

# As linguagens da tradição no Benim: poder e religião

Sheila Conceição Silva Lima  
Solange Passy Fonseca\*

**Resumo:** Este artigo diz respeito às origens de Benim, reino tradicional de África, habitado pelo povo Edo, localizado a oeste do Níger, que tem como principal característica a apropriação da religiosidade e de sua mitologia, base de sua religião tradicional, que fundamentou a construção e o desenvolvimento social e político do reino. O reino de Benim está ligado à Ifé por seu fundador e lendário Oranyan, filho de Oduduwa que, posteriormente, seria o rei de Oyó. A tradição fala também de uma primeira dinastia em que doze reis foram soberanos no século XII. Na Primeira metade do século XIII, é Eweka que institui o colégio eleitoral de sete membros e Ewedo seu sucessor, que consolida o reino de Benim através da herança da coroa de Oranyan, ou seja, da dinastia dos reis estrangeiros, como garante o tamborete do ogiso. Este simbolizava toda a autoridade confiada ao guardião da ancestralidade e dos cultos tradicionais que davam sustentabilidade ao dignatário real, na condução do poder. Poder esse de um matiz segmentário tecido e costurado pela religiosidade. A constituição desse espaço imaginário garante a perpetuação do passado nas concepções do presente e inaugura o futuro, estabelecendo o poder e a resistência de um povo, o qual tem a esfera do sagrado como norteador

---

\* Sheila Conceição Silva Lima é Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com pesquisa financiada pela CAPES. Solange Passy Fonseca é Pós-Graduada em História da África e Diáspora Africana, pelas Faculdades Integradas Simonsen. Emails: Sheila Lima – shistuff2005@yahoo.com.br e Solange Fonseca – passyorama@gmail.com

e organizador da esfera do temporal e resguarda aos reis iniciados a manutenção de suas hierarquias e tradições.

**Palavras-Chave:** Benim. Século XIII. Origem. Poder. Religiosidade.

252 É muito recente o investimento feito em História da África em relação ao mundo ocidental, incluindo o Brasil e mesmo em África. Como afirmara Trevor Hopper,<sup>1</sup> em uma entrevista concedida à editora da Universidade de Cambridge, em 1963, “não existia história da África subsaariana, mas tão somente a história dos europeus no continente, porque o resto tudo era escuridão, e a escuridão não é matéria da história” (SILVA, 1996, p. 229). A dificuldade da comunidade histórica em admitir a utilização dos mitos e crenças como objetos de análise histórica inviabilizava a construção de uma história singular, que valorizasse as experiências africanas na condução de suas identidades, seus espaços e seu tempo. Assim, indicava-se como marco histórico a própria concepção eurocêntrica de mundo e seu entendimento.

No entanto, segundo Alberto da Costa e Silva (SILVA, 1996, p.230) a realidade é que a História da África já vinha sendo escrita há muito tempo, mas não encontrava eco nas necessidades europeias. Alguns autores como Hegel e Basil Davidson já vinham se movimentando no intuito de estudar as temáticas africanas, em especial, as questões de religiosidade e os movimentos sociopolíticos. A fala de Hopper soa como um equívoco, porque em África “não havia faltado nem evolução, nem mudanças sociais, nem invenções e nem movimento”. (SILVA, 1996, p. 230)

Se a bibliografia histórica acerca da África vem sendo construída há muito tempo, a história da África é uma disciplina nova. Nova por dois motivos: primeiro, porque se incorporou ao currículo das universidades; segundo, porque se abriram novos horizontes com audácia, imaginação e persistência desde, principalmente, a marca da Segunda Guerra Mundial.

As contribuições das Ciências Sociais, como a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia Social e a Geografia Humana cooperaram muito para as análises históricas, que ganharam em suas investigações a importância dos sonhos, lendas e mitos de

criação, tradições e análise da arte, como ferramentas fundamentais para se compreender a história africana. Assim, intelectuais como Léopold Sedar Senghor<sup>2</sup> desenvolveram, apaixonadamente, trabalhos em relação às culturas africanas. Nesse caminhar, os próprios intelectuais africanos passaram a produzir, com mais intensidade, uma história crítica de suas identidades e de suas realidades. Dentre eles, podemos citar os estudos acerca de Benim do nigeriano Jacob Egarevba e as pesquisas do doameano Paul Hazoumé sobre Abomé, Kwame Anthony Appiah, o qual escreveu sobre o reino de Gana.<sup>3</sup>

Para se conhecer a história das sociedades tradicionais em África, fez-se necessário usufruir do universo das tradições e mitos que fundam a criação e origem desses povos e comunidades no continente. É importante ressaltar que os relatos aqui utilizados para se compreender as origens dos reinos africanos se revestem da narrativa oficial de quem reconhece seu soberano e sua linhagem dirigente, embora eles já gozem de criticidade advinda das contribuições das novas abordagens históricas e da história local feitas nos últimos decênios.

Assim, os relatos acerca do surgimento do povo, da cidade e do reino se confundem, muitas vezes, com o aparecimento do homem sobre a terra, ou melhor, com os mitos de fundação dessa história. No desfazer do caos, o mundo se organiza e se hierarquiza, o que explica que se narre, em cada cidade-estado, a sua origem de modo a enobrecer e dar grandeza a seus maiores representantes e a seu rei e também de maneira a se contar como nasceram outros reinos, com enredos menores, negando-lhes títulos e fadando-os à dependência. (SILVA, 2006, p. 691)

Nesse contexto, na face oeste do delta do rio Níger, encontra-se a cidade de Benim, ocupada pelas comunidades iorubas, especialmente pelos povos edo. Essa cidade se comunicava ao norte com as rudes colinas onde habitavam os *igalas* e os *igbirras*; ao sul se limitava com as florestas dos *ijós* e *itsequiris*; a leste pelo país *ibo* e a oeste com as terras *iorubanas*. (MAESTRI, 1988, p. 55)

Concebida, segundo Alberto da Costa e Silva, como uma cidade-reino, composta de um grupo vilarejos sem capital urbana ou governo centralizado, logo no início de sua formação, o “reino

de Benim contava com uma pequena população e um domínio parcial do território. (SILVA, 2006, p. 559)

Suas origens remontam ao fim do século XII, repousando no poder das linhagens, nos grupos familiares, que tinham no chefe apenas um símbolo de unidade do grupo. O *ovie* ou *ogie*, o chefe, com o adensamento populacional e as novas conotações do poder, deixou de ter importância dentro das linhagens, sendo que a abundância das terras passou a ser a nova consolidação de poder na região.

O reino de Benin consolida-se como uma região de limites bem definidos no século XIII, momento em que as pequenas aldeias da região foram se fundindo, apesar de se manter a estrutura política e identitária de cada nicho. Como forma de defesa e de demarcação de limites, as aldeias entrelaçavam-se em muros de terra socada, como se fossem colmeias. Ao longo do processo de unificação, as aldeias foram envolvidas por duas muralhas, que garantiam a segurança e davam maior visibilidade do status de uma cidade organizada. Trata-se, segundo registros históricos, da mais antiga configuração de cidade organizada, datando do século XIV. (SILVA, 2006, p. 559-560)

A fusão dos territórios, acarretada por alianças ou disputas, transforma os aldeamentos contíguos em viletas, a junção destas em cidades e o conjunto destas últimas em reino. Essa hierarquização dentro das colmeias, com a centralidade do poder do chefe, ampliou a competição entre os vários microreinos, cada um procurando dominar militarmente os demais e obter escravos para aumentar os segmentos populacional e militar. Dentro da lógica da busca da centralidade, também encontram-se os *yas* – complexos de divisórias de terra – que são chave de compreensão para o entendimento das origens de Benim. As escavações arqueológicas comprovam a existência desses complexos, o que permitiu afirmar-se que, já no século XIII, Benim gozava de um estruturado panteão religioso que permitia uma maior coesão da sociedade. (SILVA, 2006, p. 560)

Assim, a tradição vem corroborar o entendimento das origens de Benim. O *ogiso* – o rei do céu – é um importante personagem na constituição do reinado divinizado em Benim. Os *ogiso*,

segundo a tradição, foram em número de 31, começando por Igo-do. Supõe-se que seu filho Ere tenha criado as insígnias reais como a espada cerimonial, o tamborete, o leque redondo de couro, os colares e tornozeleiras de contas e uma coroa simples. É ainda provável que, nesse período, tenha se estimulado os carpinteiros e os escultores de marfim e madeira a fabricar máscaras para os santuários dos ancestrais. Essa fase, que ainda incluiria mulheres como parte integrante da vida do reino, termina com Ouodo rei do céu, que governa de modo ignóbil, violando a tradição ao ordenar a morte de uma mulher grávida e profanar os cultos.

Seguiu-se a esse período uma fase anárquica, em que a tradição de fazer alguém rei dentro de um clã se perdeu, o que convulsionou a sociedade, levando, em especial a elite, a procurar um clã estrangeiro, um rei forte o suficiente para impor e assegurar a paz em Benim. Tornou-se, então, uma tradição frequente da elite política e territorial do reino de Benin recorrer a um rei estrangeiro, como foi o caso de Odudua, grande líder de Ilê Ifé, região submetida por ele a uma monarquia divina. .

A elite, ao pedir ao *ogiso* de Ilê Ifê, um herdeiro para seu reino, recebeu como resposta uma tarefa que revelaria a Odudua se os beninenses eram capazes de cuidar de seu filho com dignidade e carinho. O rei enviou-lhes sete piolhos, dos quais deveriam cuidar durante três anos e, após isso, devolvê-los a Ifé.

Ao cumprirem tal tarefa ordenada por Odudua, os beninenses alcançam o direito de obterem um favor especial do grande líder: o envio de um filho para governar Benim. No entanto, esse desejo só se realiza quando seu filho e sucessor, o oni Obalufon, resolve enviar seu irmão Oranyan à terra distante dos edo.

O caçula deste grande clã real, não se sabe ao certo se era filho ou neto de Odudua, foi incumbido de ir a Benim consolidar, sob seu nome, todo o reino em desarmonia. Oranyan se encaminhou para seu destino, sempre guiado pela religiosidade, personificado na figura de *Ogijefa*, um médico-feiticeiro, e acompanhado de toda uma “corte”. Estabeleceu-se fora da cidade, em Usama, onde se casou com Erinuide, uma filha de um chefe local. Oranyan

governou a sociedade beniense com a introdução de novas técnicas militares, o uso do cavalo e a simbologia de uma monarquia divinizada, instituindo o *aidê* – a coroa de contas e franjas que encobriam o rosto. Mas, desgostoso pela falta de unidade e coesão em seu governo, renunciou a coroa em favor de seu filho Eweka. Este ficou sob as responsabilidades de seu “sacerdote”, *Ogiefa*. Para Oranyan, somente um iniciado nos mistérios de Benim poderia restaurar a ordem e estabelecer a união dos diversos clãs.

Procurando interpretar tal relato da tradição oral, é possível compreender que as sociedades camponesas que ainda habitavam as aldeias em forma de colmeias foram assoladas por invasões estrangeiras no período em que se encontravam num ostracismo ou num vazio de poder em Benim, pois as famílias e suas representatividades políticas não conseguiam se entender. É possível que, numa região em disputa, sem um controle central, houvesse a tentativa de incorporação da área por outros reinos organizados, em especial pela localização espacial de Benim, no delta do rio Níger, e por sua produção comercial e artística.

Segundo Alberto da Costa e Silva, era comum às dinastias africanas a convocação de príncipes estrangeiros para apaziguar as disputas entre as dinastias locais. O cavalo, porém, fora incorporado como animal ritualístico da corte dos obás – reis – como sinal de prestígio. Simbolicamente visto como forma de distinção e status para a corte dos grandes senhores, seu uso na vida diária, como animal de tração ou de transporte, não foi efetivado. (SILVA, 2006, p. 562)

O relato da tradição abre para a discussão acerca do poder na cidade-estado: os obás representavam o poder estrangeiro, com sua concepção de divindade, mas longe dos mistérios e realidades edo. Assim era Oranyan: filho de Odudua, irmão de Owo, Oió e Queto, mas não era um edo. Já Eweka era filho da terra e vivera sob seus preceitos e tradições, mistérios e realidades, apesar de receber ensinamentos de *Ogiefa*. Essa constatação remete à estrutura de Ilê Ifé, que se perpetuou em Benim, contudo, com especificidades locais. As estruturas iorubas grassavam entre os edo, mas a identidade beninense se manteve.

Na aldeia agrícola, essa identidade alcançava visibilidade. Sua população masculina era dividida em três faixas: os *irogae* – os jovens – os *iguele* – os adultos – e os *edion* – os idosos . Estes eram a memória documental das leis e tradições e honra do vilarejo. Eram eles que uniam o presente e o passado ao eterno, ao culto dos ancestrais. Ao reunirem-se sob a presidência do ancião mais antigo, dirigiam os negócios da comunidade e julgavam as disputas nela surgidas. Eles tinham o poder de transformar os costumes, mas somente sob fortes modificações sociais e culturais. (SILVA, 2006, p. 563)

Uma das tarefas do *odionuere*, o líder do conselho dos anciãos nas aldeias do Benim, era orientar a hierarquização das tarefas dos grupos que compunham as aldeias. Aos *iguele*, cabia o porte de armas e execução de trabalhos coletivos de responsabilidade. Os trabalhos mais simples eram destinados aos *irogae*, que eram responsáveis por transportar os tributos do obá.

O príncipe, o *onogie* – irmão mais jovem de um obá, ou mesmo seu favorito, o que remontava à tradição edo, antes da chegada de Oranyan, diluiu-se em prestígio com as modificações trazidas por Oranyan, já que o *onogie* gozava de grande influência na estrutura social da cidade-estado.

Para adequar os costumes tradicionais dos benins e de seus chefes imediatos, chamados de *uzamas* ou *ozamas*, ao poder monárquico divinizado, trazido pelos *iorubas*, instituídos pelo *oba*, a tradição oral, que permanece até hoje, relata ter havido uma luta entre os chefes locais e o *oba*, tendo este último vencido a batalha. O desejo de tutelar o rei, mantendo-o sobre o domínio temporal dos edo, acaba escapando ao controle das elites, ratificando o caráter de soberania de poderes sobrenaturais em Benim. Essa simbologia passa a representar o processo de constituição de um poder único, sendo este ligado ao *obá*, e não mais às linhagens locais, das quais, até então, descendia o poder do reino.

É claro que esse processo não foi uniforme e imediato. Ele perdurou por longo tempo. Ainda no governo de Eweka e seus descendentes diretos, os *uzamas* gozavam de muito poder e dominavam as grandes aldeias. Eles eram responsáveis pela coroação dos *obás* e compunham sua corte. Quando a terceira geração de

Oranyan toma posse de Benim, Euedo, que sucedeu seu pai Erimiem, vê nesta co-participação dos *uzamas* no poder uma inconveniência, até porque sua monarquia era divinizada e não se compartilhava o poder com um rei divino. Ao ser coroado, na segunda metade do século XIII, ele saiu de Usama, com a intenção de chegar à cidade dos *ogiso*.

Seu guardião, Ogiamuem, que tinha o nome do antepassado que foi buscar apoio em Odudua para destituir a anarquia na região do Níger, rejeita a entrada do novo *obá* em seu território. Foram necessárias, segundo o historiador do Benim, Jacob Egarevba (1969, p. 17-41), duas derrotas para as forças do *obá*, para que compreendesse que o reino estava se unificando e o poder dos grandes líderes locais estava se submetendo a uma força mais centralizada. O *obá* se estabeleceu no campo-santo dos *ogiso*, onde fica o palácio até hoje. Assumiu o controle do culto dos antigos reis, criando um laço de respeito e devoção da sociedade pelo rei e fez de seu Ogiefá o responsável pela administração dos mistérios do sobrenatural e do culto dos ancestrais. Euedo unificou Benim recebendo não só a coroa de Oranyan como o tamborete dos *ogiso* – a herança dos edo, unificando a tradição de Benim. (SILVA, 2006, p. 566)

Com a unificação, estabelece-se uma nova formação social em Benim. O *obá* isola-se dos *uzamas*, forma uma nova corte em seu novo palácio. Proíbe os *uzamas* de se sentarem a sua presença, rebaixando-os diante de sua autoridade e impedindo que eles obtenham títulos e usem insígnias de distinção e status que os liguem aos poderes transcendentais, que agora pertenciam somente aos reis – as espadas sagradas. Assim, procurou-se impor uma única forma de poder central – a do *obá*. (EGAREVBA, 1969, p. 11)

Como já foi ressaltado anteriormente, a centralização do *obá* não terminou com o prestígio dos *uzamas*. Fora das muralhas da cidade, em suas aldeias de origem, gozavam eles de reconhecimento e obediência, governando como senhores, sendo-lhes apenas impedido o direito de fazer a justiça, que era atributo do rei. Eles e seus comandados diretos não se configuravam propriedades do *obá*, como era o caso dos homens que serviam o rei em seu palácio e nas terras do reino.



Essa nova nobreza dividia-se em três categorias: os *Iuebo*, camareiros encarregados das vestimentas, indumentárias e acessórios do *oba* e, posteriormente, também responsáveis pelas finanças e o comércio do reino; os *Iueguae*, os criados domésticos do rei e os *Ibiue*, os que se ocupavam do harém e da prole do soberano. Havia uma rígida hierarquia de funções e repartição espacial no palácio.(SIVA, 2006, p. 566)

Euedo amplia militarmente o reino que, nos fins do século XIII, modifica o nome do reino para Ubini (EGAREVBA, 1969, p. 17–41). No governo de seu sucessor, Oguola, estabeleceu-se a escola de escultura em metal de Benim, solicitada ao *oni* de Ifé, que lhe enviou Iguega, um mestre escultor que, segundo Alberto da Costa e Silva, pode ter tomado esse nome em Benim, pois não é um nome iorubano. Além de fundar a escola de escultura, também era intenção do novo *obá* controlar a cidade de Udo, a oeste de Benim.(SILVA, 2006, p. 569), como confirma o trecho que segue:

O palácio do *obá* visibilizava seu poder e não tinha fim. Aí viviam nobres com suas famílias, agregados, servidores e escravos. Colunas, nas galerias e varandas da mansão real, eram cobertas por bronze esculpido. Cenas de batalha e caça decoravam a bela residência. Um fosso largo e profundo defendia os bairros, cujas casas de barro erguiam-se alinhadas. Não eram casas simples, mas construídas umas ao lado das outras, ao longo das ruas em boa ordem, adornadas com cerâmica e escadarias e cobertas com folhas de palmeira e bananeira. São muito espaçosas, especialmente as das pessoas distintas. Possuem muitas habitações de paredes feitas com argila vermelha que, uma vez lavadas e esfregadas, ficam lisas e brilhantes como espelhos. Os tetos também são feitos com a mesma terra. (PRIORE & VENÂNCIO, 2004, p. 116)

Em relação às atividades econômicas, Benim tinha nas atividades mercantis importante suporte econômico, vide que sua agricultura, em áreas de floresta, era pobre. A estrutura mercantil

garantiu rápido crescimento, em poder e riqueza, da cidade e das áreas rurais que a ela se subordinavam. Os edo cultivavam, em especial, o inhame, base da alimentação, como também a pimenta de rabo, o melão, a cola, o dendê, os feijões e o algodão. Criavam cabras, carneiros e galináceos.

A cidade ficava num entrecruzamento das caravanas de mercadores. Transitavam por ela os mercadores de peixe seco e de sal - vindos da costa - tecidos, contas e cobres. Benim passou a controlar esse comércio e, aos poucos, tornou-se a atividade principal de sua gente. As transações com o estrangeiro eram realizadas através do monopólio do *obá*. O reino comprava e vendia produtos de outrem e sua expansão militar seguia para as rotas de comércio, no intuito de conquistá-las, como também no intuito de dominar outros empórios, como Aboh e Onitsha, na Ibolândia; Eko, no Iorubo; os portos fluviais dos igalas e os embarcadouros dos ijós, dominando o comércio do sal e do peixe salgado. Para facilitar a circulação de mercadorias e pessoas, foi criada a moeda.

A maior consequência, para Alberto da Costa e Silva, do predomínio comercial como atividade econômica foi o reforço do estado centralizado nas mãos de um *obá* que se fazia divino e do qual todos os benins se tornavam escravos. O *oba* possuía a todos, com exceção dos *uzamas* e seus subordinados. (SILVA, 2006, p. 571)

O processo de escravidão era um dos pilares de fortificação do equilíbrio econômico e político do reino. A necessidade de dominar o território em África sempre foi um processo muito complicado devido à dispersão humana pelo vasto continente. Nesse sentido, a experiência da compulsoriedade se fazia necessária nos reinos, e em Benim não seria diferente. As razões variavam para que homens, mulheres e crianças fossem escravizados. A prática dos cultos sagrados, por exemplo, levava a uma vida de servidão fora de seu grupo. A mera expulsão de um indivíduo de sua comunidade significava sua transformação em estrangeiro, ainda que permanecesse no mesmo território tribal. (REIS, 1987, p. 5)

Os escravos podiam ser “produzidos” dentro ou fora do grupo de origem. Outra forma de Benim obter seus escravos era através de ataques a vilas e raptos individuais – práticas que só se desenvolveram completamente quando se passou a utilizar em larga escala o escravo. O controle sobre as pessoas em África, em especial em Benim, era muito necessário à condução de qualquer sociedade. Assim, João José Reis analisa que a abundância de terras gera a tendência a se pautar a mão-de-obra em trabalhos forçados, assim legitimando o cativo no processo de crescimento dos reinos africanos. O autor ressalta também que o controle de pessoas diz respeito mais ainda ao prestígio social e ao poder político que um *obá* poderia alcançar. (REIS, 1987, p. 8)

Nesse caso, é conveniente ao *oba* de Benim manter, cada vez mais, um grupo de escravos sobre seu domínio, pois aumentava seu poder e obediência em todo o reino, diminuindo as chances dos *uzamas* arregimentar gente para destituí-lo do poder. Configura-se uma das faces da manutenção e da perpetuação da escravidão, não apenas como uma forma de expropriação/apropriação do trabalho, mas como um mecanismo de reprodução demográfica para o indivíduo ou grupo escravista, pois era importante aumentar o número de membros da linhagem através da aquisição externa e reprodução interna de escravos. Estes serviam como uma medida de status e de poder político, bem como mercadoria que podia ser eventualmente trocada por outra. Mulheres e crianças eram preferidas em razão da lógica da reprodução e da fácil assimilação às estruturas de parentesco. Por serem mais valiosas, elas eram preferidas por razões estritamente econômicas. Em geral, nas sociedades de linhagem, o fundamental não é o controle dos meios de produção de bens, mas dos meios de reprodução de pessoas. (REIS, 1987, p. 10)

Contudo, foi a religiosidade que funcionou como um cimento social que unificou os edo e, posteriormente, os estrangeiros em sua terra. Dotou os *ogiso* de poder e de riqueza, como também solidificou o poder temporal e religioso dos *obás* sobre a sociedade beninense.

O poder da religiosidade também reafirma o grupo sacerdotal, formando um grupo especializado e de grande prestígio. Os

estudiosos europeus consideram muito difícil reconstituir as ideias e práticas religiosas, pois essas eram constantemente renovadas, renomeadas e, infelizmente, os africanos que prestavam o culto animista não possuíam escrituras que emoldurassem qualquer tradição para o futuro. Suas tradições eram apenas orais e julgavam a religião como uma vivência diária, sobretudo quando se tratava de aliviar sofrimentos e de assegurar paz, prosperidade e fecundidade. Dessa forma, havia um “pragmatismo” religioso que resultava em práticas e saberes religiosos muito diversos que aceitavam bem novidades se estas fossem válidas. É o que percebemos com a chegada dos *ioruba* à região de Benim e com a incorporação do *Ogiefa*, ao universo dos *ogiso*. A religiosidade era o aspecto mais plural da cultura (PRIORE & VENÂNCIO, 2004, p. 24).

A religiosidade em Benim está alicerçada em numerosos cultos, em lugares sagrados onde altares e sacerdotes se dedicam ao culto de uma determinada entidade, um *vodun*, ancestral deificado, associado às forças ou presenças naturais: água, tempestades, rios etc. Um membro dirigente de um culto tem sua atividade determinada por uma série de fatores, tais como pertencer à família de um sacerdote, envolver-se diretamente com as cerimônias ou outros. Tais indivíduos gozam de alta estima e reputação por resolver problemas do espírito e do corpo (PRIORE & VENÂNCIO, 2004, p. 126).

O domínio dos cultos pelos ancestrais e pelo *vodun* determinado garantia ao sacerdote importante participação na condução das comunidades às quais prestava seus préstimos. Assim, esse grupo distinto recebia tratamento diferenciado e prestígio do *obá*, pois ele mesmo delegava poder ao sacerdote principal do reino. Dessa forma, a religião, como manifestação da vida cotidiana e da expressão do mundo sobrenatural no mundo mortal, experimentava características de fio condutor da sociedade, nesse caso, do reino, solidificando o apoio ao *obá*, a seus ministros diretos e, em especial, ao controle do reino e das pessoas que dele faziam parte, o que garantia e perpetuava o poder dos reis nestas áreas, para além das conquistas militares e alianças entre as famílias.

É esta essência que se foi resgatar para a compreensão da importância dessa religiosidade como aquilo que unificava o reino sob o poder de um *obá* que necessitava não só da coroa de Oranyan, o poder temporal, arregimentado no exterior, mas do tamborete do *ogisó*, o poder espiritual, para ser entendido como o guardião do povo beninense e responsável pelas tradições que caracterizavam de modo especial cada um dos dois elementos que compunham essa tradição.

Nesse sentido, propomos que a religião, o verdadeiro poder em Benin, é o melhor caminho para se compreender a análise das lendas da criação do mundo que organizam a sociedade no reino de Euedo.

Antigamente, os orixás eram homens. Homens que se tornaram voduns por causa de seus poderes. Homens que se tornaram voduns por causa de sua sabedoria. Eles eram respeitados por causa da sua força. Eles eram venerados por causa de suas virtudes. Nós adoramos sua memória e os altos feitos que realizaram. Foi assim que estes homens se tornaram voduns. Os homens eram números sobre a terra. Antigamente, como hoje, muitos deles não eram valentes nem sábios. A memória destes não perpetuou. Eles foram completamente esquecidos. Não se tornaram voduns. Em cada vila um culto se estabeleceu sobre a lembrança de um ancestral de prestígio e lendas foram transmitidas de geração em geração para render-lhes homenagem. (VERGER, 2000, p 35.)

A condição dos voduns, como homens que, com sua coragem, sua força, sua capacidade e criatividade, conseguiram separar os incapazes e os insignificantes de representação, proporcionou aos grandes ancestrais serem lembrados e edificados como divindades, gerando linhagens temporais e espirituais de simbolgia e poder diante de um todo social mais uniforme e amorfo. As linhagens régias perpetuavam-se através da memória de seus antepassados que justificavam e garantiam poder e força aos

descendentes, desde que iniciados em suas tradições para gozarem da magnificência da herança divina.

Compreende-se, assim, que essas interações inscreviam-se no campo do sagrado, de modo que, em África, existe uma linha muito tênue que dificulta a separação do lugar do político da função ritual e religiosa. A ausência de fronteiras entre os dois campos permitia frequentes “incursões da esfera do mágico-religioso na do político”. Dessa forma, vale ressaltar que estas investidas do sagrado, face à sua hegemonia, terminavam por reger o poder e não este último, o primeiro. “Se os chefes governam seus súditos, o poder governa seus depositários, porque encontra sua origem no sagrado” (WALDMAN, 2000, p. 235). O relato abaixo nos permite observar as interferências do mundo sobrenatural na esfera profana do mundo sociopolítico.

Conta-se que *Legbá* é o mais sutil e o mais astuto dos voduns. Ele pode ser bondoso, mas pode ser muito malvado se esquecerem de homenageá-lo. Pode ser o mais benevolente dos voduns se é tratado com consideração e generosidade. Conta-se que Gu era o mais velho e o mais combativo dos filhos de Odudua, o conquistador e rei de Ifé. Ele era guerreiro sanguinário e temível, valente, músculos de aço, lutava sem cessar e trazia rico espólio de suas expedições além de numerosos escravos. Homem galante teve o filho Ágüe com Oyá, teve depois três outras mulheres, que depois se tornaram mulheres de Sango, eram elas Oyá, Aziri e Obá. Conta-se que Olofin era um rei da terra de Ifé. Cada ano na colheita Olofin comemorava em seu reino, a festa do inhame, que só podia ser comido depois da festa. As pessoas reunidas comiam inhame pilado com vinho de palma. Um estranho pássaro passou sobre o teto de seu palácio e para matá-lo vieram os caçadores mais hábeis do reino e não conseguindo, foram presos. O caçador de uma flecha atingiu o peito do pássaro, depois de um encanto pronunciado por sua mãe Oxotokanxoxô, o caçador de uma flecha só, que matou o pássaro, o rei lhe prometeu, se ele conseguisse dividir toda sua fortuna com ele, toda sua riqueza foi dividida com o caçador que foi chamado a partir de então

de Oxowusi (*Agüè*) e todos os outros caçadores que não conseguiram matar o pássaro foram soltos.

Conta-se que Agüé recebeu de Mawu o segredo das folhas, sabendo que elas trazem a calma ou o vigor, a sorte a glória, as honras ou ainda a miséria, as doenças e os acidentes, mas trazem também a cura. Sango queria a propriedade das folhas e pediu a Oyá, sua esposa que soprou seus ventos para derrubar a cabaça com os segredos, pendurada em um galho de Iroko. A cabaça caiu e todas as folhas voaram cada vodun pegou sua folha, mas só Agüé permaneceu senhor dos segredos e das virtudes e das palavras que devem ser pronunciadas em suas ações. E assim, Agüé continua reinando sobre as plantas como senhor absoluto. (VERGER, 2000, p. 119-151 e 437 e 481-493.)

A importância do domínio da natureza e do cultivo do inhame, base da alimentação desses povos abaixo das franjas do Saara, resplandece na esfera do sagrado, que é ordenadora da sociedade e protetora de seu desenvolvimento. Para o progresso do lugar e de suas atividades econômicas, o controle das divindades fazia-se extremamente necessário, como o relato abaixo ressalta:

Conta-se que quando *Gu* fez a guerra trouxe sete mulheres e amou apenas uma secretamente enfurecendo seu pai *Odudua* por ter escondido a mais bela das sete. *Gu* se assustou com a cólera de seu pai e entregou sua bela mulher a *Odudua*, com a morte na alma. *Lakangê* teve um filho metade preto à direita como a pele de *Gu* e metade branco à esquerda como a pele de *Odudua*. Esta criança recebeu o nome de *Oraniam*, que se tornou um guerreiro famoso. Ele foi o fundador do reino de Benin e o pai de *Sango*.

Conta-se que *Sango* era filho de *Oraniam* que durante sua infância, em Tapa, *Sango* só pensava em encrenca, adorava dar ordens e não tolerava reclamações, Ele só gostava de brincar de guerra. Sango tinha um Oxé – machado de duas lâminas, tinha um saco de couro que levava no ombro esquerdo. O primeiro lugar que Xangô visitou foi Kossô, onde todos o temiam e não o queriam lá, mas Xangô os

ameaçou com seu Oxé e sua respiração virou fogo. Todos de Kossô veio pedir-lhe clemência, gritando:  
Kabiyesi *Sango*, Kawo Kabiyesi *Sango* Oba Kossó!  
“Vamos todos ver e saudar *Sango*, Rei de kossô!” (VERGER, 2000, p. 151-163 e 307-336)

Toda a estrutura política e social de Benim passa pela hierarquia religiosa, ou seja, no curso do tempo o chefe se tornou hereditário pertencendo assim a uma estirpe de chefes sucessores a Oranyan.

O primeiro *obá* que assume o reino de Benim foi legitimado em Ifé, mas seu comando continuava nas mãos dos antigos regimes dos chefes *uzamas* que controlavam cada passo dos *obás*, daí o início de um processo de conflitos e acomodações, tentando assim inibir as tradições orais, pois lhes interessavam as competições armadas para a imposição de um único rei das várias colmeias. Euedo, descendente de Oranyan, instalou-se onde viveram os *ogiso* sem nada informar aos *uzamas*, sendo recebido por opção de *ogiamuen*, que controlava o cemitério dos *ogiso*, considerado campo santo pela tradição dos ancestrais. O *obá* assumiu o culto dos antigos reis, em que o *Ogiefa* tornou-se sacerdote dos deuses e, segundo suas lendas, cada qual reinava em um determinado local da natureza. O *Ogiefa* era o responsável por auxiliar o *obá* em suas decisões e pela influência que a família real de Benim, vista como poderosa por sua magia, tinha sobre outros povos, que a seguia em sua forma de instituição política. A religião foi resistindo historicamente ao tempo, através de seus deuses, hierarquias e tradições orais. Estabelece-se, assim, na altura do fim do século XIII, a organização do reino de Benim, de acordo com as tradições cultuárias do lugar.

Com base nestes apontamentos, resgatados da narrativa tradicional de Benim, é possível subscrever que o Estado na África Negra possuía traços marcadamente diferenciados das formações estatais que surgiram no Ocidente e em outros padrões civilizatórios. A composição de um reino africano, como o de Benim, está diretamente ligada a uma lógica segmentária ou compartimentada pela qual a tecitura territorial é referendada



por cada um dos territórios étnicos ou clânicos, jamais se desvinculando de um regramento ou de uma coordenação por poderosas forças vitais (WALDMAN, 2000, p. 236).

Deste modo, o ator social de maior proeminência é o soberano. Sua figura ganha relevo por sua mobilidade em meio às geografias particulares que compõem o reino, fonte de perpetuação de poder e do arranjo espacial. Os deslocamentos feitos pelos reis, migrando de uma célula espacial para outra, eram condição essencial para a aglutinação de forças vitais, capturadas de cada território visitado. Verdadeiramente, este percurso constituía uma “iniciação itinerante”, na qual o poder do rei era legitimado ou se renovavam os laços das “partes”, com o “todo”. Em suas andanças, os reis assimilavam códigos, normas e prescrições que asseguravam a reciprocidade dos laços entre o “poder central” e as “províncias”. Nestes trajetos, o aspecto da apropriação simbólica do espaço se evidencia na figura do rei: “ao longo de seu itinerário iniciático, o rei assimila o espaço e a história, e literalmente os incorpora” (BALANDIER, 1988, p. 98).

A disposição de Oranyan em percorrer os espaços de Benim e referendá-lo como seu espaço de intervenção o levou a abdicar de sua coroa de *obá* estrangeiro em favor de seu filho o qual, desde cedo, foi iniciado na consolidação do espaço transcendente do Benim. Assim, como conhecedor da história e da composição social do reino, poderia seu descendente unir as partes num só todo, reconhecido e venerado pelo conjunto social, como verdadeiro símbolo régio. Em sua posição régia, tal homem simbolicamente tinha dois corpos, distintos, mas fundidos em um só. Esse Leviatã é que maracava a diferença dele em relação aos demais homens da sociedade.

Se ao rei, de um lado, estavam impostos tais “deslocamentos simbólicos”, de outro, tal obrigatoriedade ressaltava a excepcionalidade do soberano frente aos demais homens. Sumamente, o rei era o único elemento que poderia incorporar os grandes fluídos cósmicos, critério para sua legitimação – ou não – enquanto supremo mandatário. O rei, envolto por poderosas forças vitais, estava no cerne de uma lógica pela qual seu corpo,

o corpo do país, do mundo e do seu povo, não seria mais que um (BALANDIER, 1988, p. 45-46)

Por sinal, o soberano é o forjador e o guardião de uma unidade e de uma coesão ameaçadas constantemente por focas centrípetas, que podem levá-las à desagregação. Como é característico desses reinos, a formação da política tradicional é baseada em arranjos espaciais, em que repousa um poder de matiz segmentário. Por isso, é sempre temida uma fragmentação ou alianças ocorridas com segmentos externos, como acontece no caso de Benim, entre os *uzamas* e *Odudua*, rei de Ifé. Por isso mesmo, cabia ao dignatário real cercar-se, em sua capital, de representantes das províncias encarregados de aconselhá-lo e de assisti-lo. Procurava-se reforçar, deste modo, uma rede de alianças cuja fragilidade decorria do caráter instável da centralização do poder, dependente quase exclusivamente do prestígio que o soberano conseguia amearhar. Tal prestígio foi buscado por Euedo, quando consolidou o reino, apropriando-se das insígnias reais e do poder da religiosidade dos *ogiso*, para se apossar de sua cidade sagrada.

Assim sendo, o rei amparado pelas representações transcendentais que o hierarquizam num “Centro do Universo”, numa função sacralizada, usava de suas prerrogativas sagradas para conseguir a unidade através de sua autoridade, mas buscando uma sintonia com as “partes”, e não em contestação a elas. Segundo Maurício Waldman, a garantia da unidade era obtida pelo consentimento e pela reciprocidade, por intermédios dos pactos territoriais em que a capacidade do soberano harmonizava-se com as forças vitais notabilizadas em contextos locais que determinavam ou não a continuidade de seu exercício da realeza. (WALDMAN, 2000, p. 238)

Em nome dessa unidade, Oranyan, príncipe de Ifé, delegou à sua descendência, nascida das entranhas de Benim, a manutenção do reino e de sua prosperidade.

Pode-se concluir que as origens do reino de Benim foram estruturadas pelo poder religioso e temporal, em que o rei exercia papel fundamental na condução dos cultos e da sociedade, que o reconhecia não só como um *ogiso*, o rei espiritual, herdeiro de

toda a tradição vodun, mas também como guardião e protetor de todos os benins. Desta forma, o passado não é um instante “morto”, mas um elemento “vivo”, que atua junto às práticas do presente, por sua vez incorporando o futuro à sua rotina. Essa continuidade de um passado mítico vincula-se a práticas sociais rotinizadas, autenticadas por um cotidiano regido pela tradição. Assim, graças ao passado, existiam as linhagens e se prognosticava a proteção para as gerações seguintes, ligando o homem do presente aos antepassados mais remotos, gerando poder e resistência àquele que conduzisse o reino sob a força das palavras e da tradição (WALDMAN, 2000, p. 241).

### **The languages of the tradition in the Benim: power and religion**

**Abstract:** This article concerns the origins of Benim, traditional kingdom of Africa, lived by the people Edo, in the west of Niger, which takes as a principal characteristic the appropriation of the religiosity and of his mythology, of his traditional religion, which substantiated the construction and the social and political development of the kingdom was located. The kingdom of Benim is tied the Ifé by his founding and legendary Oranyan, son of Oduduwa who futuramente would be the king of Oyó. The tradition talks also about a first dynasty where twelve kings were sovereign in the century XII. In the First half of the century XIII it is Eweka what there sets up the electoral college of seven members and Ewedo his successor, who consolidates the kingdom of Benim through the inheritance of the crown of Oranyan, in other words, of the dynasty of the foreign kings, as guarantees the footstool of the ogiso, which was symbolizing all the authority entrusted to a guardian of the ancestralidade and of the traditional worships that were giving sustentabilidade, to a real dignatário, in the driving of the power. This power of a segmental shade woven and sewed by the religiosity. The constitution of this imaginary space, it guarantees the perpetuation of the past, in the conceptions of the present and they inaugurate the future, establishing the power and the resistance of a people, having the sphere of the consecrated one like norteador and organizer of the sphere of the storm, protecting to the begun kings, the maintenance of his hierarchies and traditions.

**Keywords:** Benim. Century XIII. Origin. Power. Religion.

## Notas

<sup>1</sup>Trevor Hopper foi importante historiador inglês da segunda metade do século XX. Influenciado pelos marcos teóricos da primeira metade do século, especialmente acerca da inferioridade de civilizações, o professor de Oxford, numa entrevista em 1963, apontou a falta de fontes e vestígios de escrita para a história africana, traçando um marco histórico em que se pautava pela Escrita e pelo etnocentrismo europeu de se colocar como uma civilização superior à dos africanos, dos asiáticos e dos americanos, por sua cultura letrada e ocidental, demonstrando indiferença aos mitos e crenças, à cosmovisão da diferença num mundo organizado para a academia científica.

<sup>2</sup>Léopold Sédar Senghor foi um político e escritor senegalês. No processo de colonização que sofria o Senegal, foi estudar em Paris, em 1928, onde entrou para a Sorbonne, lá permanecendo entre 1935 e 1939, tornando-se o primeiro africano a completar uma licenciatura nesta universidade parisiense. Como escritor, desenvolveu a *Négritude* (movimento literário que exaltava a identidade negra, lamentando o impacto negativo que a cultura europeia teve junto às tradições africanas). Nas suas obras, as mais engrandecidas são *Chants d'ombre*(1945), *Hosties noires* (1948), *Ethiopiennes* (1956), *Nocturnes* (1961) e *Elegies majeures* (1979). Quando o Senegal foi proclamado independente, em 1960, Senghor foi eleito por unanimidade como presidente da nova República, vindo a desempenhar o cargo até final de 1980.

<sup>3</sup> Importantes intelectuais vêm desenvolvendo, após a descolonização, importantes estudos acerca da História da África, os quais colaboram com o desvelar do Continente para o mundo ocidental, revelando suas próprias identidades, experiências e realidades. Podemos citar como importante colaboração alguns trabalhos.: . Jacob Egarevba. *A Short History of Benim*. 3ª ed. Ibadan: Ibadan University Press, 1969; Kwame Anthony Appiah. *A Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997; Paul Hazoumé. *Le Pacte de Sang au Dahomey*. Paris: Institut d' Ethnologie, 1937, entre outros.

## Referências Bibliográficas

APPIAH, Kwame Anthony. *A Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BALANDIER, George. *Modernidad y Poder*. Madrid e Barcelona: Jucar Universidad, 1988.

COELHO, Virgílio. Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do Reino de Ndòngò. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n 32, 1997 p. 135-162.

EGAREVBA, Jacob. A short History of Benim. 3ª ed. Ibadan: Ibadan University Press, 1969.

LEITE, Fábio. A Questão da Palavra em sociedades negro-africanas. In: Juana E. Santos (Org.). *Democracia e Diversidade Humana*. Salvador: Secneb, 1992, Texto acessado em [www.casadasafricanas.org.br](http://www.casadasafricanas.org.br), em 2008.

\_\_\_\_\_. Valores Civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: *Introdução aos Estudos à África Contemporânea*. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP, 1984, p. 103-118.

MAESTRI, Mário. História da África Negra Pré-Colonial. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

M'BOKOLO, Elikia. África Negra. *História e Civilizações*. Tomo I. Lisboa: Vulgata, 2003.

OLIVIER, Roland. *A Experiência Africana. Da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais. Uma introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

REIS, João José. Notas sobre a Escravidão na África Pré-Colonial. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, 1987, p. 5-21.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança. A África antes dos Portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

\_\_\_\_\_. A história da África e sua importância para o Brasil. In: *Um Rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 2000.

WALDMAN, Maurício. Africanidade, Espaço e Tradição: a topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala 'griot' sobre Sundjata Keita do Mali. In: *África. Revista do Centro de Estudos Africanos*. São Paulo: Humanitas, 2000, p. 219-268.