

Embaixadas diplomáticas, embaixada apostólica: imbricações entre religião, comércio atlântico e poder político na diplomacia luso-daomeana (1795-1810)

Diplomatic embassies, apostolic embassy: interweavings between religion, Atlantic trade and political power in Luso-Dahomean diplomacy (1795-1810)

Raphael dos Santos Gonçalves
Graduado em História
Universidade São Paulo
raphaeldsgoncalves@gmail.com

Recebido em: 17/04/2021

Aceito em: 21/06/2021

Resumo: No contexto do comércio atlântico de escravizados, elites políticas europeias e africanas se relacionavam comercial e diplomaticamente. Diante de tal quadro, o objetivo deste artigo é analisar de quais formas elementos ligados à esfera do religioso apareceram e foram mobilizados na diplomacia entre o Daomé e o Império português. Considerando um recorte temporal entre 1795 e 1810, marcado por circulações diplomáticas correspondentes, foram analisados um conjunto de missivas assinadas pelos reis do Daomé e o relato de uma missão apostólica portuguesa ao mesmo reino africano. A partir da análise documental, procurou-se demonstrar que, sob determinados interesses político-comerciais, os conteúdos religiosos, especialmente no idioma do cristianismo, foram acionados e reapropriados nas interações entre duas unidades políticas bastante distintas. Buscou-se demonstrar como as representações e projetos construídos em torno da diferença religiosa foram um componente significativo para as dinâmicas históricas que conectaram as duas margens do atlântico.

Palavras-chave: Comércio atlântico de escravos; Daomé; Império português.

Abstract: In the context of the Atlantic Slave Trade, European and African political elites established commercial and diplomatic relations. As such, the objective of this article is to analyze in which ways the elements connected to the religious sphere appeared and were mobilized in the diplomacy between the Dahomey and the Portuguese Empire. Considering a time frame between 1795 and 1810, marked by corresponding diplomatic circulations, a set of missives signed by the Kings of Dahomey and the reports of the Portuguese apostolic mission to the same African kingdom were analyzed. From the documentary analysis, we sought to argue that, under certain political and commercial interests, the religious contents, especially in the language of Christianity, were triggered and reappropriated in the interactions between two quite distinct political units. We sought to demonstrate how the

representations and projects built around the religious difference were a significant component for the historical dynamics that connected the two shores of the Atlantic.

Keywords: Atlantic Slave Trade; Dahomey; Portuguese Empire.

Introdução

Esse contraste nunca foi traçado com mais nitidez do que numa observação de Chinua Achebe: ‘Não consigo imaginar os igbos viajando quatro mil milhas para dizer a alguém que seu culto estava errado!’ (APPIAH, 1997, p. 164)

A expansão comercial do Império português a partir do século XVI integrou, sob a lógica de suas demandas político-comerciais, pessoas, mercadorias e culturas nas duas margens do Atlântico. O oceano era, para os ibéricos, um vasto espaço “onde a empresa mercantil poderia procurar com segurança pelos metais preciosos que cada vez mais precisavam em casa [...]”¹ (MILLER, 2010, p. 106, tradução nossa). A partir das dinâmicas da política portuguesa de comércio, conquista e colonização, passaram a ocorrer interações frequentes entre pontos específicos das costas africana e americana.

Este é o caso dos “fluxos e refluxos”, nos termos de Pierre Verger (1987), estabelecidos a partir do século XVIII entre Salvador da Bahia e o Golfo do Benim. As interações entre estes dois espaços foram estimuladas por sua proximidade latitudinal no Atlântico, por interesses econômicos – como a demanda por escravizados na Bahia e a apreciação do tabaco baiano na África Ocidental – e pela estrutura política montada com o estabelecimento do forte de São João Batista em Uidá², em 1721. Os súditos portugueses instalados em Uidá consolidaram e aceleraram as circulações entre os espaços. Incitados pelos lucros do comércio atlântico, constituíram famílias e passaram a se especializar nas habilidades e no trato necessário para este negócio (SILVA JR., 2017, p. 3).

O Golfo do Benim – nomeado pelos europeus como Costa da Mina ou Costa dos Escravos – era composto por uma diversidade de poderes políticos, como Uidá, Aladá, Porto Novo, Daomé e Oió. Na mesma década de 1720 em que os portugueses instalaram seu forte em Uidá, o reino do

¹ Original em inglês: “merchant enterprise might search safely for the bullion they increasingly needed at home [...]”

² Para a terminologia específica dos portos, cidades e cargos das sociedades africanas, optaremos pela indicação do africanista Alberto da Costa e Silva, mencionada no trabalho de Sapede (2014, p. 17): a reprodução da forma com as quais os termos foram registrados pelas fontes, com a adaptação para o português atual em alguns casos. Nesse artigo, nenhuma das adaptações é minha autoria, mas extraída dos autores brasileiros que constam nas referências bibliográficas.

Daomé, distante do litoral, avançou em forte movimento expansionista liderado pelo *dadá*³ Agajá, estimulado pela importação de armas de fogo europeias, e conquistou Aladá e Uidá (ARAUJO, 2012, p. 2). Dessa forma, o Daomé fortaleceu-se ao dominar uma posição no litoral que permitia o contato direto com os comerciantes atlânticos, interessados nos cativos capturados em suas razias⁴.

No entanto, as conquistas daomeanas não significavam a hegemonia do reino. Apesar da maior parte dos escravizados do Golfo do Benim terem sido importados a partir de Uidá, o Daomé pagava tributos à Oió e disputava a recepção dos capitães e comerciantes com outros portos como Onim, Badagri – até sua destruição em 1784 – e Porto Novo (SILVA JR., 2017, p. 5-7). Dessa forma, configuravam-se alianças e rivalidades entre os chefes africanos dos diversos reinos em busca do crédito trazido pelos capitães de navios escravistas.

O século XVIII, cuja última década será trabalhada nesse artigo, é considerado por Miller (2010, p. 114-117) como momento de crescimento massivo do comércio atlântico. Segundo o autor, os africanos experienciaram esse momento como um “maremoto” de capital comercial que sobrecarregou as relações internas às sociedades locais e fez a violência avançar do litoral até ao interior. Os *dadás* daomeanos, por exemplo, se impuseram pela força das armas e pela ostentação de bens de prestígio, que dependiam diretamente do comércio atlântico (LÉPINE, 2000, p. 10). A concorrência pelo crédito se realizava em diversas formas, desde conflitos militares até tratos diplomáticos entre os reis africanos e as autoridades luso-baianas⁵. Neste artigo, discutiremos especificamente este último aspecto, colocado por Carlos da Silva Jr. (2017, p. 23) como uma “diplomacia da concorrência”.

O Daomé foi o primeiro reino a organizar uma embaixada para Salvador da Bahia, com prosseguimento para Lisboa, em 1750, quando reinava o *dadá* Tegbesu (LARA, 2001; MACEDO, 2018). A partir dessa experiência diplomática, o próprio Daomé e outros reinos do Golfo do Benim organizaram novas embaixadas para a América Portuguesa. Pierre Verger (1987, p. 257-292)

³ *Dadá* era o termo pelo qual os daomeanos se referiam ao seu chefe político (SILVA, 2002). Considerando que os próprios *dadás* assinavam suas missivas como “rei do Daomé”, este termo será utilizado para o tema da diplomacia luso-daomeana.

⁴ O Daomé escravizava majoritariamente estrangeiros, obtidos em suas campanhas militares e razias. A exportação de súditos era pouco frequente e representava um tabu para os daomeanos.

⁵ A utilização de “luso-baianas” serve para indicar a proeminência específica dos homens de negócio da Bahia no comércio atlântico de escravizados com a Costa da Mina. Trata-se, portanto, de uma categoria mobilizada pela historiografia para indicar os interesses específicos de um grupo de comerciantes nascidos ou estabelecidos na Bahia, súditos coloniais da Coroa portuguesa. Para a utilização dos termos “luso-baianos” ou “baianos” como identidade comercial, ver os trabalhos de SILVA JR. (2017), DOMINGUES (2011), LARA (2001), VERGER (1968).

identificou outras sete, com a última delas aportando no Rio de Janeiro em 1823⁶. Para além das embaixadas, cartas dos reis do Golfo do Benim para as autoridades luso-baianas circularam durante todo o período.

Desta maneira, destacam-se as históricas conexões entre o Golfo do Benim e a América Portuguesa e a recorrente circulação diplomática. No entanto, devemos lembrar que estamos tratando do contato entre sociedades bastante distintas quanto às suas dinâmicas internas. Apenas um reduzido número de indivíduos manejava os recursos necessários para os negócios e para a diplomacia atlântica. As elites políticas beneficiadas pelos lucros deste comércio, tanto daomeanas quanto luso-baianas, estavam mais interessadas em jogos de poder locais ou em suas fronteiras e, no caso do *dadá* daomeano, sequer iam até o litoral de seus domínios “por interdito cultural” (PARÉS, 2013, p. 332). Portanto, estamos tratando aqui das interações diplomático-comerciais entre autoridades de espaços atlânticos conectados, mas extremamente distintos quanto a seus sistemas cognitivos, ou seja, quanto à maneira “como entendiam o mundo, a natureza, as sociedades e todos os fenômenos da vida humana”, além de seus “mecanismos de compreensão do outro” (SOUZA, 2018, p. 15).

No caso do aspecto religioso, as diferenças são tão profundas que ao falar de “religião” precisamos acompanhar as ressalvas colocadas pelo filósofo Kwame Anthony Appiah (1997, p. 156) que utiliza o termo em seus trabalhos, mas nos lembra que

[...] a religião no Ocidente contemporâneo, *grosso modo*, é tão diferente do que é na vida tradicional africana, que enuncia-la nas categorias ocidentais equivale tanto a suscitar mal-entendidos quanto a promover o entendimento.

Segundo este autor, nas culturas tradicionais – que para ele são aquelas anteriores à invasão dos impérios europeus – o que os europeus e norte-americanos chamam de “religião” perpassa, em grande extensão, toda a vida: crenças, atividades, hábitos mentais e comportamentos em geral (APPIAH, 1997, p. 155). Para dar conta de analisar as dimensões religiosas do encontro diplomático entre autoridades daomeanas e luso-baianas, seguiremos, pois, o historiador Luis Nicolau Parés (2016, p. 37) que, em seu trabalho sobre a historicidade das práticas do vodum, conceitua religião como

⁶ Práticas diplomáticas também eram realizadas, no mesmo período, em outros espaços de presença portuguesa na África subsaariana. Roquinaldo Ferreira (2011, p. 11) explica que o comércio entre Luanda, sede do poder português na África Centro-ocidental, e Benguela foi fortalecido após tratos diplomáticos.

toda interação ou comunicação entre “este mundo” sensível e fenomenológico dos humanos e um “outro mundo” invisível, onde se supõe habitem entidades espirituais, responsáveis pela sustentabilidade da vida neste mundo (p. 37).

Para Parés (2016, p. 37-38), a religiosidade do Reino do Daomé, à época, pode ser definida nos termos do “complexo cultural do vodum”, nome dado aos deuses cultuados na região que, junto aos ancestrais e aos espíritos da terra, compunham uma dimensão do sagrado profundamente imbricada ao mundo dos humanos. As autoridades e os negociantes luso-baianos, por sua vez, eram súditos de um Império profundamente católico, em tal medida que seu projeto imperial contemplava dimensões comerciais e religiosas, buscando a conversão dos povos conquistados ao catolicismo. Quando D. Maria I assumiu o trono português, em 1777, impôs-se uma política de forte ímpeto religioso com “grande incentivo às missões e à ampliação do catolicismo no ultramar” (SAPÉDE, 2014, p. 90).

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, enquanto os Estados europeus e seus mercadores e mercenários envolviam-se profundamente no comércio escravista, parte das elites na Europa e nas Américas compartilhavam uma mesma visão de mundo calcada, nos termos do antropólogo Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 125-129) na premissa de que “em última instância, alguns humanos eram mais humanos que outros”, com diferenças primordiais de natureza entre as “formas de humanidade”. Trouillot (2016, p. 132) afirma que no último quartel do século XVIII o racismo científico “já era um traço da paisagem ideológica do Iluminismo em ambos os lados do Atlântico”.

Nesse cenário, a economia da escravidão começava a ser alvo das “correntes ideológicas que lhe contestavam a legitimidade”, de fundo iluminista ou religioso. A revolução industrial inglesa reconfigurava as forças político-econômicas, reduzindo o poder das classes mercantis ligadas ao açúcar antilhano e abrindo espaço para os debates em torno da ilegalização do comércio de escravizados. No entanto, na virada do século XVIII para o XIX, o negócio escravista vivia seu momento culminante e continuava a crescer em volume (TROUILLOT, 2016, p. 136; ALEXANDRE, 1991, p. 293-294).

No mesmo período, novas noções de ciência e de civilização passaram a predominar nas consciências e nos projetos imperiais europeus (PRATT, 2008), e Portugal equacionou essas novas categorias temporais com seu projeto catequético. Em 1779, D. Maria I fundou a *Academia Real de Ciências de Lisboa*, um espaço de articulação intelectual no qual deveria ser constituído “um levantamento racional das partes do império, com vistas ao conhecimento das potencialidades econômicas de suas regiões” (FURTADO, 2014, p. 2). O Daomé, uma área vital para o interesse dos

escravistas portugueses foi alvo direto desse projeto quando, em 1796, a Coroa portuguesa enviou uma missão apostólica ao reino, com o objetivo de converter o *dadá* Agonglo ao catolicismo. Legitimados pela reciprocidade diplomática, os dois padres foram recebidos pelo *dadá*, apresentaram-lhe a proposta de conversão e produziram o relato de viagem publicado como *Viagem de África em o Reino do Dabomé*, descrevendo o reino, seus costumes e sua religiosidade.

Essa missão apostólica é um dos eventos históricos analisado neste artigo, cujo principal objetivo é compreender o lugar e as funções do elemento religioso nas relações diplomáticas entre o Daomé e o Império português. Diante do forte caráter catequético impresso pela Coroa portuguesa em suas relações atlânticas e do interesse comercial daomeano na diplomacia da concorrência, foi investigado se a religiosidade era mobilizada na diplomacia e, em caso afirmativo, de quais formas ela se expressava. Em seguida, procurou-se identificar, na documentação histórica acessada, quais as representações e compreensões que daomeanos e luso-brasileiros tinham da religiosidade de seus pares diplomáticos e de sua própria. Por fim, verificaram-se as transformações e continuidades nas configurações entre religião e diplomacia no período estudado.

A argumentação desenvolvida neste texto procura demonstrar a constante presença do discurso de caráter religioso nas relações diplomáticas luso-daomeanas. O cristianismo, presente no Golfo do Benim a partir da circulação de sujeitos europeus e atlânticos, esteve disponível e foi apropriado pelas elites daomeanas conforme suas necessidades político-econômicas. O catolicismo foi compreendido como um idioma importante de ser acionado na diplomacia da concorrência, mas as diferentes concepções entre os sistemas cognitivos daomeano e português e os conflitos de interesses com os sacerdotes locais, logo impuseram limites para a mobilização desse discurso.

Produção documental e mediação atlântica

Diante dos objetivos propostos neste artigo, optou-se por realizar um recorte cronológico entre 1795 e 1810. Deve-se considerar que a virada do século XVIII para o século XIX foi um período de intensas transformações no mundo atlântico, no Golfo do Benim e na Europa Ocidental. A partir de metade do século XVIII, houve um crescimento do negócio escravista “em ritmo inflacionário”. As campanhas militares daomeanas e as *jihad* em território haussá e iorubá produziram grande número de escravizados (SILVA JR., 2017, p. 7-8).

Na Europa, ainda no início da década de 1790, as revoluções em seu território e em Saint Domingue abalaram profundamente a presença francesa no comércio de escravizados e, em 1807, o governo inglês declarou a ilegalidade deste negócio deixou de praticá-lo. O vácuo na demanda, deixado pelas duas nações europeias, logo foi ocupado pelos comerciantes privados, especialmente aqueles da América Portuguesa, que continuaram a frequentar os portos do Golfo do Benim e a adquirir escravizados. Assim, as exportações se mantiveram, mas suas dinâmicas “foram profundamente afetadas pelo avanço das tentativas de supressão do tráfico” (FERREIRA, 2011, p. 4, 11-12).

No que se refere à diplomacia luso-daomeana, é possível, para os fins deste artigo, estabelecer um conjunto coeso de movimentações diplomáticas no período. A embaixada daomeana de 1795 fomentou a Missão Apostólica portuguesa de 1796, pois seus padres rumaram para o reino na mesma embarcação em que retornava um dos embaixadores daomeanos (LESSA, 1957, p. XI). Os padres católicos presenciaram, no Daomé, as movimentações em torno do assassinato do *dadá* Agonglo e um deles, o padre Vicente Ferreira Pires, transportou cartas de Adandozan, novo *dadá*, à D. João VI. Este Adandozan enviou nova embaixada para Salvador e Lisboa em 1805, referindo-se ainda às movimentações diplomáticas anteriores, e enviou cartas para D. João VI em 1810 retomando a ideia de conversão ao cristianismo.

Dois gêneros documentais, produzidos no contexto de tais movimentações, serão analisados neste artigo. De um lado, temos as missivas assinadas pelos *dadás* do Daomé – especificamente Agonglo (1789-1797) e Adandozan (1797-1818) – que foram publicadas e comentadas pelo historiador Luis Nicolau Parés (2013). De outro lado, temos o relato de viagem publicado pelo padre Vicente Ferreira Pires, em 1800, a partir da missão apostólica portuguesa. Se, em um primeiro momento, supõe-se que temos um conjunto de documentos de origem daomeana e outro de autoria luso-baiana, é preciso matizar essas autorias e compreender as condições de produção desses textos.

As cartas enviadas pelos *dadás* por meio de seus emissários atlânticos têm, sem dúvidas, uma dimensão autoral daomeana, pois, além de assinadas por eles, expressam perspectivas africanas, como a ideia de compra de bens europeus a partir da oferta de cativos e as narrativas relativas às dinâmicas internas da corte daomeana. Todavia, elas expressam especificamente o ponto de vista de uma elite política interessada no negócio escravista, diferenciada da elite de comerciantes particulares.

Além disso, o conteúdo das cartas é marcado por interferências e ruídos produzidos por sua escrita mediada, afinal os *dadás*, falantes de *gbe*, não dominavam a língua portuguesa na qual as cartas eram escritas e mobilizavam intérpretes e escrivães para sua produção, além de informações e sugestões trazidas por funcionários de sua corte, funcionários dos fortes europeus e sujeitos atlânticos. Como sintetiza Nicolau Parés (2013, p. 301): “a mensagem original sofria sucessivas traduções e ‘traições’ que permitem questionar até que ponto as cartas refletem de fato a voz dos reis”.

Os relatos de viagem da segunda metade do século XVIII, por sua vez, apresentam, como se sabe, perspectiva eurocentrada. Seus autores projetavam nas experiências vivenciadas nos espaços africanos os pressupostos do pensamento da época. Expressavam, portanto, uma visão de mundo que representa a África ao sul do Saara como um “todo indiferenciado, exótico, primitivo, dominado, regido pelo caos e geograficamente impenetrável” (HERNANDEZ, 2008, p. 18-22).

Se os europeus escreveram diversos relatos, pois “a produção de inventários dos povos era condição necessária para manutenção das fronteiras [...] e [para o] incentivo de trocas comerciais” (RAMINELLI, 2009, p. 153), os textos acabam revelando a “incapacidade europeia [...] de entender a lógica cultural inerente à ação do africano” (PARÉS, 2016, p. 33). Por isso, é preciso contextualizá-los e decodificá-los para torná-los material útil para o historiador. Para o africanista José da Silva Horta (1995, p. 189-190), os relatos sobre África são (re)construções sobre uma realidade exterior que foi percebida, descrita sob as categorias culturais do observador e classificada a partir de “uma matriz civilizacional de base ocidental cristã [...] num jogo de semelhanças e diferenças”. Essas representações, somente se analisadas em seus níveis discursivos e sob um entrecruzamento de informações, “são passíveis de fornecer, ou sugerir nas entrelinhas, elementos [...] para a reconstrução ou imaginação parcial do universo religioso africano [...]” (PARÉS, 2016, p. 36-37).

A historiografia recente indica que os relatos de viagem foram escritos a partir de experiências em “zonas de contato”, espaços nos quais “populações separadas, geográfica e historicamente, entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, que geralmente envolvem condições de coerção, profunda desigualdade e conflitos insolúveis”⁷ (PRATT, 2008, p. 8, tradução nossa). Assim, seus autores tomaram como fonte para seus textos, não apenas aquilo que observaram e textos

⁷ Original em inglês: the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. (p. 8)

de outros viajantes, mas também informações trazidas por aqueles “que atuavam como seus informantes e intermediários culturais, africanos europeizados e europeus africanizados” (PARÉS, 2016, p. 35), sujeitos atlânticos experimentados que conversavam diretamente com os viajantes, em seus idiomas europeus.

É o caso do Pe. Vicente Ferreira Pires que explicitou a condição de seus informantes em:

falávamos com algumas pessoas da terra, e outros mulatos e pretos cristãos americanos, que por desgraçados, ali existiam como cativos do Rei [...] Destes, pois, e de outros que por naufragados ali deram à Costa, que de comum sempre nos acompanhavam na nossa choupana, talvez pela forma que padeciam, e [falta] de vestuário - deles inquirimos os usos e costumes mais célebres deste gentilissimo, onde estávamos metidos (PIRES, 1957, p. 86).

Há, portanto, um conjunto de informações nesses textos que podem revelar uma perspectiva atlântica ou mesmo africana da realidade. Sem perder de vista que, apesar de tais matizes, no momento de sua escrita e publicação o relato acaba sempre por redundar em favor das perspectivas europeias.

Se afinal, a documentação comporta dimensões complexas quanto a suas autorias é porque nas zonas de contato onde se davam os encontros emergiram “comunidades atlânticas” que, de acordo com os estudos de Robin Law e Kristin Mann (1999, p. 311-316), eram compostas por ex-escravos retornados, por africanos livres e por europeus que fundaram famílias em África. O historiador Roquinaldo Ferreira utiliza a categoria *mullatoes* para se referir à presença de um grupo que compreende negros, mestiços, brancos nascidos em África e que possuía funções fundamentais na política local. De acordo com este autor, os *mullatoes* eram parceiros comerciais dos chefes africanos que cativavam africanos e compartilhavam dos mesmos interesses políticos (FERREIRA, 2011, p. 6).

Esses sujeitos diversos compartilhavam relações sociais e práticas culturais que cruzavam o Atlântico e que eram extremamente necessárias para a formação de redes comerciais eficientes e confiáveis. Esses indivíduos possuíam afiliações religiosas distintas, mas eram identificados pelas elites daomeanas como “brancos” e/ou como “cristãos”, menos por suas práticas religiosas e mais pela capacidade de interlocução cultural e comercial com os negociantes europeus, ou seja, “pelo fato de saberem falar e escrever língua de branco” (PARÉS, 2016, p. 330). Esses significados específicos nos exigem cautela ao compreender as identidades religiosas expressas nos documentos.

Em tal situação de encontro entre dois polos diplomáticos bastante distintos, intermediados por agentes que circulavam entre margens e identidades, há grande complexidade do ponto de vista das relações sociais. Por isso, o trabalho do historiador deve buscar suporte em estudos desenvolvidos por antropólogos, filósofos, linguistas, entre outros, para dar conta de acessar dimensões bastante específicas do período estudado. Neste artigo, os trabalhos de Appiah (1997), Lépine (2000), Pratt (2008) e Parés (2013, 2016) são exemplos de textos que extrapolam o campo da historiografia e que foram mobilizados para análise da documentação.

As fontes aqui analisadas são compostas por ampla diversidade temática (comércio, política, economia, religiosidades) capaz de ser recortada e articulada de acordo com a intencionalidade do historiador. Nesse artigo, percorremos a íntegra das fontes em busca de elementos e indícios que revelassem aspectos das religiosidades no momento do encontro diplomático. A seguir, a análise documental será apresentada a partir de uma sequência cronológica dos fatos que, em nosso entender, é capaz de organizar as reflexões propostas em nossos objetivos e estabelecer diálogos com as perguntas colocadas.

Historicidade do elemento religioso nas circularidades diplomáticas luso-daomeanas

Do ponto de vista documental e cronológico, partimos do reinado de Agonglo no Daomé (1789-1797). Sua carta para D. Fernando José, governador da Bahia, datada de 31 de março de 1790, é a primeira do conjunto de treze missivas transcritas por Luis Nicolau Parés (2013). Seu tema principal é o anúncio da abertura do porto de Jaquim, conquistado pelo Daomé, para os capitães luso-baianos.

Segundo Agonglo, o porto estava preparado “com tudo o necessário, governadores e comissários, e moços brancos, que sabem ler e escrever” (PARÉS, 2013, p. 330), para recepção dos negociantes brasileiros. O *dadá* afirmava aguardar boa resposta de D. Fernando, “aquele a quem tanto venero”, e encerrou sua carta desejando que “Deus guarde a Vossa Excelência por muitos anos no seu feliz governo etc.” (PARÉS, 2013, p. 333). A menção aos “brancos, que sabem ler e escrever” pode explicar a habilidade discursiva de Agonglo. O *dadá* faz elogios à pessoa e ao governo de D. Fernando e menciona um “Deus” não especificado, mas que aciona o léxico da Cristandade ocidental. Considerando-se o contexto de decadência econômica no Daomé que se alastrava desde o reinado de Kpengla (1775-1789) e a emergente concorrência de Porto Novo no comércio atlântico (SILVA JR.,

2017, p. 32), pode-se compreender o esforço de Agonglo em adequar-se diplomaticamente aos termos da autoridade que governa sobre os principais compradores em seus portos.

Esse esforço diplomático inicial ganha forma e impulso com o envio, em 1795, de dois embaixadores daomeanos e um intérprete à Bahia e à Lisboa. O objetivo principal de tal embaixada era negociar para “que todos os navios mercantes portugueses fossem direta e exclusivamente ao porto de Uidá para vender seu tabaco, sedas, ouro e prata” (PARÉS, 2013, p. 303). Embora os embaixadores tenham sido devidamente recebidos, pois ao governador da Bahia interessava a convivência harmônica com o Daomé, devido ao comércio de escravizados necessário para a “lavoura” da colônia (LESSA, 1957, p. XVIII-XXX), a proposta de exclusividade comercial foi sumariamente rejeitada por ele. Os dois embaixadores portavam uma carta ao próprio governador e outra à Rainha D. Maria I.

Essas missivas revelam, novamente, o domínio do vocabulário para a diplomacia com os cristãos portugueses: tanto no aspecto político, pois Agonglo pede que os embaixadores sejam encaminhados “à real presença de Sua Majestade”, D. Maria I, quanto no aspecto religioso, ao encerrar a carta ao governador da Bahia com o desejo de que “Deus guarde a Vossa Excelência por dilatados anos” e, agora, ao assinar com o símbolo de uma cruz (PARÉS, 2013, p. 341). Na carta à D. Maria I, há um trecho que retoma a historicidade da “amizade” entre os reinos,

Lembrando-me da grande amizade que *El Rei meu senhor e pai, que a Santa Glória haja*, e os mais senhores reis, seus predecessores conservaram sempre com Vossa Majestade [...]; e eu desejando também a mesma amizade, boa união e a fiel paz de Vossa Majestade, e que por esse meio se veja o meu porto frequentado das embarcações portuguesas, *para aumento tanto dos vassallos de Vossa Majestade como dos meus, e os nossos tesouros em maior aumento [...]* (PARÉS, 2013, p. 335, grifos nossos)

O discurso de Agonglo perpassa uma série de categorias portuguesas como “El Rei” e “que a Santa Glória haja”, além de diferenciar o tratamento entre “Vossa Excelência” (o governador) e “Vossa Majestade” (a rainha), com a finalidade de reforçar uma “amizade”, capaz de garantir mutuamente o aumento do tesouro dos dois monarcas. Esse discurso se efetivou, na prática, com a recepção da embaixada em Lisboa, em 1796, por D. Maria I e pelo Príncipe-Regente D. João VI. Os dois embaixadores daomeanos foram ainda batizados em Lisboa, sendo que um deles teve o próprio Príncipe como padrinho e passou a se chamar “João Carlos de Bragança” (LAW, 1999, p. 320; FURTADO, 2014, p. 256).

O retorno dos embaixadores à Bahia e ao Daomé, em 1797, foi, então, acompanhado por dois padres, incumbidos da missão de converter o *dadá* Agonglo à religião católica (LAW, 1999, p. 321), no quadro de um projeto de “ampliação do catolicismo no ultramar” (SAPÉDE, 2013, p. 278) e que também contemplava “uma oportunidade para Portugal fortalecer sua posição em um reino africano em expansão desde meados do século XVIII e que agora tornara-se um parceiro significativo no comércio de escravizados”⁸ (FURTADO, 2014, p. 257, tradução nossa).

Em 26 de dezembro de 1796, os padres Vicente Ferreira Pires e Cipriano Pires Sardinha partiram de Salvador, acompanhados pelo embaixador João Carlos de Bragança, e desembarcaram no litoral dos domínios daomeanos em abril de 1797. Os dois padres eram naturais da América Portuguesa, mas, enquanto Cipriano frequentara a *Universidade de Coimbra* e batizara os embaixadores em Lisboa, Ferreira Pires era um sacerdote luso-baiano apontado pela elite política da Bahia como limitado intelectualmente e desprovido das habilidades necessárias para a missão (FURTADO, 2014, p. 261).

A recepção dos padres-embaixadores foi realizada, no litoral daomeano pelos “grandes cabeceiras” do reino, sob os “devidos cortejos”, que incluíram um jantar no forte português e “excelentes e generosos vinhos” oferecidos pelo “Avogá”, representante do *dadá* no porto de Uidá (PIRES, 1957, p. 29-31). A documentação aponta uma forte ideia de reciprocidade entre a recepção da missão portuguesa e a recepção da embaixada daomeana de 1795. Vicente Ferreira Pires registrou que, após hospedagem na cidade de Canamina, o embaixador daomeano visitou a choupana dos padres para informar que “o Rei havia dado ordem para sermos tratados com abundância de tudo; dizendo mais, que ele nada fazia *em comparação do que Seu Irmão o Rei de Portugal havia feito à sua gente.*” (PIRES, 1957, p. 63, grifo nosso). O mesmo sentido de reciprocidade aparece na carta que Adandozan escreverá em 1797 para D. João VI informando que

O meu embaixador me certificou das muitas honras e grandezas com que Vossa Alteza tanto [o] enobreceu, favor que eu agradeço e jamais poderei compensar. Eu não pude aviar o mesmo com os padres enviados por Vossa Alteza porque não me deu tempo a rigorosa moléstia que os atacou por três luas neste país (PARÉS, 2013, p. 344)

⁸ Original em inglês: “an opportunity for Portugal to strengthen its foothold in an African kingdom that had been expanding in the region since the mid-eighteenth century and was now a significant partner in the slave trade”

Após a recepção no litoral, os padres seguiram para o interior do Daomé onde deveriam encontrar o *dadá* e cumprir um dos principais objetivos de sua missão. Em Canamina, Agonglo organizou uma espécie de “assembleia” para receber os padres, com a presença de alguns membros de sua corte, do embaixador daomeano (que atuou como intérprete para os padres) e de um “moço dos recados e segredos do Rei” (que atuou como intérprete para o *dadá*). Pires relata que, nesse encontro, ele e o padre Cipriano lhe deram “a Embaixada, segundo as ordens, que nos foram confiadas, o qual a recebeu e aceitou com todo o acatamento e respeito” (PIRES, 1957, p. 59). Agonglo, então, teria perguntado pelo estado do Príncipe português e realizado rituais de saudação, relatando o

[...] grande gosto que tinha de nos vêr na sua presença, o que há tanto desejava; a que nós lhe respondemos o melhor que nos foi possível, certificando-lhe o muito que seu Irmão o Príncipe de Portugal também o estimava, e por isso, de tão longe nos havia mandado a sua terra, como o melhor presente que podia fazer (PIRES, 1957, p. 60)

No relato de Pires, a recepção da embaixada por Agonglo é bastante cortês e da mesma forma prossegue o diálogo quanto à proposta de conversão ao catolicismo:

[...] prosseguimos a nossa conversação, dizendo - que o Príncipe Nosso Senhor nos enviava para o Batizarmos e fazê-lo Católico (se ele quizesse viver e morrer na verdadeira Lei de Deus), a cuja proposta ele vindo-se, cheio de satisfação, respondeu-nos que sim, e que isso mesmo era o que ele queria, e pelo que há muito suspirava, e portanto pretendia que nós logo, e sem dilação, o batizássemos (PIRES, 1957, p. 62)

Diante de tamanha receptividade por parte do *dadá*, Pires respondeu que, de acordo com os “costumes dos brancos”, era preciso que Agonglo verificasse os preceitos da lei de Deus, como tinha sido feito em Lisboa com o embaixador João Carlos de Bragança. Agonglo, então, informou que mobilizaria um de seus súditos que soubesse ler o português para aprender a tal “lei” e rapidamente conseguir a conversão. Assim, encerra-se a “assembleia”, com os padres satisfeitos, de tal forma que Pires registrou: “que maior ventura poderíamos ter, que vemos reduzido à nossa Santa Fé *aquele bárbaro Rei*”, considerando ainda que o *dadá* poderia ainda servir de exemplo para “a maior parte do seu povo e dos visinhos” (PIRES, 1957, p. 62, grifo nosso).

No trecho citado sobre “aquele bárbaro rei” é possível imaginar com quais tintas Vicente Ferreira Pires cumpriu a outra parte da missão, a produção do relato descritivo sobre o Daomé e seus habitantes. O sacerdote luso-baiano legitimava-se enquanto autor tanto por seu “espírito de curiosidade” que o levava a dialogar com informantes locais, quanto por suas observações *in loco*, pedindo ao leitor que “não creias que eu falte a um só ponto da verdade” (PIRES, 1957, p. 33).

Se o compromisso com uma “verdade” objetiva dos fatos é questionável, é verdadeiro que Vicente Ferreira Pires nos deixou um relato revelador de um ponto de vista luso-baiano sobre aspectos culturais e religiosos do Daomé. Há, em *Viagem de África em o Reino do Dabomé*, descrições e explicações sobre a religião, os deuses, os sacerdotes, os costumes e até mesmo o que chama de “caráter” dos daomeanos. Essas descrições sempre aparecem no momento de “inação”, quando o autor-viajante dizia ter o tempo necessário para “contar os conhecimentos adquiridos” (PIRES, 1957, p. 87).

Uma primeira descrição aparece antes mesmo da chegada ao Daomé, quando a missão aporta em Cabo Corso e é recebida no forte inglês por seu diretor, Archibald Dalzel⁹. A descrição da visita ao potentado africano local, sujeito à fortaleza inglesa, revela imagens projetadas sobre os reis africanos: adornado com “pedaços de ouro” e panos de seda, brindando com aguardente e acompanhado por seu “Padre dos Feitiços” que estava “fazendo de contínuo ao Rei as costumadas mocanquices” (PIRES, 1957, p. 24). “Mocanqueiro”, no português de fins do século XVIII, era aquele que realizava “geitos e meneios affectados”, de forma “chula” (BLUTEAU, SILVA, 1789, p. 88).

Os “feitiços” que adjetivam o sacerdote local, por sua vez, eram, segundo Pires (1957, p. 87), o nome que os daomeanos atribuíam aos seus deuses, “em que fazem consistir toda a ordem da sua Religião”. O padre luso-baiano apresenta, em seu texto, cada um desses deuses de forma hierárquica e descritiva. O primeiro que Pires menciona é o “Grande Feitiço de Gum” que teria sido trazido ao Daomé por um “Padre Feiticeiro” fugido de Oió, revelando a circularidade religiosa entre as sociedades do Golfo do Benim. O segundo apresentado é “Lebá” – que será citado novamente mais adiante nesse artigo – cujo nome significaria “Bom Diretor da Vida e da Morte” e cuja imagem seria a de um “boneco de barro muito mal feito” a quem os viajantes pedem “o bom sucesso do caminho”, realizando-lhe oferendas (PIRES, 1957, p. 89-90). São apresentados na sequência: *Bocó*, uma árvore; *Aganán*, um lagarto vivo adorado pelos Nagôs; e o feitiço “da Guerra”, uma onça aprisionada na corte a quem são oferecidos alimentos para o sucesso do Daomé em suas campanhas militares (PIRES, 1957, p. 90-91).

Ao fim dessa lista ordenada de deuses, o Padre Vicente Ferreira Pires registrou que “cada um destes feitiços tem o seu respectivo Padre, os quais vestem um pano azul, bem como o nosso zuarte, e todos de Cabelleiras, sempre do melhor uso”, esses sacerdotes eram chamados de *Locó*, que significaria

⁹ Dalzel é autor de um dos mais conhecidos relatos de viagem sobre o Daomé, *The history of Dabomy, an inland kingdom of Africa; comp. from authentic memoirs*, publicado em 1793. No texto de Pires, seu nome aparece aporuguesado como “Dánzer”.

“homens bem entendidos” e atuavam ainda como “Médicos, e adivinhos, e tudo quanto o Rei quer que eles sejam” (PIRES, 1957, p. 91).

As descrições de Pires, publicadas em um livro dedicado à D. João VI, não devem ser tomadas como relatos etnográficos da religiosidade daomeana. Considero-as aqui como reveladoras da perspectiva deste autor e dos espaços de informação que o viajante conseguiu acessar. Ferreira Pires informou-se sobre uma pluralidade de deuses, atribuindo nome, significado, origem e forma a cada um, além de organizá-los em uma hierarquia. Estudos contemporâneos (PARÉS, 2016; LÉPINE, 2000) revelam que as descrições correspondem, em certa medida, a divindades que compõem o panteão do complexo cultural do vodum. No entanto, Ferreira Pires, um homem de seu tempo, enquadrava-as no “discurso cristão da idolatria” que denunciava a religiosidade africana pela “feitiçaria ou adoração de falsos deuses, sempre pressupondo o diabo como a agência maligna atuando por trás dos ídolos e feitiços” (PARÉS, 2016, p. 28-29).

O conceito de “fetiche” – elaborado a partir da palavra portuguesa “feitiço” – é apontado por Luis Nicolau Parés (2016, p. 29-35) como fundamental para se compreender a “caracterização europeia da religiosidade africana”, que embasa o discurso dos viajantes e que, assim, informa os estudos ligados às humanidades africanistas. No contexto das interações entre sociedades africanas, heranças da teologia medieval e cultura mercantilista europeia, a noção de “fetiche” surgiu no século XVII com a crítica protestante ao catolicismo, aproximando este último das religiosidades africanas, quanto à adoração de representações imagéticas do divino e à intermediação sacerdotal no contato com o Deus supremo. A partir dessa origem, teria sido apropriada e utilizada por uma ampla gama de atores.

No discurso dos viajantes, o conceito de fetiche foi utilizado de forma polissêmica para apontar tanto objetos, quanto deuses, comportamentos rituais e relações sociais. Esse conjunto de significados compõe o “discurso do fetiche” que, nos relatos dos autores europeus, realiza a denúncia dos sistemas sociais africanos como arbitrários e incapazes de comerciar e governar por meio da razão. A derivação para a noção de “fetichismo”, no sentido de culto primitivo oposto ao monoteísmo, foi fundamental para configurar a narrativa ideológica que opõe uma suposta África primitiva à Europa civilizada e, assim, justificar os processos coloniais de dominação e de inferiorização do africano. Para Parés (2016, p. 29-35), o discurso do fetiche revela, na verdade, a incapacidade europeia para compreender a complexidade e o trânsito entre níveis ontológicos presente na lógica cultural do universo do vodum.

A denúncia da irracionalidade é realizada por Pires em sua descrição sobre as festividades organizadas pelo *dadá*. De acordo com o padre luso-baiano é “nestes dias é que o Rei recolhe avultadas somas, tanto em fazendas, como em tabaco de rôlo, aguardente e mantimentos” (PIRES, 1957, p. 47) e, por isso, apesar dos rituais, sacrifícios e distribuições realizadas, “o verdadeiro fim é apoderar-se de consideráveis somas” (PIRES, 1957, p. 51). Essas festividades eram, em verdade, rituais chamados de “costumes” que aconteciam em contexto de celebração ao rei, funerais de *dadás* falecidos ou cerimônias dedicadas aos ancestrais. Esses momentos eram, de acordo com Parés (2016), fundamentais para manutenção da ordem social, para acúmulo e distribuição de bens e para legitimar o exercício do poder.

Conversando com seus informantes ou observando situações *in loco*, Ferreira Pires não deixou de perceber a relação entre o *dadá* e os sacerdotes locais. O padre relata que “o Rei, que já vinha da casa do seu Padre dos feitiços, sem cujo passo ele não faz ou intenta coisa alguma de importância assim se encaminhou para nós” (PIRES, 1957, p. 57). O trecho denota a importância dos sacerdotes daomeanos para as ações políticas do *dadá*.

Compreende-se a notoriedade dos especialistas religiosos no Daomé pela caracterização que a antropóloga Claude Lépine faz da paisagem daomeana como fervilhada de símbolos relativos aos deuses e antepassados, de tal forma que “o sistema religioso dos danxomeanos está inscrito na paisagem, imanente à vida cotidiana” (LÉPINE, 2000, p. 50, 68). Diante de tal posição destacada do “complexo cultural do vodum”, como compreender o interesse de Agonglo em batizar-se cristão?

Em primeiro lugar, é preciso retomar que os reis africanos “estavam extremamente interessados em adquirir produtos europeus [...]” e inserir-se nos fluxos comerciais em que os escravizados obtidos eram desejadas moedas de troca (LÉPINE, 2000, p. 78-79). Esses produtos europeus, se fossem armas de fogo, possibilitavam a aquisição de mais escravizados, ou, se fossem tecidos, tabaco ou aguardente possibilitavam a projeção da autoridade e generosidade do monarca ao serem exibidos ou distribuídos. Essa prática é conceituada por Parés como “economia da ostentação” capaz de trazer um “retorno em força, poder e prestígio do monarca” (PARÉS, 2016, p. 211).

Ainda é preciso considerar que uma adesão ao cristianismo poderia funcionar “como meio de anular a autoridade baseada no parentesco e crenças locais” (LÉPINE, 2000, p. 48-49), fundando novas elites político-religiosas que disputariam espaços com as mais tradicionais. De acordo com a historiadora Marina de Mello e Souza (2018, p. 290), que estuda as dinâmicas do contato na África

Centro-Ocidental, os portugueses despontaram como “novos agentes no jogo das relações econômicas, políticas e culturais” capazes de oferecer “novas mercadorias e ideias”. A aceitação do batismo e do catolicismo eram, dessa forma, entendidos como facilitadores do comércio com os fornecedores destes bens importados que reforçavam o poder político (SOUZA, 2018, p. 297-298).

Aconteceu, enfim, que seis dias após receber os “Mandamentos da Lei de Deus” escritos pelos padres e mandar “fazer todos os preparativos para a recepção do Sacramento do Batismo”, Agonglo foi assassinado em 01 de maio de 1797 (PIRES, 1957, p. 67-69). Vicente Ferreira Pires, tomado pela mágoa diante do fato que, em suas palavras, mandaria às sombras almas prestes a serem colocadas “em caminho de Salvação Eterna”, é taxativo ao apontar Dogan, um “irmão” do Rei, como articulador do golpe político

sabendo o desígnio em que este [Agonglo] estava, de se Batizar, e que, portanto, com o seu Grande poder levaria após de si a maior parte do seu povo, seguindo a Religião Católica; e explicando-se a ele que seu Irmão queria fazer coisa que nenhum outro Rei havia feito; e tanto mais recebendo e afagando na sua terra Padres dos feitiços dos Brancos [...] (PIRES, 1957, p. 70).

No relato de Pires, foi por meio de um veneno ministrado por uma “parenta do Rei” e pela invasão do palácio com cerca de 300 aliados que um opositor de Agonglo assassinou-lhe e tentou tomar o poder. Em carta escrita no mesmo ano e destinada à D. João VI, Adandozan, filho e sucessor de Agonglo, equacionou os motivos do golpe político de outra forma. Conta o novo *dadá* que

Recebeu o meu amado pai com a última alegria os padres, e as cartas que Vossa Alteza lhe enviou, e sobrevivendo-lhe dentro em poucos dias a doença leve de poucas bexigas, se aproveitaram os opostos ao seu sistema desta ocasião e o mataram com veneno no termo de duas horas (PARÉS, 2013, p. 343)

Se os temas da oposição política e do veneno se mantêm, o protagonismo da conversão desaparece e o adoecimento do rei surge como novo fator. Claude Lépine (2000, p. 138) registra que, historicamente, a política daomeana caracterizava-se por inúmeras exceções às regras de sucessão e pela formação de partidos que legitimavam-se pela força e pela realização das obrigações rituais. De acordo com Pires, uma guerra aconteceu, opondo o partido do Dogan e a resistência organizada pelos ministros do *dadá* assassinado. Nesse cenário, o padre escreveu que

foi o mesmo Senhor Imenso servido inspirar no coração do bárbaro Meú, que por um moço seu em segredo nos mandou dizer, que [...] ele havia desde logo mandado

pôr um cerco de gente na casa [...] pois que nós éramos vistos como primeiro objeto, que motivava aquela sanguinosa cena (PIRES, 1957, p. 72)

Reforçando a ideia da primazia da conversão como fator para o golpe político, Ferreira Pires relatou o isolamento e a proteção em que ele e seu companheiro, Cipriano Pires Sardinha, foram mantidos durante os dias de conflito. Até que na noite de 05 de maio de 1797, “debaixo de todo o segredo e cautela, e com muita Tropa, fizeram os Secretários mudar o Príncipe Ariconúm para o Palacio de Abôme” (PIRES, 1957, p. 79). Este Ariconúm é quem seria “Adarunzá IX” no relato de Pires e que está apontado na historiografia como o *dadá* Adandozan (1797-1818).

Enquanto Adandozan instalava-se no poder, os dois padres adoeceram da “carneirada”, nome dado à malária por seus contemporâneos. Ferreira Pires escreve que “contaram-nos mais” que Adandozan “convocara dois Padres destes Feitiços para que lhe dicessem, se algum de nós havia de morrer na sua terra” ao que os dois sacerdotes negaram, pois “sabiam o quanto o Príncipe Ariconúm interessava em que tornássemos a regressar para Portugal” (PIRES, 1957, p. 93). O relato passa a abordar a postura de Adandozan diante dos dois missionários católicos como um misto de zelo e de desejo em dispensá-los logo. Em 12 de maio de 1797, o novo *dadá* enviou emissários até a choupana dos padres para informar “que ele teria todo o pesar, que na sua terra morresse algum de nós” (PIRES, 1957, p. 97). Cerca de um mês depois, o próprio *dadá* visitou os padres e informou:

que não queria de forma alguma morressemos na sua terra, para que seu Irmão, Rei de Portugal, não dissesse que, assim como lá tinha morrido Seu Tio, ele também cá tinha feito morrer um ou ambos nós em Dahomé (PIRES, 1957, p. 104).

A ideia de reciprocidade diplomática mais uma vez é predominante e, para não tensionar as relações com D. João VI, Adandozan delibera que assim que se recuperassem, os padres deveriam ser despachados (PIRES, 1957, p. 104). Deve-se notar aqui a habilidade diplomática de Adandozan, provavelmente instruído pelos experientes secretários que herdou de Agonglo. Ao mesmo tempo em que utilizou a premissa da doença e da morte para dispensar os missionários católicos e não tensionar a relação com Portugal, Adandozan afastou as expectativas de conversão que possivelmente abalavam a relação com as elites políticas e sacerdotais no Daomé.

Em carta à D. João VI, Adandozan contou que seu pai recebeu “com a última alegria os padres, e as cartas que Vossa Alteza lhe enviou [...]”, mas que o golpe político “inabilitou-me para eu poder condescender com a vontade de Vossa Alteza, nem poder dar adiante um só passo sem o conselho

dos meus secretários”¹⁰ (PARÉS, 2013, p. 343-344). Assim, justificava-se o não-aceite da conversão pelas instabilidades políticas no Daomé, mas mantinham-se as boas relações com Portugal.

Antes do embarque, em 29 de outubro de 1797, no navio que o transportaria sozinho à Salvador – pois Cipriano Pires Sardinha falecera da malária em 20 de julho de 1797 – o padre Vicente Ferreira Pires informou que:

apezar do estado em que me achava, olhando a grande necessidade que eu tinha, de dar exercício às minhas ordens, pois que os miseráveis povos daqueles Sarâmes, pela maior parte se achavam sem Sacramento do Batismo e Penitencia; conhecendo e observando o excessivo desejo, com que pertendiam chegasse o prêmio da Igreja; assim mesmo digo, e como pude, não me poupei a todos os atos Sacerdotais (PIRES, 1957, p. 122).

Considerando as ambições do padre Vicente Ferreira Pires após seu retorno (LESSA, 1957, p. 167), é compreensível que tenha impresso tons dramáticos à narrativa que ofereceria ao Príncipe-Regente, descrevendo-se como um padre adoentado e fraco, em terras distantes, que não desistia de cumprir sua função. O padre também entoara Missa de Páscoa no forte português em sua chegada à Uidá e batizara crianças portuguesas e francesas de famílias que vinham aproveitar sua presença “pois que há dez anos, pouco mais ou menos, não havia capelão naquela Fortaleza, nem se tinha visto naquele lugar sacerdote algum” (PIRES, 1957, p. 32).

O relato de Pires confirma, portanto, a ideia de “famílias atlânticas” formadas nas zonas de contato e de encontro euro-africano. No século XVIII, era substancial o número de indivíduos estabelecidos no Golfo do Benim que mantinham “relações sociais e experiências culturais que cruzavam o atlântico”. Esses sujeitos, com origem na Europa ou América, traziam consigo e introduziam em África novos conhecimentos, línguas europeias e o cristianismo (LAW; MANN, 1999, p. 313). A partir dos estudos de Mello e Souza (2018, p. 295) para a presença de missionários nos reinos da África Centro-Occidental, podemos pensar como também interessava aos *dadás* daomeanos, ávidos pela instalação dos comerciantes atlânticos, a presença de padres em seu litoral, justamente para prestar “a assistência religiosa da qual os brancos e seus seguidores precisavam”.

¹⁰ Alguns historiadores compreendem que até 1804, Adandozan atuou como regente devido a certa interdição ritual. Por exemplo: “Muitos elementos do governo de Adandozan permanecem obscuros, incluindo a composição da regência que provavelmente governou o Daomé durante sua menoridade, de 1797 a 1804” (ARAUJO, 2012, p. 6)

Esses brancos cristãos tinham um estatuto específico em Uidá, compartilhando alguns privilégios com as elites daomeanas e, em um menor número de situações, poderiam até mesmo circular na corte em Abomé. De acordo com Pires, interessado em demonstrar o poder da fé católica, “uma parda, filha do porto, e Mulher do intérprete, que veio com os Embaixadores a Portugal” e que era protegida de uma das mulheres do *dadá*, entoou uma ladainha de Nossa Senhora num dia de trovoadas e impressionou a todos quando fez com que ela serenasse (PIRES, 1957, p. 93-94). Trata-se de uma mulher de Luiz Caetano, escravo mulato do diretor que foi colocado sob a proteção do rei do Daomé e que acompanhou os dois mensageiros do *dadá* em 1795 (VERGER, 1987, p. 271). Se o aspecto do milagre pouco nos interessa, é notável que a ideia de uma mulher cristã e atlântica convivendo na corte daomeana era verossímil o suficiente para que o autor a narrasse a D. João VI.

Antes de sua partida, o Padre Pires ainda envolveu-se ainda mais na política daomeana. Ele foi o portador de três cartas de Adandozan para as autoridades luso-baianas: uma delas a D. João VI, cuja temática principal era uma descrição dos conflitos entre o Padre Vicente Ferreira Pires e o diretor do forte português, Manoel de Bastos Varela. O teor da missiva reforça, de acordo com Parés (2013, p. 346), a “ideia de a carta ter sido redigida para satisfazer os pedidos do padre Pires” que estaria sendo correspondido pelo favor de levar as missivas de Adandozan às autoridades.

Com o fracasso do objetivo catequético da missão apostólica, o governador da Bahia, D. Fernando José, informou à Portugal que a missão dos padres não trouxe proveito para o Estado e para a Religião e que não esperava vantagens em continuar a corresponder-se diplomaticamente com o “bárbaro” Daomé (LESSA, 1957, p. 157-158). Inconsciente das comunicações entre Salvador e Lisboa, o recém-empossado Adandozan, amparado em seu quadro de secretários, conselheiros e informantes, continuou a corresponder-se com a Bahia. No entanto, nesse momento de virada do século XVIII para o século XIX, um conjunto de fatores provocaria mudanças nas dinâmicas comerciais atlânticas.

De acordo com Ana Lucia Araujo (2012, p. 6-7), o reinado de Adandozan se deu num período de crise política e econômica, com declínio significativo do comércio de escravizados. Internamente, Adandozan teria fracassado em guerras e razias contra o território Mahi e contra o reino de Oió, a quem o Daomé pagava tributos. O historiador Carlos da Silva Jr. destaca que o reinado de Adandozan assistiu à consolidação da importância de Porto Novo no tráfico. Ao mesmo tempo, Onim mais que decuplicou o número de africanos deportados entre 1796 e 1810 (SILVA JR., 2017, p. 32-35).

Nesse contexto, Adandozan solicita através cartas enviadas em 1799 e 1803 a substituição do diretor do forte português. As duas missivas encerram-se com o vocabulário cristão sempre mobilizado: “O céu guarde a pessoa real por muitos anos. Irmão muito afetivo. Adaruzâ + Rey de Dagomê”, ao Príncipe Regente e “Que Deus o guarde por muitos anos. De Vossa Senhoria amigo etc. Adandouza + Rey de Dagomê”, ao governador da Bahia (PARÉS, 2013, p. 350-351).

Esses esforços diplomáticos, perpassados por um vocabulário religioso, ganhariam novo impulso com a embaixada daomeana de 1805, composta por dois embaixadores e um intérprete luso-baiano, Inocencio Marques de Santa Anna, prisioneiro após ter sido capturado pelo exército daomeano em uma incursão à Porto Novo e Badagri (ARAUJO, 2012, p. 7). Essa embaixada vinha justificar as razões do aprisionamento de súditos portugueses e tentava negociar, mais uma vez, a exclusividade do comércio atlântico (VERGER, 1987, p. 273-275). Os embaixadores traziam consigo mais duas cartas de Adandozan: uma ao governador da Bahia e outra à D. João.

A carta ao Príncipe Regente tem um conteúdo bastante particular e é possível notar que a “voz” do *dadá* se expressa mais livremente (VERGER, 1987, p. 287). Em um extenso texto no qual discorre sobre o aprisionamento dos súditos portugueses, sobre a rivalidade com Porto Novo e sobre as lógicas comerciais, Adandozan mencionou e explicou a religiosidade do vodum. O *dadá* inicia seu texto pedindo que seu “mano”, o “muito alto e poderoso senhor dom Joáo Carllos de Bragança” aceitasse sua carta como já fizera com a “do defunto senhor meu pai a quem os Deos *Voro poci* tenham com todos os seus estados para minha honra e de todo este meu povo” (PARÉS, 2013, p. 354). Parés sugere que os deuses *Voro poci* podem indicar uma menção ao culto dos ancestrais reais de Abomé, indicando que desta feita o *dadá* explicitaria aspectos de sua religiosidade sem inibir-se. Adandozan prosseguiu registrando:

Meu amável mano, há muito tempo que fiz patente ao meu grande Deus Leba que, pelos seus grandes poderes, lá no lugar aonde habita, que levasse em gosto e louvasse amizade, que eu desejava ter com os portugueses e, juntamente, o oferecimento e trato que queria fazer sem faltar ao ponto da minha religião (PARÉS, 2013, p. 354).

Trata-se do mesmo Leba que Pires identificara como o segundo “Feitiço” no panteão daomeano e que associara aos viajantes e à comunicação com ancestrais. Parés (2013, p. 354) nos explica que Leba ou Legba é “o princípio dinâmico que inicia qualquer ação, atua como mensageiro entre os deuses e os humanos”, correspondendo ao Exu dos nagôs. Nota-se que apenas oito anos após

a “quase conversão” de seu pai e antecessor, Adandozan discorria abertamente sobre a religiosidade vodum com seu parceiro comercial cristão, informando que pedira ao seu deus que pudesse ter “amizade” com os portugueses, “sem faltar ao ponto” de sua religião.

Mais do que isso, o *dadá* narrou os rituais do vodum, quando mandara “matar onze homens em que fiz aviso ao defunto senhor meu pai da boa ação deste vassalo”, ou seja, quando realizou sacrifícios para que seu pai pudesse ser informado sobre a nova embaixada (PARÉS, 2013, p. 356)¹¹. Ao fim, Adandozan encerra sua missiva associando o vodum, o catolicismo e o comércio atlântico,

E assim rogo-lhe e peço-lhe pelos seus grandes Deuses haja de determinar o que lhe peço; [...] [.] E assim eu já jurei pelo meu grande Deus Leba e mandei dizer ao defunto meu pai [Agonglo] que lhe mandava aquele recado por cento cinquenta homens que mandei matar, somente afirmando-lhe que eu me havia de explicar, e por tanto não desejo fazer mal ao seu comércio, neste caso é o que tenho para fazer ciente ao senhor meu mano[.]” (PARÉS, 2013, p. 358).

No texto de Adandozan não há incompatibilidade entre as religiosidades distintas dos monarcas. O *dadá* pode rogar ao monarca português pelos deuses deste último e jurar pelo seu próprio deus que não desejava prejudicar o comércio de D. João VI. De acordo com Luis Nicolau Parés (2016, p. 38-39), o “gênio religioso africano” se caracteriza por sua dinâmica cumulativa. Destarte, a atitude de Adandozan não oporia religiosidades inconciliáveis, como na perspectiva cristã, mas potencializaria sua narrativa com uma diversidade de forças místicas, supostamente ampliando a força de seu discurso que objetivava convencer e agradar ao Príncipe-Regente português.

O discurso expresso na carta que acompanhou a embaixada de 1805, pode ser comparado com aquele de outra missiva escrita por Adandozan, que tem “natureza de crônica ou memória de eventos passados” e é composta por duas partes: uma posterior a dezembro de 1805 e outra anterior a abril de 1804 (PARÉS, 2013, p. 320). Nela, ao explicar por que passara a confiar no cativo português Inocencio Marques de Santa Anna, Adandozan informou que este se colocou “jurando-me pelo *seu* Deus verdadeiro que ele ia feito embaixador para Portugal” (PARÉS, 2013, p. 363, grifo nosso). A sutil menção ao “seu” deus, indicaria que Adandozan era consciente da diferença religiosa. No entanto, na segunda parte da carta, o *dadá* colocou cristãos e daomeanos sob a agência do mesmo deus:

¹¹ Segundo Nicolau Parés (2016, p. 214), as vítimas sacrificiais atuam como mediadoras entre o mundo dos vivos e o mundo invisível dos espíritos, levando consigo recados e pedidos.

pois Deus deu a memória e cadência para saber ler e escrever ao branco, e a nós deus a memória tão somente para nos lembrarmos do que fazemos no presente, e se nos esquecermos, temos os velhos para nos lembrar (PARÉS, 2013, p. 373)

Além de realizar uma bela defesa da tradição oral em relação à escrita dos brancos, Adandozan registrou que Deus ofertou dois dons – memória e cadência – aos brancos e “a memória tão somente” aos negros. A longa carta se encerra com o “desejo fazer uma grande amizade com meu irmão, assim como era de primeiro” especialmente “para que os negociantes delas [praças de comércio] venham com os seus negócios ao meu porto” (PARÉS, 2013, p. 375).

As cartas de Adandozan e a embaixada de 1805 não surtem efeito prático. Os negociantes lusobaiianos continuam frequentando Uidá, Onim ou Porto Novo, conforme lhes apetece e um despacho do secretário de Estado português, datado de 31 de julho de 1805 avisa ao Governador da Bahia que “Sua Alteza Real ordena que emissários de qualquer potentado da costa da África deverão ter o objetivo sua missão averiguada pelo governador da Bahia através das cartas, detendo-os aí [Bahia] até nova ordem” (VERGER, 1987, p. 274).

O afastamento diplomático é compreendido pela historiadora Mariza de Carvalho Soares (2014, p. 239) nos termos de uma nova conjuntura internacional, com a aproximação entre Portugal e a Inglaterra. A Coroa portuguesa entendia que era melhor “manter os embaixadores do comércio de escravos longe da Corte” e D. João VI, pressionado pelos ingleses, “evitava, assim, expor suas alianças em plena Corte, adiando a reverberação do debate sobre a legitimidade do comércio de escravos”. O *dadá* Adandozan, por sua vez, aflito para garantir as remessas de bens atlânticos que garantiam seu mando político no Daomé, sabia:

da importância do porto de Ajudá, o único da Costa da Mina onde Portugal tem, sem ferir as pretensões inglesas, condições de continuar a comprar escravos por ter ali presença territorial inquestionável desde a instalação de um forte, no século XVIII [...] Por outro lado, Adandozan sabe que existem pressões contrárias e que os novos tratados comerciais ameaçam esse comércio [...] (SOARES, 2014, p. 244).

Sua última carta transcrita por Nicolau Parés é escrita em outubro de 1810, quando a corte portuguesa já estava instalada no Rio de Janeiro e o Tratado Anglo-Português¹² acabara de ser assinado.

¹² Após declarar o tráfico negreiro ilegal sob sua bandeira, o governo inglês passou a dirigir a pressão abolicionista contra o comércio de outras nações. O Tratado Anglo-Português de 1810 limita “o tráfico luso-brasileiro à Costa da Mina e às zonas de África sobre que Portugal reivindicava a soberania”. Em 1815, Portugal compromete-se a declarar o tráfico ilegal ao norte do Equador. No entanto, a forte demanda do mercado brasileiro e o poder dos negreiros lusos estabelecidos em

Ela foi transportada por dois embaixadores que chegaram a Salvador em janeiro de 1811 e, sob as novas diretrizes, lá ficaram retidos. De acordo com Parés, a carta, mais uma vez, “parece refletir a voz do rei e [...] ter sido ditada na hora” (PARÉS, 2013, p. 323). Nela, o mesmo Adandozan que tratou de seu deus Leba e dos sacrifícios rituais, informou a D. João VI, “rei cristianíssimo” que:

Há de gostar do que vou lhe pedir, pois quero também seguir a lei de Deus, porque [se é] nela que Vossa Alteza vive e crê, pois eu também quero viver nela[.] E tenho conhecido que a lei de Deus é a verdadeira, e espero com brevidade dois sacerdotes para este fim que intento, e todas as imagens que pertencem ao adorno de uma capela e seus ornamentos, dois sinos para as torres e dois pedreiros para fabricarem a dita capela[.] Pois quero fazer este gosto para meu irmão, de fundar a dita igreja para todos os brancos que vierem na minha terra saberem que sou seu irmão verdadeiro. [...] Enfim, meu irmão, Vossa Alteza melhor saberá o como hei de compor a dita capela[.] Assim, também lhe peço várias relíquias para a defesa do corpo, para quando for às guerras me defender do inimigo (PARÉS, 2013, p. 386-387).

A nova estratégia diplomática de Adandozan, expressa na proposta de conversão ao cristianismo e alinhada às expectativas imperiais portuguesas, não surtiu os efeitos esperados pelo *dadá*. O projeto de conversão e a capela não despertaram interesse nas autoridades luso-baianas, que não realizaram esforços para obrigar seus súditos a comerciarem em Uidá.

A historiadora Mariza de Carvalho Soares nos indica, por outro lado, que D. João VI manteve uma “diplomacia da amizade” e do “silêncio régio”: os embaixadores foram recepcionados e mimoseados em Salvador. Para a autora, em síntese, “de um lado, D. João assina tratados com a Inglaterra e, de outro, renova sua diplomacia com os monarcas africanos, mantendo sua opção pelo prolongamento do comércio de escravos” (SOARES, 2014, p. 241). Todavia, no contexto dessa discrição diplomática, devido às relações com os ingleses, não havia espaço para atender aos desejos por conversão de um monarca africano que sustentava-se pelo comércio de escravizados e que há pouco tempo vangloriava-se de seus “deuses” e de seus rituais repletos de sacrifícios humanos.

Conclusão

A evidência historiográfica apresentada demonstra como na diplomacia luso-daomeana os dois polos mobilizaram discursos e práticas religiosas: “Deus” esteve presente no fim das cartas daomeanas às autoridades luso-baianas; uma missão apostólica foi a resposta portuguesa à embaixada daomeana

África, mantém altos os números do tráfico, inclusive em regiões de proibição, como o Golfo do Benim (ALEXANDRE, 1991, p. 294-296).

de 1795; as divindades do vodum foram explicitadas por Adandozan; e a expectativa de conversão do *dadá* pairou no ar ao longo dos dois reinados. Por outro lado, como o historiador pode atribuir sentido aos discursos religiosos dessa diplomacia se, num período de quinze anos, dois *dadás* diferentes gravitaram entre posturas que vão do aceite e do pedido por conversão à discreta expulsão dos missionários e a uma afirmação categórica de sua religiosidade e de seus deuses nas cartas diplomáticas?

A historiografia e a antropologia nos ajudam a equacionar tal dilema quando indicam o caráter “fluido” e “conciliatório” da tradição religiosa africana. A historiadora Catherine Coquery-Vidrovitch (1976, p. 91 *apud* APPIAH, 1997, p. 179) nos lembra que, nas sociedades africanas, as circulações, os conflitos e os empréstimos culturais eram “fervilhantes”, de tal forma que “o conceito estático de sociedade tradicional” não resiste à análise histórica. A partir de textos de antropólogos, Appiah argumenta que os sistemas religiosos da África subsaariana tinham a “capacidade de tomar emprestadas, reelaborar e integrar ideias alheias”, construindo novos arranjos a partir das demandas colocadas pela experiência (APPIAH, 1997, p. 181).

Diante da presença portuguesa nos litorais atlânticos, as reações dos africanos foram diversas, de acordo com seus processos políticos internos e com os sistemas culturais próprios de cada localidade (SOUZA, 2018, p. 22). Portanto, consideramos que os daomeanos não foram receptores passivos das novas influências vindas do atlântico. Com base no conceito de “extraversão”, acessado no trabalho de Farias sobre o Sael, consideramos a agência africana que retrabalha e se apropria dos novos idiomas – nesse caso, os bens importados e o catolicismo –, mobilizando-os como oportunidades para alcançar, monopolizar ou acumular poder (FARIAS, 2004, p. 8)

Para os *dadás* daomeanos não haveria contradição em converter-se ao catolicismo e continuar a praticar os rituais do complexo religioso do vodum. O relato de Pires sobre uma mulher cristã na corte daomeana demonstra que o cristianismo era uma religião que estava relativamente próxima, devido à presença das comunidades atlânticas. Assim, não haveria problema em buscar a religião cristã todas as vezes que uma situação demandasse seus recursos espirituais ou materiais. A conversão, que para os europeus poderia significar uma adesão à “verdadeira lei de deus”, para os daomeanos era mais um elemento que se somava em uma complexa rede de divindades e crenças.

No contexto do comércio atlântico de escravizados, a corte daomeana logo percebeu o quanto o projeto catequético era valioso para os luso-baianos que despejavam crédito em seus portos. Soube,

então, mobilizar essa informação na diplomacia da concorrência. Quando os reis do Daomé se viam ameaçados pela concorrência dos portos vizinhos, buscavam demonstrar sua disponibilidade para a conversão ao cristianismo. Enquanto Agonglo recebeu os padres com grande estima e quase foi batizado, Adandozan indicou para seu “cristianíssimo” irmão D. João VI o interesse em converter-se.

Se essa era a exigência dos portugueses para aumentar sua presença na região e, conseqüentemente, aumentar a chegada dos recursos atlânticos, não havia problema em atendê-los, pois isso não implicaria mudanças na religiosidade local e o acúmulo de bens atlânticos – acessados via comércio de escravizados – era fundamental para os jogos de força, de “ostentação” e de distribuição pelos quais a monarquia se impunha (LÉPINE, 2000, p. 10). Entretanto, as dinâmicas locais e atlânticas eram complexas e por vezes antagônicas. De acordo com Leila Leite Hernandez (2008, p. 54),

a evangelização cristã [...] tinha três pontos comuns. O primeiro era empreender a conversão dos africanos não apenas ao cristianismo, mas ao conjunto de valores próprio da cultura ocidental europeia. O segundo, por sua vez, era ensinar a divisão das esferas espiritual e secular [...]. Já a terceira referia-se à pregação contrária a uma série de ritos sagrados locais, o que minava a influência de chefes tradicionais africanos (HERNANDEZ, 2008, p. 54).

Parte da elite tradicional que deveria ser acomodada no sistema político daomeano legitimava-se pelo complexo cultural do vodum – que, lembramos, não era uma “esfera separada” da vida daomeana. Diante dos riscos trazidos pela evangelização cristã, souberam rapidamente manifestar sua insatisfação diante do “perigo”: Agonglo não resistiu à pressão política e Adandozan se viu orientado a despachar os padres luso-baianos.

O projeto evangelizador e comercial português não tolerava a religiosidade local, entendida na perspectiva do barbarismo e da irracionalidade. Na leitura realizada pelos europeus, a irracionalidade e a contingência dos “fetiches” africanos eram incontroláveis pelo cálculo mercantilista. O ideal econômico europeu, à época, se baseava na racionalidade, na eficácia e na rentabilidade. Assim, surgiram profundos ruídos no encontro luso-daomeano, devido ao “território de indistinção entre o religioso e o econômico” que havia nas sociedades africanas (PARÉS, 2016, p. 285).

Luis Nicolau Parés, amparado em evidência historiográfica e antropológica, nos revela que essa projeção de “irracionalidade” econômica era tão somente incompreensão europeia diante da lógica religiosa daomeana, cujos custos são interpretados pelo autor como “mecanismo de circulação e

redistribuição de bens”, contribuindo “para estabelecer uma ponte ou elo entre os mercados local e global” (PARÉS, 2016, p. 287).

Considerando-se tanto a incompreensão causada pelo dogmatismo e pela intolerância dos cristãos portugueses, quanto os interesses inconciliáveis entre *dadás* e sacerdotes tradicionais daomeanos, os projetos de conversão fracassaram e foram abandonados, quando a própria diplomacia luso-daomeana dava fortes sinais de desgaste. No entanto, o “maremoto” de transformações no atlântico supera esses desencontros e o comércio atlântico de escravizados entre Bahia e Golfo do Benim resiste e se mantém intenso, sob o protagonismo de grandes traficantes residentes na América Portuguesa que, desde o século XVIII, já mantinham relações privilegiadas com os portos africanos.

Referências bibliográficas

ALEXANDRE, Valentim. Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51). **Análise Social**, Lisboa, v. 26, n. 111, p. 293-333, 1991. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223038698G8jRF9au8Nl18MP8.pdf>>. Acesso em 17 jun. 2021.

APPIAH, Kwame Anthony. “Velhos deuses, novos mundos”. In: _____. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 155-192.

ARAUJO, Ana Lucia. Dahomey, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade. **Slavery & Abolition**, v. 33, n. 1, p. 1-19, 2012.

BLUTEAU, Rafael. SILVA, Antonio de Moraes. Bluteau, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 2v., 1789. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

DOMINGUES, Cândido Eugênio. **“Perseguidores da espécie humana”: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. **Sahel: a outra costa da África**. Palestra no Departamento de História da Universidade de São Paulo, 29/07/2004. Transcrição: Daniela Baudouin.

FERREIRA, Roquinaldo. The suppression of the slave trade and slave departures from Angola, 1830s-1860s. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 3-13, 2011. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/954>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

FURTADO, Júnia Ferreira. The eighteenth-century Luso-Brazilian journey to Dahomey: West Africa through a scientific lens. **Atlantic Studies**, v. 11, n. 2, p. 256-276, 2014.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HORTA, José da Silva. “Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações”. In: **Actas do colóquio “Construção e ensino da História de África”**, Lisboa, 1995.

LARA, Sílvia Hunold. “Uma embaixada africana na América Portuguesa”. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**, v.1. São Paulo: Hucitec, EdUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001, p. 151-165.

LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic community: the case of the slave coast. **The William and Mary Quartely**, v. 56, n. 2, p. 307-334, 1999.

LÉPINE, Claude. **Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental: 1650-1800**. Marília: Unesp Marília Publicações; São Paulo: FAPESP, 2000.

LESSA, Clado Ribeiro de. “Introdução” e “Conclusão”. In: PIRES, Vicente Ferreira. LESSA, Clado Ribeiro de (coment). **Viagem de África em o Reino de Dahomé: crônica de uma embaixada luso-brasileira à Costa d’África em fins do século XVIII**. São Paulo: Nacional, 1957, p. IX-XLI, 143-183.

MACEDO, José Rivair. A embaixada de Daomé em Salvador (1750): protocolos diplomáticos e afirmação política de um Estado em expansão na África Ocidental. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**, Porto Alegre, v. 3, n. 5, p. 111-127, 2018. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/rbea/article/view/86065>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

MILLER, Joseph C. “The dynamics of History in Africa and the Atlantic ‘Age of Revolutions’”. In: ARMITAGE, David. SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 101-124.

- PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, p. 295-395, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21285>>. Acesso em: 17 jun. 2021.
- PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PIRES, P. Vicente Ferreira. **Viagem de África em o reino de Dahomé**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957 [1800]. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5a, Brasileira, v. 287)
- PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes**: travel writing and transculturation. Nova Iorque: Routledge, 2008.
- RAMINELLI, Ronald. “Povos do império”. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 153-169.
- SAPEDE, Thiago Clemêncio. **Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu**: poder e catolicismo no Reino do Congo pós-restauração. São Paulo: Alameda, 2014.
- SILVA JR., Carlos da. Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. **Rev. Hist.**, São Paulo, n. 176, p. 1-41, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/113621>>. Acesso em: 17 jun. 2021.
- SILVA, Alberto da Costa 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. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, p. 253-294, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21050>>. Acesso em: 17 jun. 2021.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Trocando galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 49, p. 229-271, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21322>>. Acesso em: 17 jun. 2021.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Além do visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII). São Paulo: EdUSP, Fapesp, 2018.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: huya, 2016.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX.** São Paulo: Corrupio, 1987.