre a profundidade temporal da genealogia e a concretude territorial da residência.

Quando falamos das coletividades familiares ou das “casas” como as unidades primárias da organização social, tendemos a pressupor uma horizontalidade igualitária, mas essa imagem obscurece a existência de desigualdades internas (divisão do trabalho por gênero e idade, distinção entre parentes consanguíneos, agregados e escravos) e de competição entre as diversas coletividades por recursos escassos, como terra, água, títulos, direitos comerciais, armas e, sobretudo, gente. Essa dinâmica competitiva estaria na base de processos de hierarquização social e de centralização política. Há quem defenda que a figura do rei nada mais seria do que a evolução do chefe-sacerdote de uma coletividade familiar que conseguiu impor-se aos vizinhos. Por outro lado, a teoria da conquista, corroborada parcialmente pelos casos de Aladá, Uidá e, sobretudo, Daomé, sustentaria que a constituição de uma ordem superior de autoridade por cima dos coletivos familiares foi resultado da chegada de um grupo estrangeiro, geralmente de guerreiros, que se impôs, por meios bélicos ou outros, sobre os autóctones.<sup>17</sup> Outras teorias de ordem econômica, como o controle do comércio de longa distância e a escravidão, poderiam ser invocadas para explicar os processos de formação de Estados. Mas deixando de lado esse tema espinhoso, interessa focalizar a relação, nem sempre tranquila, entre os chefes dos diversos grupos familiares e a autoridade do rei.<sup>18</sup>

Como foi sugerido, as “províncias” dos reinos de Aladá e Uidá não deviam passar de conglomerados de aldeias, provavelmente organizadas em torno de uma coletividade ou casa dominante e agregando uma pluralidade de outras secundárias. Ora, essas comunidades linhagistas e residenciais podiam atuar de forma corporativa e constituir espaços de contestação e dissidência em face da autoridade real. No caso de Uidá, há evidência suficiente para confirmar que os grandes do país ou os governadores das “províncias” constituíam um contraponto e uma força de resistência ao absolutismo almejado pelo monarca.

Apesar de todo o cerimonial e protocolo da corte que tratava o rei como um ser sacralizado detentor de poder absoluto, os governadores das “províncias”, alguns inclusive membros da família real, podiam atuar de forma autônoma e, nos momentos de sucessão ou de mobilização militar, desafiar e ofuscar a autoridade central. O “vice-rei” de Uidá pôde repelir, sem o apoio do rei, um poderoso inimigo.<sup>19</sup> Já Gogan, governador de Paon, com seu exército de mais de “400 filhos homens”, teve poder suficiente para se opor a um projeto militar do rei. De fato, o faccionalismo e as “guerras privadas” entre os diversos capitães e governadores foram uma constante no reino.<sup>20</sup>

A tensão e os conflitos entre o rei e os chefes locais, entre o palácio e as aldeias, eram exacerbados pelos interesses gerados pelo tráfico, porém todos estavam sujeitos a um pacto social que, em última instância, reconhecia as funções distributivas do rei. O monarca centralizava os principais tributos do comércio negreiro (chamados costumes) e outros impostos, mas também era forçado a sustentar e retribuir, com liberalidade, os seus súditos. Nesse sentido, o cerimonial religioso, em particular as procissões em honra da serpente Dangbé, servia para o rei encenar publicamente suas funções distributivas, com oferta de presentes ao corpo sacerdotal e aos chefes de família.

Paralelamente aos cultos reais, os “vice-reis” e outros chefes de família podiam ser “proprietários” de divindades tutelares associadas a aldeias ou regiões específicas, cultos que recrutavam adeptos para além do âmbito doméstico da linhagem. Esses cultos locais reforçavam a visibilidade social de seus patronos e sinalizavam a interação entre o religioso e o político, assim como a superposição entre as esferas da linhagem e da administração territorial. Em resumo, a relação entre o Estado e as comunidades de aldeia em Aladá e Uidá pode ser pensada como um processo dialético, sujeito a constantes tensões e negociações, em que a coroa era ainda mantida em xeque pelos “grandes do país”.

Já no caso do Daomé, encontramos um maior grau de centralização respaldado por forte militarização. Segundo Katherine Moseley, a emergência do Estado nesse reino foi o resultado da interação de vários fatores: a densidade populacional, um sistema tributário sobre a produção agrícola e o relativo monopólio por parte da elite do comércio de longa distância, sobretudo o tráfico de escravos, de armas e de outros bens de prestígio.<sup>21</sup> A combinação desses fatores teria gerado um excedente de produção que de início favoreceu a estratificação social, com um incremento de cargos e títulos, e depois a crescente centralização, com a subordinação das chefias locais à monarquia. Nesse sentido, pode-se afirmar que houve no Daomé um processo histórico em que o poder do rei cresceu à custa do poder dos chefes das linhagens.<sup>22</sup> Essa centralização se expressava na crescente exploração que o Estado exercia sobre as populações locais, através de censos, impostos e regulamentação dos processos produtivos, embora isso fosse feito sob a aparência de reciprocidade simbólica, manifesta nos Costumes ou cerimônias em honra dos ancestrais reais. Contudo, como sustenta Max Weber, a manutenção de comunidades de linhagem e suas formas litúrgicas, também baseadas no culto aos ancestrais, permitiam um método barato e eficiente de governo indireto.<sup>23</sup>

Cabe, assim, afirmar a existência de diversas formas de centralização e legitimação política nos reinos de Aladá, Uidá e Daomé. O historiador nigeriano Isaac Akinjogbin sustenta que o reino do Daomé marcou uma ruptura radical em relação ao sistema político tradicional que imperava na região (e que ele chama sistema *ebi*), no qual o Estado era concebido como “uma versão ampliada da família, o rei assumindo a mesma relação com seus súditos que o pai com seus filhos”, modelo seguido pelas monarquias de Aladá e Uidá (e também pelas de Oyó e Ashante). A autoridade política estava baseada na descendência, o rei de Aladá era considerado o rei “pai” e os outros monarcas da região, seus descendentes, cuja entronização devia ser ritualmente sancionada pelo primeiro.

Esse sistema social e sua ideologia de legitimação dinástica entraram em crise com o aumento do tráfico negreiro no fim do século xvii, primeiro em Uidá, que se desligou de Aladá, e depois no Daomé, que o subverteu, ao conquistar Aladá. Segundo Akinjogbin, no Daomé, o sistema patriarcal tradicional foi substituído pelo absolutismo militar, extremamente centralizado.<sup>24</sup> Essa nova ordem, ou essa nova concepção de Estado, se caracterizava pelo que Moseley chamou de “patrimonialismo”, ou seja, o reino constituiu-se como *propriedade* do rei. Nesse sentido, o patrimonialismo teria trocado a relação de descendência pela de propriedade, a metáfora do filho pela do escravo.

Com o desenvolvimento de um Estado cada vez mais centralizado e patrimonialista, a territorialidade parece adquirir maior relevância em detrimento da dinâmica baseada no parentesco. Segundo o lema supostamente estabelecido por Huegbaja (Hwegbàjà), todo rei daomeano devia expandir as fronteiras para além daquelas estabelecidas pelo predecessor. Mas, ademais da simples ocupação militar pela força, o monarca estabelecia sua autoridade através da “compra” da terra dos povos subjugados (e de suas divindades protetoras). Essa concepção se manifestaria na expressão

“ele comprou o Daomé”, utilizada durante a entronização, momento em que, num gesto de reciprocidade simbólica, o rei distribuía presentes aos representantes dos autóctones conquistados.<sup>25</sup> Assim, embora as fronteiras físicas do reino fossem sempre variáveis e difíceis de traçar, a figura do rei se identificava indissoluvelmente com a terra. O título de *ahosu* (*axósú*), utilizado para designá-lo, significa “aquele que paga a dívida”, ou “o comprador das terras”. Do mesmo modo, o rei podia ser chamado *ayinon* (*ayĩnò*), “dono da terra”.<sup>26</sup> Aliás, o conceito de reino ou país, *tò* nas línguas gbe, está atrelado ao seu significado de espaço territorial.<sup>27</sup>

Apesar dessas transformações, para o historiador escocês Robin Law, não houve uma ruptura tão radical do Daomé em relação aos reinos anteriores. Ele reconhece a importância da utilização da força e do militarismo como inovação — refletindo o impacto do tráfico de escravos —, mas argumenta que o Daomé nunca abandonou a legitimação tradicional baseada no parentesco. O reino, aliás, teria consolidado sua autoridade precisamente pela elaboração e manipulação das tradições de legitimação dinástica.<sup>28</sup>

Embora o rei Agajá fosse responsável pela conquista de Aladá em 1724, acabando com a sua suposta relação de vassalagem, seu sucessor, o rei Tegbesú, por exemplo, tentou restabelecer o status de Aladá como fonte tradicional de legitimação política. Ele restaurou a monarquia de Aladá, embora numa posição apenas nominal e subalterna, instalando um novo Adjahutonon (*Ajáhùtónò*), ou sacerdote responsável pelo culto a Adjahuto, o ancestral primeiro (*tohuiyo*) da dinastia desse reino. A tradição de Abomé sugere que isso tinha sido uma estratégia de Tegbesú para evitar certas imposições rituais, pois tradicionalmente um rei, após ter sido escarificado e entronizado, não podia mais ser visto em público. Tegbesú teria instalado o cargo do Adjahutonon para que este fosse escarificado e, enquanto seu “duplo”, assumisse o preceito da invisibilidade. No entanto, o Adjahutonon



tinha também a responsabilidade de consagrar os novos reis do Daomé em Aladá, e a restituição do cargo indicaria a vontade de Tegbesú de preservar o sistema de legitimação tradicional para garantir sua autoridade.<sup>29</sup>

Também Moseley reconhece a persistência do modelo do Estado patriarcal como uma versão expandida da família. Em suas palavras, “a metáfora familiar foi mantida para expressar a relação entre o rei e o seu povo, porém foi complementada por outra em que todos os bens e pessoas eram propriedade, sendo o rei o proprietário”.<sup>30</sup> Evidência desse novo patrimonialismo fica atestada em relatos da época. Em 1789, Robert Norris observava que, no pensamento daomeano, “a minha cabeça pertence ao rei, não a mim mesmo; se ele desejá-la, estou pronto a entregá-la”; e ainda que “os pais não são proprietários dos seus filhos [...] eles pertencem inteiramente ao rei”. De modo geral, os daomeanos eram “todos escravos do rei”.<sup>31</sup> Outro relato da década de 1770 usa discurso semelhante:

todo mundo é escravo, ninguém é livre [...] todos os filhos e filhas dos ministros e oficiais são entregues ao rei, que dispõe deles ao seu bel-prazer [...] todo indivíduo é educado sob a ideia de que sua cabeça pertence ao rei; por isso ele não se surpreende quando é condenado a perdê-la, considera esse infortúnio como o pagamento de uma dívida.<sup>32</sup>

Não obstante, Law afirma que era *precisamente* porque as pessoas eram consideradas propriedade do rei que ele não podia vendê-las (exceto em caso de castigo por algum crime). “A ideia de que o rei era o proprietário de tudo e de todos era percebida como garantia de segurança, mais do que ameaça de exploração.”<sup>33</sup> Contudo, ao lado dessa tendência patrimonialista persistiu a ideia do Estado como família expandida, expressa, por exemplo, no título

do rei, Dadá. A primeira referência aparece em 1727: “um negro nomeado Dada fidalgo [governador] do país d’Ahomè [Daomé]”.<sup>34</sup> Em 1734, encontramos um comentário mais preciso: “Dada, isto é, na língua do país, pai do povo”.<sup>35</sup> Já no final desse século, Pires, o sacerdote baiano que quis converter o rei Agonglo (Agongló), comentava: “Dadá, que quer dizer *pai* de todos [...] e todos lhe são escravos, e olham para o rei como para uma divindade; de maneira que tudo quanto estes possuem, seja por qualquer forma adquirido, o recebe como uma dádiva do rei”.<sup>36</sup>

Nesta última citação constatamos a justaposição da orientação patrimonialista, junto à persistência da noção patriarcal, além da alusão ao caráter “sagrado” do rei. Nesse sentido, concordo com Law na ideia da combinação entre formas de patriarcalismo, expressas na ideologia do parentesco, e formas de patrimonialismo, expressas na linguagem da escravidão. Elas não eram antagônicas, mas se reforçavam, e embora enfatizassem o poder real, o faziam através da ideia de que essa autoridade iria beneficiar os subjugados. Contudo, é importante lembrar que a imbricação de patriarcalismo com patrimonialismo não era exclusiva do Daomé, e se reproduzia em outras partes da Costa dos Escravos, inclusive anteriormente à hegemonia daomeana.<sup>37</sup> Em relação a Uidá, por exemplo, Bosman afirmava que o rei “não considera os seus súditos mais do que seus escravos”.<sup>38</sup> Ou seja, do mesmo modo que o patriarcalismo persistia num sistema patrimonialista, o patrimonialismo estava latente nos sistemas patriarcais. De fato, como vimos, a interpenetração de marcadores de descendência e territorialidade era intrínseca à identidade social das coletividades familiares.

Para matizar este último ponto, cabe lembrar que a concepção de escravidão, expressa no sistema patrimonialista dos reinos de Uidá ou Daomé, não correspondia necessariamente àquela desenvolvida pelo tráfico atlântico nas Américas, em que

o escravizado tinha uma probabilidade maior de ser “animalizado”, “coisificado” e sujeito a um regime de alienação e exploração violenta. Podemos pensar a escravidão doméstica africana como um status jurídico que significava uma relação de subalternidade e uma noção de “propriedade” sui generis, mas que não negava ao escravo o direito de pertencimento à comunidade. Ao contrário, era esse vínculo de sujeição que garantia a possibilidade de sua inclusão social.

Nessas circunstâncias, os escravos podiam usufruir de privilégios e responsabilidades semelhantes aos dos homens livres, embora houvesse restrições jurídicas, como a impossibilidade de herdar títulos. Era também comum a integração de escravas à família do senhor através do matrimônio, e os filhos dessas uniões passavam a ser membros consanguíneos da linhagem extensa.<sup>39</sup> Em sociedades em que a propriedade da terra era privilégio exclusivo do rei (Daomé), ou das coletividades familiares (*hennu*), as pessoas eram o bem patrimonial alternativo por excelência. Filhos, mulheres e escravos constituíam a riqueza mais prezada da família. Nesse contexto, estabelecia-se uma homologia entre os filhos e os agregados (mulheres, escravos ou servos), enquanto propriedade do patriarca e patrimônio da linhagem. Como diz Tidjani, “o filho é o bem do pai”.<sup>40</sup> Portanto, complementando o argumento de Law, poderíamos dizer que certa noção de patrimonialismo já estava implícita na sociedade patriarcal, e que o patrimonialismo do rei, como se desenvolveu no Daomé, foi apenas desenvolvimento e acentuação de relações sociais latentes no sistema de linhagens patriarcais.

Retomando o argumento inicial sobre a legitimação do poder real, Law conclui que, no Daomé, a “revolução institucional”, para ter sucesso, “devia ser mascarada com a aparência da continuidade”. Ele sustenta, como vimos, que essa continuidade se processou, embora com ênfase renovada: 1. na manutenção de

uma ordem judicial, baseada no patrimonialismo; e 2. na legitimação dinástica, com a reelaboração da origem em Aladá-Tado. Ele ainda assinala dois outros importantes fatores: 3. as funções redistributivas do rei; e 4. a promoção do culto aos ancestrais reais.<sup>41</sup> Embora as funções redistributivas do rei possam ser identificadas já em Uidá — em instituições como o culto à serpente —, no Daomé elas foram desenvolvidas (ou adaptadas) para concentrar de forma efetiva mais poder nas mãos do rei.

Quanto à legitimação do poder real através do culto aos ancestrais, também não parece ter sido uma inovação do Daomé. O culto aos antepassados estava indissolivelmente ligado ao funcionamento do sistema de parentesco. Por extensão, aquele sistema político que, em maior ou menor grau, reproduzia formas do sistema patriarcal, devia necessariamente incidir no culto aos ancestrais reais. Essa instituição foi importante nos reinos de Aladá e Uidá, mas no Daomé ela foi significativamente transformada, promovendo o culto aos ancestrais reais (Costumes) no nível de culto “nacional”, em detrimento dos ancestrais das casas familiares.