

Movimentos na História: Notas sobre a Historiografia da Costa dos Escravos

Marinéia Sousa da Silva¹

Resumo: Discuto alguns aspectos da historiografia produzida sobre o antigo reino do Daomé atual Benim, na passagem do século XX para o XXI. Enfatizo três aspectos dessa produção que se interrelacionam: as fontes e metodologias para o estudo da Costa dos Escravos; o reino do Daomé nos entremeios da escravidão e a dinâmica das etnicidades. Defendo que essas discussões trazem contribuições teórico-metodológicas significativas para a historiografia brasileira.

Palavras – chave: Reino do Daomé, historiografia, escravidão e etnicidade.

Abstract: I discuss some aspects of the historiography produced on the ancient kingdom of Dahomey, now Benin, at the turn of the twentieth to the twenty-first century. Emphasize three aspects of production that are interrelated: the sources and methodologies for the study of the Slave Coast, the kingdom of Dahomey in the inset of slavery and the dynamics of ethnicities. I argue that these discussions lead to contributions to theory and methodologically significant to the historiography.

Key words: Kingdom of Dahomey, historiography, slavery and ethnicity.

Introdução

“A escrita é uma coisa, o saber é outra.”

Tierno Bokar

A emergência da História da África, uma das significativas expressões das historiografias contemporâneas, pode ser atribuída a diversos fatores, entre eles: os movimentos de independência dos países africanos, o contexto europeu do pós Segunda Guerra Mundial e a conseqüente renovação dentro das ciências humanas e sociais. São as grandes nações colonizadoras, a França e a Inglaterra que despontam neste movimento, como observa Alberto da Costa e Silva (1996), com importantes publicações especializadas em História da África, como o *The Journal African History*, na Inglaterra, e o *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, na França. Nestes países vão se formar importantes centros disciplinares na área. Nos EUA e URSS, também ocorre a ampliação dos estudos africanos na década de 1960. Paralelo ao crescimento do interesse europeu e norte-americano pelo continente africano, surge, desde os anos 1950, uma historiografia sobre a África escrita por africanos. Inicialmente, no contexto das primeiras lutas de libertação nacional do continente, construíram-se histórias que pudessem servir como

¹ Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

instrumento de luta ideológica e política contra o inimigo colonialista. A exemplo, os estudos do senegalês Cheikh Anta Diop, um dos criadores do Afro-centrismo (Barbosa, 2008: 51).

Tanto estudantes africanos foram estudar nas universidades européias e norte-americanas, quanto, professores desses países passaram a ensinar História da África na África: J. D. Fage, em Gana; J. D. Hargreaves, em Serra Leoa; C. Wrigley e C. Ehrlich, na Nigéria; J. Vansina, no Congo e em Ruanda; R. Mauny e Y. Person, no Senegal (Curtin, 1982: 86). A publicação da História Geral da África, pela UNESCO, em 1982, reunindo trabalhos de intelectuais africanos e estrangeiros pode ser considerado um ponto alto dessa movimentação e tornou-se leitura obrigatória para os interessados no assunto.

De outra perspectiva, Heywood (2008) observa que, diferentemente da história da África, os primeiros estudos sobre a diáspora africana datam do final do século XIX. Em geral, foram escritos por afro-americanos (como W. E. B. Du Bois) e publicados em periódicos criados pelos mesmos. Tais estudos se intensificam entre as décadas de 1930 e 1950, entretanto, a maioria dos pesquisadores tinha pouco ou quase nenhum conhecimento da história africana. Este quadro, segundo a argumentação da autora, se mantém nas décadas posteriores, e, ainda que novas pesquisas, publicadas na década de 1990, tenham dado ênfase ao papel da cultura, onde noções como “sistema do Atlântico Sul” ou “Atlântico Negro” destacavam as contribuições afro-americanas ao desenvolvimento do mundo industrial moderno, a África permanece na periferia.

E no Brasil? No Brasil, onde assistimos um grande avanço nos estudos sobre a escravidão e com *menor fôlego* sobre os descendentes de africanos, não houve até agora o mesmo entusiasmo com a história da África, protesta Alberto da Costa e Silva (2003: 236). Esse especialista argumenta que, preocupados com nós próprios, deixamos de confrontar o que tínhamos por herança da África e adverte que a história das várias Áfricas antes, durante e depois do tráfico negreiro, faz parte da história do Brasil. Neste ínterim, é relevante considerar o largo período de repressão protagonizada por diversas instituições “brasileiras” a elementos da cultura de origem africana, acompanhada, inclusive da proibição da entrada de africanos no país (Albuquerque, 2009:48). Isso não impediu que intelectuais brasileiros como Nina Rodrigues Manuel Bonfim e Manuel Querino estudassem sobretudo os africanos na Bahia ainda na passagem do século XIX para o XX.

Heywood destaca também que, nas pesquisas das décadas de 1980 e 1990, estudiosos da diáspora, inclusive brasileiros, focaram em temas como comunidades quilombolas, africanos que retornaram à África e elementos africanos nas religiões da diáspora buscavam a continuidade cultural da África no mundo Atlântico, baseadas, sobretudo, em fontes localizáveis na América. Tais pesquisas “tendiam a enfatizar mais as práticas culturais visíveis da África Ocidental do que

as não tão visíveis da África Central” (Heywood, 2008:17). Daí grande parte dos estudos antropológicos focalizarem quase que exclusivamente os praticantes da religião dos Orixás, de cultura Yorubá na Bahia. Devido à ênfase dada à Nigéria na historiografia Yorubá outros grupos, a exemplo da iorubalândia daomeana foram privados da devida atenção acadêmica, reivindica Soumonni (2001:19).

Na última década, o interesse pela História da África cresceu no Brasil. A promulgação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que institui o ensino de história e cultura africana e indígena em todos os níveis de ensino ajuda a construir esse movimento para além dos limites da academia. Neste contexto, muito tem que ser feito para se transpor as inúmeras crostas de preconceito amparado em conceitos como barbárie ou tribo, que por muitos séculos, foram usados para caracterizar a trajetória dos diversos povos no continente. Neste texto vou tratar de algumas leituras produzidas sobre uma das regiões da África: a Costa dos Escravos. O tráfico de escravos deu nome ao lugar que compartilhou com o mundo essa experiência traumática.

A região chamada de Costa dos Escravos era localizada no Golfo do Benim ao sul da baía do Benim entre o rio Volta e o canal de Lagos e compreendia aproximadamente 320 Km. Viajantes europeus denominaram a região de Guiné, inferno, no século XV devido a predominância do tráfico. Esse termo também serviu para designar toda a costa ocidental da África - a terra dos negros. A Costa dos Escravos não compunha uma unidade política ou étnica. Tratava-se de uma região marcada por sucessivas conquistas e imigrações. Foi do Porto de Uidá, o mais importante porto negreiro da África Ocidental, que saiu mais de um milhão de escravos desde o século XVII. A conquista deste porto pelo reino escravagista do Daomé em 1727 viria confirmar sua posição inicial (Soumonni, 2001:37-41).

Localizado a 120 Km ao interior da costa, o reino do Daomé (segunda metade do século XVII e 1894²) é um dos períodos mais controversos da história da região e, desde os tempos coloniais, suscita embates entre aqueles que se propõe a analisá-lo e descrevê-lo. Após as sucessivas invasões, migrações e colonizações a região atualmente corresponde à República do Benim. Geograficamente uma região marcada pela presença de savanas e florestas tropicais, as lagoas do litoral facilitavam a comunicação e o comércio através da navegação. Abarcava grande diversidade lingüística, com predominância cultural dos aja e ewe. A chegada de portugueses na costa ocidental, desde o século XV e, posteriormente, a de brasileiros traficantes de escravizados influenciou as línguas locais. O contato com os muçulmanos também foi significativo na região. Entre os séculos XVI e XIX estreitaram-se as ligações desta área com o Brasil. O impacto do

² Na maioria das histórias orais do período anterior à colônia o reino do Daomé aparece como força política dominante na região que hoje é a República do Benin. 1894 quando o último rei, Behanzin, foi capturado pela armada francesa e exilado na Martinica (Rufer, 2006:73).

Brasil na atual República do Benim, herdeira do Daomé pré-colonial, colonial e pós-colonial, ainda é visível de muitas formas. Portanto, não surpreende que a herança brasileira, apesar das vicissitudes históricas, continue ser ainda hoje uma realidade viva, como se o Daomé tivesse sido uma colônia brasileira (Suommoni, 2001:35)

A antropologia marcou de diversas formas a produção de conhecimento sobre a região. Estudos etnográficos da primeira metade do século XX vão apontar aspectos da eficiência administrativa do reino de Daomé, a despeito de construções negativas que lhe foram imputadas e que serão discutidas no decorrer do texto. Pois bem o objetivo deste texto é “olhar novamente” para alguns textos da historiografia produzida sobre a região. A historiografia, enquanto atividade prática está sempre fadada a ser uma história das idéias, oferece-se a dirigir olhares ao já visto, encarecendo-lhes: olhem novamente. Dessa forma, enfrenta as configurações do seu domínio, pensando na dimensão política de seus conteúdos, métodos e práticas (Freitas, 1998). Não se trata aqui de recuperar a discussão dos ícones da historiografia da região como Akijogbim, Law, Suommoni, Bay, embora eles sejam revisitados no decorrer do texto. Aqui enfatizo três aspectos dessa historiografia produzidas nas últimas décadas que se inter-relacionam: as fontes e metodologias para o estudo da Costa dos Escravos; o reino do Daomé nos entremeios da escravidão e a dinâmica das etnicidades locais. Defendo que essas discussões trazem contribuições teórico-metodológicas significativas para a historiografia brasileira. Todavia, não será possível, neste espaço retornar à essa produção de forma pontual detectando as carências e avanços suscitados por cada um dos temas, deter-me-ei nos escritos sobre a Costa dos Escravos.

Descolonizando fontes

A noção de fonte é originária do cientificismo que prevalecia nas preocupações dos historiadores no século XIX com a descoberta de fatos verdadeiros. Fonte é uma metáfora, que se remete às das fontes d'água: das documentais jorrariam informações a serem utilizadas historiador - documentos escritos e oficiais (Funari: 2006, 83). Sob pretexto dessa premissa, entre outras, desconsiderava-se a possibilidade de escrita de histórias da África pré-colonial subsaariana, posto que os povos autóctones não dominavam a escrita. O século XX assistiu a diversas revoluções nas historiografias que incidiram diretamente na questão documental, no que tange à escrita da história africana há que se considerarem algumas fontes fundamentais: a tradição oral, as arqueológicas e os diversos textos escritos por árabes e europeus.

Até meados do século XX, os relatos de viagem foram usados como fonte privilegiada para a história da África pré-colonial, o que se justificava, em grande parte, pela escassez (ou

desconhecimento) de outras fontes escritas para o estudo das sociedades africanas. Como testemunha ocular de realidades pretéritas, o viajante tem uma posição privilegiada enquanto informante. Além do que seu olhar registra, há também nesses relatos compilações de outras fontes (primárias e secundárias), material lingüístico, iconográfico, cartográfico e elementos da tradição oral (Goody *apud* Correa, 2008: 2).

É importante atentar para as características desta literatura. Os viajantes deram vazão à fantasia, ao inverossímil, ao preconceito, orientados por esquemas de percepção de sua época. Muitos viajantes valeram-se da escuta, apresentaram não apenas o que viram sobre determinada coisa, mas o que se dizia sobre ela. Curiosidades, exotismos, bizarrices e vários aspectos do cotidiano africano são relatados pelos viajantes. Representando coroas européias ou companhias de comércio, os viajantes produziram textos ajustados às expectativas dos seus “protetores” e/ou leitores. Correia (2008) adverte que, nos relatos dos viajantes europeus, nota-se certa dificuldade em situar as sociedades africanas no tempo (cristão). Em geral, elas foram situadas numa idade pré-nomológica, anterior à idade das leis escritas - os europeus julgaram os africanos como povos sem conhecimento de leis, de escrita. “Com exceção dos povos islamizados, a África negra parecia extemporânea. Viajar pela África era também uma viagem pelo tempo. Mas um tempo suspenso. No século XVIII, a noção de uma África sem história se consolida no pensamento europeu”. Para os historiadores africanos das décadas de 1960 e 1970 era fundamental construir uma história acadêmica no continente para reverter as imagens que a colônia havia imposto como fundamentação básica do “atraso” africano (Rufer, 2006:69) Daí a grande preocupação das novas gerações de historiadores com as fontes, metodologias e, sobretudo com epistemologias.

Se “comparado a outros antigos reinos da África Ocidental”, o Daomé pré-colonial “foi bem servido de relatos de viagem e de trabalhos acadêmicos” (Soummoni, 2001:24) Entre os viajantes que relataram sobre a Costa dos Escravos, pode-se citar, entre outros John Atkins, Robert Norris, William Snalgreves. Law (1991), um dos destacados historiadores da região, desconfia da tradução de textos escritos europeus, ao tempo em que reconhece a importância dos mesmos. Em seus estudos sobre o Reino do Daomé, analisa documentos ingleses e franceses e observa como estes textos contribuíram para construir fortes estereótipos a respeito do lugar. Textos do século XVIII destacavam as “crueldades” praticadas (sacrifícios humanos, exposição de cabeças degoladas) não atribuídas à influência do contato com os europeus. O comércio de escravos, pelo contrário, aparece como um bem por resgatar os exportados de um destino pior dentro da África. Já no século XIX, a crítica de abolicionistas vai tratar da barbárie e do militarismo como conseqüências das corruptoras influências do tráfico.

O uso de tradições orais para a construção da história foi uma das importantes inovações epistêmicas da historiografia africana. J. Vansina destaca que o pesquisador deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa totalmente diferente de uma civilização escrita. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diário, mas como um meio de preservação da sabedoria ancestral. É necessário vislumbrar o poder misterioso das palavras, pois as palavras criam as coisas. Somente através da catalogação dos vários tipos de narrativa pertencentes ao grupo em estudo, ou a outros grupos, é possível discernir não só imagens ou expressões favoritas, mas também episódios estereotipados (Vansina, 1982:161). As funções preenchidas pelas tradições tendem a “distorcê-las”, pois descrevem aquilo que serve para fortalecer a instituição da qual depende. A oralidade permite-se ter acesso a músicas, festas, tradições.

Todavia, a pesquisa com oralidade requer por parte do pesquisador competência lingüística nas línguas africanas. Autores africanos começam a usar as fontes orais antes de 1960, enfrentando as críticas em relação à confiabilidade. Para Hampaté Bâ (1982) “o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que um testemunho humano, e vale o que vale o homem”. Isso inspira a formulação do questionamento: qual o valor de homens e mulheres africanos na produção acadêmica do ocidente? Apesar da dificuldade de estabelecer cronologias a partir das fontes orais, muitos recomendam que a utilização dos conhecimentos produzidos na arqueologia contribui para a validação das tradições orais, desvendando rastros de povos que já não existem mais. Os artefatos dão importantes pistas para entender os costumes, os deslocamentos dos grupos, as atividades comerciais, as trocas culturais. O estudo de um artefato extrapola as técnicas da arqueologia (registro da camada em que se encontra o texto que o acompanha, a descrição de suas formas, o cálculo de suas dimensões) e as inovações tecnológicas permitem, através de análises químicas, radiografias, da espectrofotometria, e dos testes de datações, produzir informações cada vez mais pretensamente precisas.

Law (1991) observa que a destruição de tradições orais relacionadas a Alladá e Whidah é um entrave para a pesquisa. A tradição oral do período que antecede à formação do reino do Daomé, no século XIX, passou por um processo de distorção - efeito da propaganda e da ideológica do Estado. Todavia, o cruzamento dessa com a documentação contemporânea, sobretudo os registros sobreviventes de empresas de comércio de escravos e documentação da atividade missionária cristã, contribuem para a compreensão da trajetória da região.

Os estudos antropológicos sobre as tradições fornecem elementos para comparar diferentes povos e cidades. O problema da maioria dos estudos antropológicos era considerar sociedades primitivas, estáticas, refratárias à mudança, como se não recebessem influência de

outros povos e/ou não influenciassem esses. As fontes externas fornecem poucos elementos para compreender as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais ocorridas no interior do continente. As fontes indígenas tratam da perspectiva interna. Daí a importância da documentação escrita pelos próprios africanos, tanto a escrita em língua árabe que foi, durante muito tempo marginalizada, em detrimento da episteme europeia, bem como a documentação escrita em Yorubá que começa a ser produzida no século XIX. Destaque para os jornais escritos em Yorubá que circulavam desde o século XIX e o efeito do trabalho de missionários católicos que traduziram o catecismo para o Yorubá.

Soumonni (2001) chama a atenção para a existência de fontes locais para o estudo da história da escravidão. É necessário estudar as mudanças provocadas pelo tráfico localmente. As populações de Ketu, Sabe, Idaisa e Mahi regiões ocupadas pelo exército daomeano, ainda mantêm fresca em sua memória a lembrança daqueles tempos difíceis. Uma das manifestações desta lembrança foi, a comemoração em 1994, do centenário do renascimento de Ketu (possível graças a dominação francesa). Os autores chamam a atenção para que se observe o impacto do tráfico no seio das sociedades africanas, como ele desestabilizou a vida política local, provocando deslocamento de grupos de um lugar para outro e construindo uma complexidade étnica difícil de ser compreendida.

As migrações marcaram o interior do continente, por isso trata-se de memórias de sociedade em movimento, referências a um povo que veio de longe para se estabelecer num lugar são freqüentes. A dinâmica dos contatos comerciais não pode ser desprezada, grupos étnicos que estavam competindo podem passar a colaborar entre si. Relatos de dinastias são parecidos, bem como os de rivalidades entre linhagens. As pessoas podem mudar de nome a depender dos contextos políticos e familiares. Os casamentos e as formações familiares são fatores essenciais. Tais fatores devem ser problematizados pelos pesquisadores. Antes do tráfico, já existiam guerras e aprisionamentos nesta região. Movimentos forçados e/ou movimentos voluntários geravam novas identidades. Os conflitos entre os reinos de Oyó e Daomé não impediram a comunicação cultural entre eles, portanto a formação de identidades não pode está condicionada a lugares ou a relações econômicas, mas a integração de diversos e complexos fatores.

Entretanto, a questão da cronologia e o argumento funcionalista de que as fontes orais seguiam propósitos ideológicos têm sido vencidos. A análise de objetos, de obras de arte ou mesmo de cidades que já não existem mais podem contribuir sobremaneira para confrontar com as fontes orais ao lado de textos de missionários e de viajantes e etnografias. Vansina sugere maior aproximação entre historiadores e arqueólogos que se ocupam da África. Soumonni observa que no decorrer das duas últimas décadas, três estudiosos contribuíram para a

historiografia da Iorubalândia daomeana pré-colonial: Palau-Marti, Asiwaju e Adediran. Em contraste com os primeiros estudos, seus trabalhos estão baseados em intensivas pesquisas de campo, sistemática coleta e interpretação dos dados orais, à luz de todas as categorias de fontes materiais existentes. A originalidade do estudo de Asiwaju, sobre grupos como Ketu, Sabe, Awori, Oho e Ifonyn deve-se principalmente à qualidade e à diversidade das fontes materiais utilizadas. Palau-Marti chama a atenção para a natureza confusa e dispersa da tradição oral relativa ao período anterior ao século XIX. Argumenta que o povo esqueceu muitos fatos devido ao trauma dos trágicos eventos do século XIX (Soummoni:2001, 26).

As teias da escravidão e o reino do Daomé

Pois bem, vamos a um dos “trágicos eventos” do século XIX que entrelaçam narrativas da trajetória de povos de três partes do planeta - das Áfricas, das Américas e das Europas – o tráfico negreiro. A drástica combinação que deu nome à Costa dos Escravos inspira os enredos que constroem este período da história da região, embebidos de sentimentos contraditórios, de revoltas e projetos de colonização, de libertação, de redenção...

A questão mais controversa da historiografia doameana é a constituição e o desenvolvimento do poderoso reino, às expensas dos povos vizinhos. O reino do Daomé enriqueceu através do comércio de escravos. Bay (1998) coloca que a escravidão foi uma bênção se comparada à vida no reino, nas palavras de observadores europeus e americanos. Os capturados estavam destinados a morrer em sacrifícios - horrendas cerimônias em homenagem aos ancestrais da família real. O monarca absoluto vivia na capital num palácio rodeado por paredes cobertas com fileiras de crânios humanos. No harém real estavam eunucos e as diversas mulheres do rei. A mesma autora questiona: tal descrição é simples parte do imaginário racista Europeu? O Daomé pode ser entendido de outra maneira? Tratarei aqui de algumas leituras sobre a escravidão na região e de trabalhos que lançam o olhar para a participação das mulheres na estrutura do estado e que discutem a resistência à escravidão neste contexto.

Assim como em outras partes do mundo, muito antes do tráfico atlântico, existiam formas de escravidão na África. Não é objetivo tecer considerações sobre o disputado e multifacetado conceito “escravidão”, cabe apenas aqui recuperar o que considero nuclear na discussão, a noção de trabalho forçado – o escravo é o tipo de trabalhador que está privado do controle do seu próprio esforço produtivo. Analisando o fenômeno a partir da perspectiva marxista, Paul Lovejoy, caracteriza a África subsaariana anterior ao século XVI como um modo de produção, de

linhagem ou doméstico, baseado nas relações de parentesco. Nessa circunstância, a escravidão não alterava a base da formação social. Os escravos aumentavam o número de pessoas mobilizadas pelos mais velhos, “mas eles desempenhavam praticamente as mesmas funções que os membros da linhagem.” (Lovejoy: 2002, 44); A escravidão era encarada como mais um dos tipos de relação de dependência, não existia uma classe de escravos. Além de prisioneiros de guerras havia a escravidão por dívidas. Mulheres cativas podiam tornar-se parte da família, sobretudo depois de ter filhos de um homem livre. O mesmo autor trata da influência dos islâmicos e defende que, com a expansão européia, modificou-se a escravidão na África, de característica marginal da sociedade para uma importante instituição. Provavelmente muito do que se tem produzido na historiografia sobre o reino do Daomé esteja calcado nesta premissa.

Claude Meillassoux (1995), numa perspectiva diferenciada, defende que a escravidão aparece na África Ocidental como a antítese das relações de parentesco. A comunidade doméstica tinha dois elementos de identificação: de um lado o parente, de outro o estranho. Um homem estranho pode até ser assimilado quando se observa algum desequilíbrio entre os sexos na comunidade, ainda assim prejudicava o equilíbrio entre as linhagens que compõe a mesma. No entanto, não podemos confundir a situação na qual o estranho se encontra com a escravidão, buscando nessa relação a origem do escravismo africano. Afinal, "só há escravidão, como modo de exploração, quando essa constitui uma classe distinta de indivíduos que se renovam da mesma forma institucional" (Meillassoux, 1995: p 28). Assim sendo, na economia doméstica a escravidão se apresenta como antítese das relações parentais, só se podendo pensar em escravidão como um modo de exploração a partir do contato de diferentes civilizações. Nos estados militares os escravos eram produto de guerras, portanto estranhos, considerados incivilizados.

Vamos ao encontro de narrativas sobre do Daomé. Para Parés (2008), a origem do reino do Daomé é atribuída a uma série de migrações sucessiva de grupos denominados de proto-iorubás chegados do leste que se estabeleceram no Golfo do Benin, a partir do século VII. Por volta do ano 1000, Odudua chega a Ilê Ifé. Os netos de Odudua povoaram a região, inclusive o litoral. Fala-se ainda de outra onda migratória contemporânea de Odudua, que envolveu o grupo ancestral dos adjás que veio se instalar na área da futura Oyo; posteriormente foram para o oeste, alcançando Tado, no atual Togo. Há registros que sugerem a existência do reino de Alladá por volta de 1570. Os agassuvi saíram de Alladá, na primeira metade do século XVII, em direção ao norte, após submeterem os guedavis e os fons, fundaram o reino de Daomé. Posteriormente conquistaram as aldeias portuárias de Uidá, Offra e Jakin. Quanto às narrativas de origens do Daomé, todos os grupos adjás se reconhecem como pertencentes a um mesmo tronco lingüístico

e se atribuem uma origem comum - a aldeia de Tado. Tado cumpriu para o Daomé o que Ilê Ifé cumpriu para os yurubás (Rufer, 2006:72).

Alladá era o mais importante reino da região até 1724. Em Alladá, os príncipes casavam-se com escravas, e os filhos tornavam-se herdeiros legítimos, as escravas não eram apenas concubinas. No controle do tráfico estatal de escravos o rei dispunha de um sistema de espionagem, “olhos e orelhas do rei”, para coibir o tráfico clandestino. Escravos eram responsáveis pelos bens materiais das comunidades, além de serem mensageiros do rei. A introdução do islã no norte da Costa dos escravos provoca mudanças nas relações entre escravizados e senhores. O Corão diferencia a condição do homem livre e do homem escravo. Dentro dos preceitos da Jihad o pagão podia ser escravizado. A capital do Daomé Abomey (Agbomê) em 1624 era um reino com pouca importância. Entre 1708-1740 rei Agajá foi responsável pelo seu crescimento, a expansão foi favorecida pela eficiência administrativa e organização militar. Por outro lado, argumenta-se que a corrupção dos comerciantes europeus foi fundamental para convencer os comerciantes locais contra o rei de Alladá. Abomey localizada a 120 Km da costa em 1724 ocupou Alladá e em 1727 ocupou Uidá. Qual o impacto que a chegada do Daomé à Costa trará para o tráfico de escravos?

Ao analisar historiografia daomeana do período independentista Rufer (2006) destaca os artifícios usados nessa produção para desresponsabilizar o Daomé pelo tráfico atlântico – a diáspora exorcizada. Entre outros, dá enfoque especial à obra do nigeriano Akinjogbin. Esse historiador defende que Agajá atacou Alladá e, em seguida Uidá, para impedir a continuidade do tráfico escravista que ia em franco crescimento na época. Agajá propôs ao monarca europeu a cessar o tráfico transatlântico. Dessa forma não só evidenciou a oposição dos africanos à empresa da escravidão capitalista, mas ressaltou a gênese de Daomé com um sentido de “nação fon”, enraizada e compacta que existia muito antes da chegada dos europeus. Nessa historiografia o Daomé aparece como um projeto político anticolonial desde sua origem - havia buscado deter a erosão cultural e econômica que o tráfico e que a ingerência européia estava provocando em princípios do século XVIII. No que se refere à mudança radical em direção à institucionalização do comércio escravista Akinjogbin argumenta que foi impossível resistir dado à penetração européia no mercado interno, força o rei a adotar um “mal menor” para o estado que fixa o tráfico em alguns portos sob monopólio real.

Neste texto dialogo com autores contemporâneos que preocupam-se em pesquisar os impactos do tráfico no interior do continente: Edna Bay, Robim Law e Elisée Suomonni.

Uidá já era um grande centro do tráfico negreiro no início do século XVIII, contando com três feitorias européias fortificadas (francesa, inglesa e portuguesa), concorria com outros portos da região: Lagos, Badagri, Porto Novo etc. A conquista de Uidá pelo reino escravagista e expansionista do Daomé, em 1727, viria a confirmar sua posição inicial de principal porto do tráfico negreiro na região, situação que manteve, até meados do século XIX. O controle desse centro comercial estratégico tornou-se uma alta prioridade para as autoridades daomeanas. Em 1733, a nomeação de um governador de província para residir em Uidá, com o título de *iovogã* (“Chefe dos Homens Brancos”), foi um reflexo dessa preocupação (Suomonni, 2001:38). O século XIX aparece como um período particularmente sombrio na história de vários grupos iorubás além da política agressiva e expansionista de Abomé em suas áreas, sofreram com a *jihad* fulani e as guerras civis de Oyó. Law destaca a ideologia militarista do Estado daomé, único que tinha exército permanente de amazonas. Muitos grupos foram vítimas do Daomé, *ketu* perto de Oyo, por exemplo foi várias vezes invadido pelos daomeanos, foi praticamente destruído. Tais invasões provocaram movimentos de populações para interior. Grupos de refugiados deslocavam-se em uma área cultural que não era a sua, o que propicia uma complexidade no cenário étnico local que desafia os pesquisadores. Suomonni (2001; 50) argumenta que o Daomé e Uidá continuam a ser os principais centros de interesse dos pesquisadores. As regiões vítimas dos ataques dos daomeanos são pouco ou insuficientemente estudadas. As populações *ketu*, *sabe*, *idaia* e *mahi* ainda mantêm frescas memória dos tempos difíceis.

Só a partir da colonização das Américas, é que o comércio de escravos tomou dimensões de empresa capitalista o que o diferencia do tráfico transaariano que o precedeu. Nem todos que vieram para a América eram cativos de guerra. Havia a escravidão por dívida, um membro de uma família era escravizado até que a família pagasse a dívida. Outros se tornavam escravizados por terem sido condenados por crimes. Em Daomé filhos do reino não poderiam ser escravizados em tese, mas há casos em que membros de família em conflitos foram escravizados. Vitórias em conflitos eram convertidas em prisioneiros a serem vendidos aos traficantes. Aí, com uma estrutura bem organizada, o rei monopolizava o comércio de escravos e de outros produtos. Só posteriormente outros produtos agrícolas como o azeite de dendê ganha importância, já no fim do tráfico.

O tráfico atlântico vai transformar radicalmente as formas de escravidão. Com a chegada dos brancos ocorreram empréstimos de dinheiros, companhias de seguro, estrutura capitalista de transporte. Em termo de número, o tráfico atlântico não se compara ao transaariano. Aumentou a escravidão doméstica local, entretanto cativos de guerras dificilmente eram mantidos nas

produções locais. A centralização administrativa e a eficiência do aparelho estatal em Daomé construíram formas de controle das populações. Famílias com 20 adultos pagavam imposto; chefes de família corriam riscos de serem presos, caso deixassem de declarar uma pessoa, o que também significava uma desonra ante a comunidade. Nativos, geralmente os chefes de aldeias pré-coloniais, eram responsáveis pela cobrança de impostos.

A estrutura política daomense introduziu relevantes modificações na região: a centralização política, a eficiência na coleta de impostos, introdução do exército permanente. Boa parte da produção historiográfica sobre a região preocupou-se com os arranjos políticos do reino ou com controvérsias em torno das conquistas. Nas últimas décadas estudos sobre gênero e sobre a resistência à escravidão sinalizam positivamente para análises de sua dinâmica interna. Bay observa que o que intrigava os visitantes era o papel exercido pelas mulheres no governo. Ao descrever o funcionamento do palácio, a autora defende que havia um equilíbrio de poder entre o rei e as classes nobres e “liberdade e autonomia” para as massas camponesas. No século XIX, mulheres exerciam papéis importantes nas relações de poder, aspecto que chamou muito a atenção dos europeus. A monarquia foi tipicamente composta de homens e mulheres de diferentes estratos da sociedade daomense. Um príncipe, para se tornar rei, tinha que articular alianças entre os irmãos e com a poderosa mulher do seio da família do rei em exercício. As esposas do rei estavam diretamente envolvidas na administração do palácio. 2/3 dos moradores do palácio eram mulheres que prestavam serviços ao rei. O palácio era o centro do reino organizado sob forte hierarquia. As mulheres manipulavam os ministros para decidir quem seria o próximo rei. Num período inter-reino essa mulher poderia exercer muito poder.

O reconhecido exército de amazonas do reino do Daomé, que desde o século XVIII assombrou viajantes europeus tem chamado a atenção de historiadores. Treinadas como guerreiras profissionais junto com os homens, parte do exército permanente, especificidade do Daomé. Único que naquela região, estava preparado para guerrear todos os anos, enquanto reinos como, o de Oyo, só mobilizavam os cidadãos quando havia necessidade. Esse exército ganhou nova função no reinado de Guezo, chegou a ter de 4 a 6 mil mulheres. Era vanguarda estratégica do reino e constituía o ponto principal da resistência aos franceses entre 1892 e 1894. As mulheres haviam se tornado importantes atores sociais, não apenas pela importância *kpɔjito* “mãe do rei”, ligada aos ancestrais fundadores e às deidades particulares, mas também pelas mulheres independentes de origem exógena sobretudo, iorubas ou minas, que conseguiam riqueza a partir do comércio do azeite-de-dendê. As princesas de Abbomé, as *abosi* também eram muito ricas.

Tradições orais do século XIX afirmam que a produção de cerâmica e tecelagem era controlada por mulheres empresárias. (Bay *apud* Ruffer, 2006:90)

Sylviane A. Diouf reuniu ensaios de estudiosos da história africana que problematizam a idéia da cumplicidade dos africanos com o tráfico de escravos transatlântico - destacam as estratégias de resistência forjadas para diversos contextos do continente. Baseados em fontes orais, registros e achados arqueológicos os autores examinam diferentes estratégias protagonizadas por homens e mulheres preocupados com a defesa, a proteção, e as possibilidades de ofensiva. Os estudiosos nesta coleção argumentam que certas populações do Ocidente africano foram profundamente conscientes do impacto devastador do tráfico de escravos transatlântico; em suas sociedades, essas populações procuraram mitigar os danos. Elisée Soumonni ao escrever “Lacustrine Villages in South Benin as Refuges from the Slave Trade” (“Aldeias lacustre no sul do Benin como Refúgios de comércio de escravos”) examina as relações entre o movimento de refugiados para o lago, a área de impacto do tráfico negreiro transatlântico sobre estas populações. Com o aumento do mercado de carga humana, algumas comunidades do Oeste Africano foram para ambientes menos acessíveis aos assaltantes de escravos. Para além da utilização de recursos ambientais como uma estratégia defensiva, características arquitetônicas foram também utilizadas como meio de proteger-se contra o escravo. Casas e aldeias foram frequentemente concebidos com labirintos, muros altos, e de vários pontos de entrada e saída para impedir o acesso daqueles.

Dinâmica das etnicidades

Daomé aparece como a formação política dominante na região que corresponde ao atual Benim, partindo deste pressuposto, Ruffer (2006) problematiza em que medida a construção da historiografia do Benim independente exorcizou etnicidades no intuito de construir uma identidade nacional coesa suavizando na memória nacional as profundas cicatrizes do tráfico. Conflitos históricos silenciados ressurgem nas memórias orais periféricas ao estado nacional e desafiam a unidade. Poucos trabalhos falam do componente iorubá. A escravidão ioruba no Daomé, o apoio ioruba à campanha militar francesa, aparecem na história escrita por Akinjogbin como “acidentes histórico”.

As etnicidades também estão imersas em emaranhados políticos no contexto da diáspora, haja vista o processo de “Nagoização do Candomblé Baiano” defendido por Pares (2006). Neste ínterim é importante questionar a idéia de etnicidade no que se refere à África e à diáspora. Amselle (1985) problematiza os usos dos termos tribo e etnia para designar o contexto africano e

argumenta que a aproximação dos antropólogos com a história expõe a necessidade de desconstrução do objeto étnico. Tribo não é qualquer unidade ou identidade, mas uma identidade ideológica, a aceitação comum de um dogma. Uma etnia pode corresponder a várias tribos ou nações. Para Amselle, os antropólogos coloniais distribuíram arbitrariamente os etnônios das populações. A crítica é essencial para devolver as características específicas das realidades epistemológicas e ir além do evolucionismo marxista (selvageria, barbárie, civilização), das demarcações tipológicas (sociedades com estado/sociedades sem estado) e observar a complexidade das sociedades africanas. Apesar de não compactuar com o argumento de que seja possível “devolver as características específicas das realidades”, creio que é possível construir saberes que sirvam às demandas do presente, que fortaleçam grupos que se sentem negligenciados nos conflitos pelas memórias.

Como contra-argumento à noção de isolamento e auto subsistência atribuídos às sociedades na África pré-colonial, Amselle (1985) considera que o comércio praticado antes da colonização europeia era um “espaço internacional africano”, uma “economia mundo” fator estruturante do espaço pré-colonial; O mesmo autor atenta para a complexidade lingüística, ante às insistências em homogeneizar diferentes línguas. Um grupo pode reivindicar pertencimento étnico mesmo estando a muitos quilômetros de distância. O patrimônio, os nomes de clãs e de linhagens podem ser considerados como uma gama de elementos que atores sociais utilizam para enfrentar diferentes situações cotidianas. Não se pode congelar os grupos, adverte Annsele. Um etnônimo pode receber uma multiplicidade de significados em função da época, do local, da situação. A colonização produziu novos cortes sociais e econômicos, fracionando a economia mundo que constituía a África pré-colonial e desarticulando as relações sociais locais. Daí a transposição semântica de etnônios usado antes da colonização em contextos novos, ou a transformação de unidades políticas (contexto pré-colonial) em etnias.

Penso que foram, sobretudo os pesquisadores das religiões de matriz africana que mais se aproximaram dos grupos étnicos das regiões de origem dos escravizados que vieram para o Brasil. No afã de entender as continuidades e as recriações dos cultos ocorridas no trânsito de negros e negras entre os dois lados do Atlântico os antropólogos têm recorrido cada vez mais às denominadas fontes históricas, acionando uma perspectiva de análise diacrítica para entender a dinâmica das construções culturais, fazer comparações das trajetórias evolutivas dos cultos, tentar ler a complexidade e a dinâmica dos rituais. Alguns historiadores estão no rastro dessas pesquisas, auscultando outros aspectos daqueles constructos socioculturais que de diversas formas foram (re)elaborados nos contextos da escravidão e do pós- “emancipação” nas américas. Tanto na

África quanto nas casas de culto de Candomblé, nos quilombos e no cotidiano no Brasil, muitas etnias criadas pelos colonizadores passaram a ser reivindicadas pelos agentes como instrumento ideológico. Aqui trato das nações minas e jejes e dos yorubás diretamente relacionadas ao reino do Daomé e ao Brasil, mais especificamente a Bahia.

Law (2006) analisa os vários significados da palavra “mina” como designação étnica de africanos escravizados na América, questionando a tese de que os “minas” que foram para as Américas vinham da Costa dos Escravos. O nome “mina” é uma palavra portuguesa, que se refere a minas de ouro. Vale pensar como o termo mina era usado pelos europeus na África Ocidental e os significados a ele associados na América num processo de interação mútua nos dois lados do Atlântico. Seu argumento é de que o nome mina estava efetivamente relacionado à Costa do Ouro e as pessoas dela originadas, mesmo que tivesse em outras localidades: trata-se, na África, dos povos de língua adangme e os akam; na América, os de língua akam e gbe. Após a chegada dos portugueses à Costa do Ouro em 1471, o nome “Mina” foi aplicado a área onde eles negociavam ouro com os nativos, aí construíram o Forte São Jorge das Minas a 30 Km de uma aldeia chamada de Edina. Com a ocupação holandesa, a região passou a ser chamada de “Elmina”. Em termos administrativos, a Capitania Portuguesa da Mina cobria a área que ia do Cabo Palmas até a embocadura do Rio Volta.

Para Law, é questionável que embarcações portuguesas/brasileiras destinadas à Costa da Mina recolhessem escravizados na Costa dos Escravos. O estudioso trata de diversos impedimentos para o comércio dos portugueses na região através da análise de relatos de época. Daí afirma que os pouco escravos levados da Costa da Mina para o Brasil tinham sido negociados do lado leste da Costa do Ouro e não da Costa dos Escravos. O autor argumenta que muitos negros da Costa do Ouro (livres e escravizados) foram usados na Costa dos Escravos como soldados. Até hoje em Ajudá existem famílias que se reconhecem como descendentes dos canoieiros da Costa do Ouro. O autor destaca que a missão francesa (1860) aplicou o nome “mina” a regiões da Costa dos Escravos (Keta, Elmina Chica, Gran Popó, Porto Seguro, Popó Pequeno), diziam estar seguindo o uso dos moradores locais mas, de fato, estavam reproduzindo o uso dos moradores brasileiros desta costa. “Mina” permaneceu em uso durante o período de dominação francesa no século XX. Trata-se de uma cunhagem externa (usado quando falando em francês). Outro fator importante é o bilingüismo quando se trata de identidades étnicas de escravos africanos na diáspora.

No Brasil era aplicado o termo “mina” aos que falavam língua gbe. A Casa das Minas em São Luís do Maranhão de origem daomeana, a Congregação dos Pretos Minas no Rio de Janeiro que reunia dagómes, makis, sabarus, angolins e ianos e também Oió. Os Oió falavam ioruba e

não gbe sua incorporação junto aos “mina” pode ser um caso de bilingüismo que permitia na América o grupo menor ser assimilado pelo maior. “Mina” é um termo muito genérico mais usado pra abranger diversos povos que para identificar os de língua gbe. Na Bahia predominou o tráfico de populações da costa ocidental africana, a terminologia “mina” identificava apenas um grupo entre as muitas nações.

Parés, pesquisador de candomblés do Recôncavo Baiano fundados por africanos jejes ainda na época da escravidão, tem buscado compreender as complexas interações entre os “africanismos” e as “invenções” concernentes a trajetória micropolítica desses cultos. Defende que foram as tradições religiosas da Costa da Mina, em especial da área gbé, isto é os cultos de vodum, os primeiros referentes para a organização do grupo religioso no Brasil setecentista e que os jejes proporcionaram importantes referentes para a institucionalização do Candomblé - as organizações extradomésticas de tipo eclesial (Pares, 2007:13-21). A partir de uma densa pesquisa documental e bibliográfica, o antropólogo- historiador mapeia a área gbé. Trata-se de povos linguisticamente relacionados: os mahi, savès, nagôs, os itfes e itchas influenciaram os falantes da língua gbé. Dependências políticas, guerras, comércio, escravidão, migrações contribuíram para gerar um intenso fluxo cultural nagô-adja.

Para referir-se às suas divindades os gbé-falantes utilizam o termo vodum, sendo que algumas divindades jejes são cultuadas nos candomblés atuais (Hevioso, Sakpata, Dan). A área vodum corresponde a uma extensão maior que o Daomé. Entre século XVIII e a primeira metade do século XIX que o maior contingente da área vodum chegou à Bahia, mas desde o século XVII gbés falantes eram importados. Na década de 1730 os daomeanos passaram a controlar os principais portos da área gbe. Fala-se de 11 mil cativos na conquista de Uidá e mais de 4,5 mil na área Jakin. Preocupado com a formação da identidade étnica jeje na Bahia do século XVIII Pares observa que as denominações étnicas estavam em estreita relação com o tráfico. Uma vez capturado, não só perdia a liberdade, mas o escravizado passava pelo processo de “morte social” acompanhado de um processo de despersonalização. Vendido aos europeus era batizado e recebia um nome português, passava a ser uma mercadoria identificada pelo nome do proprietário e pelo nome da nação adscrito pelo traficante que em geral nomeava a partir dos pontos de embarque e não do lugar original do indivíduo. A identidade pessoal era severamente relativizada por outra gerada e imposta de fora. Entretanto os africanos e seus descendentes foram desenvolvendo novas formas de solidariedade e de identidade coletiva no trabalho, nas senzalas, nos cultos em que também preservavam identidades de origem mais específica.

Concluo esta parte do texto recuperando uma leitura de Adediram sobre a etnicidade dos yorubás. Ante as imprecisões nas caracterizações dos grupos étnicos, o autor destaca o que lhe

parece mais legítimo: a consciência entre os povos e seus vizinhos. Localizados no oeste da África, com cerca de 15 milhões de indivíduos, os “yorubás” ocupam uma área que vai desde o sudoeste da Nigéria, abrangendo partes do sudeste da República do Benin até o Togo Central. Eles dividem fronteiras contíguas com outros grupos do oeste africano, tais como o *edo*, *nupe*, *borgu*, *aja* e *eve*. Por toda essa grande área, há variações em costumes locais e diferentes dialetos estão sendo identificados como: *yagba*, *owo*, *akoko*, *ekiti*, *igbomina*, *ijesa*, *ifé*, *ilaje*, e *ondo* no leste, *oyo*, *owu*, *egbo anori* e *ijebu* no centro; e *sabe*, *anago*, *idaia*, *manigri*, *isa* e *ana* no oeste. Cada subgrupo yorubá identifica-se e é identificado pelos outros por meio de um nome específico. Além disso, cada subgrupo é uma unidade territorial com características diacríticas, tais como marcas faciais e dialetos. Os yorubás não foram em tempos históricos organizados em uma só unidade política. Há tradições de um tempo em que lá existiu uma organização sociopolítica sob a liderança de *ilê ifé*. Essas tradições certamente se referem ao período da antiguidade remota e pertencem ao campo do mito. Até recentemente, a consciência de formar um grupo étnico único estava ausente entre os vários subgrupos, e por volta do início do século XIX, a etnicidade yorubá vem sendo usada como um termo tanto para designar os povos quanto para a língua que eles falavam.

Na metade do século 19, quando missionários cristãos resolveram adotar o dialeto *oyo* como o “yorubá padrão”, vários subgrupos tiveram facilidade em aprender, enquanto outros subgrupos não-yorubás, como os *eguns* de Badagry, tiveram dificuldade com parte do alfabeto. A partir de tradições orais e informações etnográficas, parece ter havido um grau altamente desenvolvido de inteligibilidade mútua em línguas e organizações sócio-políticas semelhantes por toda a região. O consenso no assunto é que o mundo dos yorubás começou em Ilê-ifé, a cidade sagrada onde Oduduwa criou a terra, a partir da água primordial, e fundou o reino. Depois, os filhos de Oduduwa constituíram-se em grupos dinásticos e mudaram-se para formar novos reinos conforme já foi apresentado na seção anterior. Dessa forma, os regentes dos maiores reinos yorubá anteriores ao século 19 foram colocados em uma única genealogia; suas descendências comuns a partir de Oduduwa exigiam amizade e cooperação. Ilê-Ifé era o centro onde a cultura yorubá inicialmente se cristalizou e de onde os aspectos da civilização yorubana espalharam-se. Era a casa maior para a qual todos os indivíduos retornavam na morte.

Considerações Finais

Um dos autores renomados da historiografia ocidental, o francês Jaques Le Goff, homem de sucesso editorial indescritível, em mais uma das edições brasileiras livro clássico História e Memória no capítulo intitulado *Antigo/Moderno* afirma: na África a independência é muito recente,

os elementos de modernização trazidos pelos colonialistas são fracos, portanto o moderno é muito jovem; em contrapartida o atraso histórico é grande, e o “antigo” é muito pesado. Dá prosseguimento ao assunto tratando de ambigüidades dos significados da modernidade, das ambições “prometeicas” das fontes de modernidade quando argumenta que boa parte dos jovens estados africanos se dotou de instituições políticas de tipo ocidental e que nem sempre sua modernização conseguiu vencer um círculo vicioso que se apoiava em estruturas ligadas à tradição (chefes, etnias) opostas à modernização (Le Goff, 2003; 173-203).

Essas idéias de Le Goff são apresentadas aqui para retomar o velho/novo debate exposto nas primeiras laudas deste trabalho a cerca dos lugares da África na Historiografia Ocidental e mais especificamente na brasileira. Qual o sentido de pensarmos a oposição antigo/moderno? Conforme foi discutido, é necessário problematizar os limites de uma história unidirecional em que a Europa ocupa o centro do mundo, e a África aparece como contexto a ser comparado, ou como uma espécie de anti-modelo. Ante a uma suposta centralidade do poder, epicentro do meta-discurso “sistema capitalista” conforma-se hierarquias de poder-saber em que são construídas narrativas de mundos dicotômicos, portanto, divididos entre bárbaros e civilizados, centro e periferia... Neste contexto as diferenças evocadas pela historiografia africana, sobretudo no quesito da utilização das fontes orais e arqueológicas atenuaram profundos paradoxos que já corroíam o cerne da ciência histórica. “The need for historians to hear African voices originates with the same impulse as the need to hear the voices that had been silent within European history” (Feierman, 1993;198).

A pesquisa sobre a história da África revela-nos a existência de múltiplas narrativas sobre o mundo. Assim como as fontes européias, as fontes locais são muito importantes para estudar o tráfico, o impacto desse no seio das sociedades africanas e a organização interna das mesmas. Os estudos sobre as teias da complexidade étnica e cultural da Costa dos Escravos muito contribuem para construirmos rastros das táticas de afro descendentes no Brasil. Como vimos historiadores e antropólogos ao compartilhar conceitos e metodologias podem fornecer múltiplos elementos para a compreensão integrada das trajetórias das Áfricas, das Américas e quem sabe das Europas e d’outras partes do planeta. Quanto aos “trágicos eventos” que deram nome à Costa dos Escravos nos séculos XVIII e XIX, embora oficialmente abolidos, não significa que tenham sido finalizadas as narrativas de suas aparições na sociedade hodierna.

Referência Bibliográfica

1. ADEDIRAN, Biodum “Yoruba Ethnic Groups or Yoruba Ethnic Group? A Review of the Problem of Ethnic identification,” in *Africa, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, nº 7, 1984, p. 57-70.
2. ALBUQUERQUE, Wlamira R. O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
3. BÂ A. Hampaté. A tradição viva. In. KI-ZERBO, J (coord) História Geral da África. Vol.1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
4. BAY, Edna, *Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville/Londres, University of Virginia Press, 1998.
5. BARBOSA, Muryatan S. *Eurocentrismo, História e História da África*. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Nº 1 jun./2008. Disponível em <http://revistasankofa.googlepages.com/sankofa01> acessado em 15/07/2009.
6. CORREA, Silvio M. de S. *Evidências de história em relatos de viajantes sobre a África pré-colonial*. AEDOS, vol. 1, nº1, 2008. Disponível em <http://www6.ufrgs.br/ppghist/aedos/ojs-2.2/index.php/aedos/article/view/77/33> acessado em 20/07/2009.
7. CURTIN, P. D. *Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história geral*. In KI-ZERBO, J (coord) História Geral da África. Vol. 1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
8. FUNARI, Pedro Paulo. Fontes Arqueológicas: O historiadores e a cultura material. In. PINSKY, Carla B. (org.) *Fontes Históricas*. SP: Contexto, 2006.
9. FEIERMAN, Steven. African Histories and the dissolution of World History. In. BATES, R. H.; MUNDIMBE, V. Y. e O'BERR, J. (org.) *Africa and the disciplines: The contributions of research in Africa to social sciences and humanities*. The University Chicago Press, 1993.
10. FREITAS, Marcos C. (org.) *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Ed. Contexto: 1998.
11. HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.
12. LAW, Robin. “Historiography” in *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 1-11.
13. _____. “Ethnicity and the Slave Trade: ‘Lucumi’ and ‘Nago’ as ethnonyms in West Africa”, *History in Africa*, 24, 1997, pp. 205-19.
14. _____. Etnias de Africanos na diáspora: novas considerações sobre o significado do termo “mina”. *Tempo*, 20. Jan-jul 2006. pp 109-134.
15. LOVEJOY, P. *A escravidão na África - Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
16. MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 1985.
17. MARQUESE, Rafael de B. *História, antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão*. Estudos Avançados, Vol.18 nº.50 São Paulo Jan./Apr. 2004.
18. PARÉS, Luis N. *A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.
19. _____. O processo de “nagoização” do candomblé baiano. In. BELLINI, L. SOUZA, E. S. SAMPAIO, G. R.(orgs.) *Formas de Crer: Ensaio de história religiosa do mundo luso-brasileiro, séculos XIV-XXI*,

20. _____, “Transformações do vodun do mar e do trovão na área Gbe e no candomblé jeje da Bahia”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.) *Somavô - O Amanhã Nunca Termina - Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás e Voduns*, São Paulo, Empório de Produção, 2005, pp. 34-62.
21. PAZZI, Roberto. “Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle aja-Tado,” in François de Medeiros (org), *Peuples du Golfe du Bénin : Aja-Ené*, Paris, 1984
22. RUFFER, Mário. *A diáspora exorçizada, a etnicidade (re)inventada: historiografia pós colonial e políticas da memória sobre o Daomé*. Afro-Ásia, 34 (2006) pp. 67-103.
23. SILVA, Alberto da C. “Portraits of African Royalty in Brazil”, in P. Lovejoy (ed.), *Identity in the Shadow of Slavery*, Londres/Nova Iorque, Continuum, 2000, pp. 129-136.
24. _____, *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003.
25. SOUMONNI, Elisée. *Daome e o mundo atlântico*, SEPHIS/CEAA, 2001.
26. _____ “Quelques considerations sur l'histoire des rencontres inter-religieuses en Afrique,” Colloque Unesco, Cotonou, 20-21 Agosto 2007, 8 p.
27. VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In. In. KI-ZERBO, J (coord.) *História Geral da África*. Vol. 1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
28. VERGER, Pierre. *Os Libertos. Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1992.