



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**SUJEITO-COLETIVO UMA FRONTEIRA PARA
O CAPITALISMO:**

*ENTRELAÇANDO COSMOLOGIA, PERSEGUIÇÃO E
POLÍTICA AGRÁRIA NO BENIM*

ANA CAROLINA DE OLIVEIRA COSTA

**Brasília
2021**

**SUJEITO-COLETIVO UMA FRONTEIRA PARA O
CAPITALISMO:**

*ENTRELAÇANDO COSMOLOGIA, PERSEGUIÇÃO E POLÍTICA
AGRÁRIA NO BENIM*

Ana Carolina de Oliveira Costa

Orientador: José Jorge de Carvalho

Co-orientado: Dodji Amouzouvi

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Brasília

2021

*Eu tentei compreender a costura da vida
Me enrolei, pois a linha era muito comprida, ô*

*E como é que eu vou fazer para desenrolar
Para desenrolar*

*Se na linha do céu sou estrela
Na linha da terra sou rei
Mas nas linha das águas sou triste
Pelo fogo que um dia apaguei*

(Costura da Vida - Sérgio Pererê)

Aos meus Carvãozinhos.

AGRADECIMENTO

Tantas vezes pensei em como escreveria estes agradecimentos, em nomes que não poderia esquecer, em situações que gostaria de lembrar para agradecer. Mas agora me vejo invadida por uma série de lembranças, saudades e tristezas que nem sei por onde começar.

Ir ao Benim estava no meu destino. Sem dúvidas, após meses tentando ir pesquisar na Nigéria, senti-me cansada de empregar tanto esforço, para nada. Então, um dia acordei e disse: se eu tiver que ir ao Benim, vou enviar um único e-mail, caso o professor aceite me receber, desistirei da Nigéria. E assim as coisas aconteceram. Quando me dei conta já estava me preparando para ir ao Benim. Entre caos e desesperos, muitos suportes me foram oferecidos. Chirley Mendes, o que dizer de você? Você tem sido meu suporte, minha amiga, minha irmã. Agradeço aos ancestrais por ter te colocado em minha vida.

Aos momentos de descontração e brincadeiras para aguentar a dureza da vida no doutorado, agradeço aos Potyguara Alencar. Por compartilhar afetos e parcerias, angustias e tristezas, sonhos e desejos, agradeço ao Lucas Coelho, Guilherme Moura e a Rosana Castro. Muito obrigada ao Gabriel de Andrade Antunes e ao Apolo de Carvalho pelas trocas brilhantes, pelas conversas amenas e engajadas.

À Gabin Djimasse, pela paciência, pelo carinho e pelo acolhimento durante toda minha estada em Abomey. Agradeço profundamente à Damien, por todo o seu apoio e ajuda nos momentos em que me senti mais perdida em campo. À Lydie Sagbo e sua família por sua amizade e pela parceria. Agradeço tão docemente a Sophie e Silvy Fassinou, que sempre me apoiaram e estiveram comigo durante minha estada no Benim. Obrigada pelo silêncio, quando as palavras não eram necessárias.

À Ulysse Ahehehinnou e sua família pela acolhida e pela amizade durante todo o tempo em que estive em Cana. Não poderia deixar de agradecer a todos os meus interlocutores por ter me

ensinado a viver, compartilhado comigo suas memórias, seus sonhos e seus conhecimentos. Por ter me ensinado coisas que eu mesma nem podia imaginar sobre mim.

Aos meus colegas de departamento: Tatiane Duarte, Bruner Titonelli, Beatriz Moura, Cíntia Engel, Luisa Molina, Rafael Bastos, Luis Lages, Hanna Mirtes, Martiniano Neto, Janaína Fernandes.

Aos meus colegas da vida Sandra Roussan, Marlicéia Gonzaga. Agradeço à Jacqueline Teixeira e à Aline Souza por todo o apoio, amizade e parceria.

Agradeço tão profundamente à minha avó Joanita, que sempre esteve comigo e por me proteger sempre. E ao Alban Aminou Zossou e sua família por todo o apoio durante minha estada em campo.

Ao meu orientador José Jorge de Carvalho.

Agradeço ao professor Dodji Amouzouvi por ter me aceito em seu grupo de pesquisa *Laboratoire d'Analyse et de Recherche Religions, Espaces et Développement* (LARRED) e pela co-orientação durante o sanduíche. Agradeço também à karenas Ganye, coordenadora do LARRED por sua acolhida durante minha estada no laboratório e aos demais colegas de laboratório pela trocas.

À professora Marie-Nathalie LeBlanc que desde que nos conhecemos tem apostado e confiado em meu trabalho como pesquisadora. Obrigada profundamente.

À Françoise Vergès por ter me instigado a fazer aquilo que eu queria e a buscar novos desafios. Obrigada por ser uma inspiração e por sua aposta em todos os doutorandos do *Ateliers de la Pensée*.

O presente trabalho foi realizado com bolsa de doutorado custeada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), além de bolsa PDSE de doutorado sanduíche e apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Sinto-me triste e impotente por ver o desmonte de ambas as instituições.

Ofereço agradecimentos muito especiais à Rosa Cordeiro, à Caroline Greve e ao Jorge Máximo que sempre me socorreram nos processos burocráticos do departamento. Agradeço também à Branca e

ao Fernando pelo cuidado e simpatia.

Agradeço profundamente aos membros da banca por terem aceitado o convite Antonádia Borges, Hippolyte Brice Sogbossi, Luis Tomás Domingos e Guilherme Moura Fagundes.

RESUMO

O presente estudo toma a noção de sujeito-coletivo como um conceito articulador entre as múltiplas dimensões -sociais, políticas, econômicas e espirituais- que circundaram a implementação da política de desenvolvimento agrário no Benim (1975-1980) durante o regime marxista-leninista. Esta política foi tomada como o motor que impulsionaria a acumulação do capital pelo Estado e o desenvolvimento industrial. Concomitante a este processo, duas leis foram instauradas para dar suporte a esta política - lei antifeudal e antibruxaria - que acabaram por impactar diretamente o ritmo de vida rural. Cujo resultado levou a perseguições políticas; interdições de iniciações ao Vodun e das cerimônias aos Mortos; bem como, uma resistência a manutenção do emprego da mão de obra familiar na agricultura. As análises tecidas ao longo da tese tomam a inseparabilidade entre o mundo-físico-espiritual como pedra angular da argumentação aqui desenvolvida. Cujos valores morais que constituem esta inseparabilidade orientam a compreensão de mundo e de relações sociais entre meus interlocutores. Em função desta inseparabilidade, os laços entre seres humanos e natureza, sobretudo neste caso com à terra, são profundamente emaranhados com os Vodun, com os Mortos e com outras divindades. Assim, os sujeitos buscam constantemente se equilibrarem entre uma lógica utilitarista do uso da terra, imposta pelas relações capitalistas, e um uso que lhes "importava", de base era espiritual. Ou seja, entre uma lógica de uso ilimitado de recursos e uma lógica de uso pautado pelo respeito-medo da Natureza. Embora esta tese trabalhe um período histórico determinado, ela percorre diferentes temporalidades históricas - do presente e do passado - e dimensões espirituais para compor uma visão cosmopolítica que configura uma forma espiritualizada de compreensão das relações políticas, econômicas, sociais de existência dos sujeitos no mundo e da natureza no mundo. Esta forma espiritualizada configura o exercício de uma política do cotidiano.

Palavras-chave: Sujeito-coletivo; Marxismo-leninismo e Capitalismo; Perseguição política, bruxaria et feudalismo; Política agrária; Política do cotidiano.

RÉSUMÉ

Cette thèse déroule la notion de sujet-collective comme un concept articulatoire entre les multiples dimensions - sociales, politiques, économiques et spirituelles - qui entourent l'implémentation de la politique de développement agricole au Bénin (1975-1980) pendant le régime marxiste-léniniste. Cette politique a été prise comme le moteur qui aurait impulsé l'accumulation du capital par l'État et aussi le développement industriel. Simultanément à ce processus, deux lois ont été instaurées pour donner de supports à ce politique mis en cours - loi antiféodal et antisorcellerie -, qui a fini par impacter le rythme de vie rurale. Dont le résultat a culminé en persécutions politiques; interdictions aux initiations aux Vodun et aux cultes aux Morts; aussi que la résistance à la permanence de l'emploi d'une main-d'œuvre familiale à l'agriculture. Les analyses tissées au cours de la thèse considèrent l'inséparabilité entre les mondes physique-spirituelle comme clé de voûte des augmentations ici déployées. Les valeurs morales constitutives de cette inséparabilité guident la compréhension du monde et des relations sociales parmi mes interlocuteurs. En raison de cette inséparabilité, le lien entre l'être humain et la nature, surtout dans ce cas la terre, est profondément emmêlé avec les Vodun, les Morts et d'autres divinités. Ainsi, les sujets cherchent constamment à s'équilibrer entre une logique utilitariste de l'usage de la terre, imposé par les relations capitalistes, et un usage que "leur important", dont la base est spirituelle. Autrement dit, ils s'équilibrent entre une logique d'utilisation illimitée des ressources et une logique de respect-peur de la Nature. Malgré cette thèse travaille avec une période historique déterminée, elle parcourt différentes temporalités historiques - du passé et du présent- et différentes dimensions spirituelles afin de composer une vision cosmopolitique qui donne forme à une façon spiritualisée de compréhension des relations politiques, économique, sociale d'existence des sujets et de la nature dans le monde. Cette forme spiritualisée configure un exercice d'une politique du quotidien.

Mots-clés: Sujet-collective; Marxisme-léninisme et capitalisme; Persécution politique, sorcellerie et féodalisme; Politique agricole; Politique du quotidien.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
<i>Questão</i>	19
<i>Marxismo-leninismo</i>	21
<i>Capitalismo</i>	23
<i>Interlocutores de pesquisa</i>	25
<i>Campo</i>	28
<i>Trabalhando os dados</i>	31
<i>Percurso</i>	34
Parte 1	36
<i>Dos ventos do marxismo à cosmologia fon</i>	36
1. ESTANDO EM CAMPO	37
1.2. Reforma no Governo Revolucionário: primeira fase.....	42
1.3. Reforma no Governo Revolucionário: segunda fase.....	52
1.3.1. <i>Lideranças locais e a organização territorial</i>	57
1.3.2. <i>Implementação da reforma administrativa-territorial</i> ..	63
1.3.3. <i>Abomey e Cana, Zè e Zinvie</i>	68
<i>Província de Zou</i>	68
<i>Cana II</i>	71
<i>Província de Atlantique</i>	74
<i>Ze</i>	77
1.3.4. <i>Urbano e rural</i>	79
<i>Vodun não é assunto de política!</i>	82
2. LUTA CONTRA O FEUDALISMO E CONTRA A BRUXARIA	85
2.1. Os agentes feudais locais e a lei antibruxaria.....	92
<i>Sechegbe!</i>	103
3. A CONCEPÇÃO DE MUNDO	108
3.1. <i>Cosmologia: concepção de mundo</i>	108

3.2. E então surgem os seres humanos.....	114
3.2. Os vivos de hoje são os Mortos de amanhã.....	120
<i>Enterro em Cana.....</i>	<i>123</i>
<i>Enterro em Sédjè.....</i>	<i>125</i>
<i>Enterro em Abomey-Calavi.....</i>	<i>126</i>
3.2.1 <i>Agô.....</i>	<i>130</i>
4.HISTÓRIA: TERRAS, FAMÍLIA E OS ESPÍRITOS	137
4.1. Terra: como produto e como ecossistema físico-espiritual	140
4.2. Remexendo as memórias.....	149
Parte 2	153
<i>Equilibrando-se entre a política e o que importa: Da esperança à</i>	
<i>perseguição</i>	<i>153</i>
5. ESPERANÇA: EQUILIBRANDO-SE NA POLÍTICA	155
5.1. A campanha de produção nacional.....	156
5.2. Breve escopo da Política agrária nacional e internacional	160
<i>Primeira intervenção.....</i>	<i>166</i>
<i>Segunda intervenção.....</i>	<i>169</i>
<i>Terceira intervenção.....</i>	<i>169</i>
5.3. Entre o ideal e o real.....	173
<i>Produção de alimentos.....</i>	<i>175</i>
<i>Beninense é teimoso.....</i>	<i>177</i>
5.3.1. <i>Reflexões sobre os investimentos na agricultura.....</i>	<i>178</i>
5.4. Discurso sobre um Estado “falho”.....	182
6.SUJEITOS-COLETIVOS: FRONTEIRA PARA O CAPITALISMO	187
6.1. Retorno do discurso sobre modernização agrícola.....	194
6.1.1. <i>Capitalismo e marxismo-leninismo beninense.....</i>	<i>197</i>
6.2. Reafirmação dos sujeitos-coletivos em mudança.....	199
6.2.1. <i>Funcionamento do CRL.....</i>	<i>201</i>

6.2.2. Perseguições aos cultos.....	206
6.2.3. Interdições às Iniciações.....	208
6.2.4. Interdições aos agp.....	211
Interdições e as regiões.....	213
6.2.5. Entre mudanças e permanências.....	213
7. DESESPERANÇA: SE EQUILIBRANDO NO QUE IMPORTA	217
7.1. Vocabulário marxista-leninista como esperança.....	224
7.1.1. Mudanças e adaptações.....	229
7.2. A perseguição é política.....	232
7.3. Agentes espirituais.....	239
7.3.2. Agentes espirituais são sujeitos-coletivos.....	244
7.3.3. Bruxaria "utilizando o Vodun".....	246
CRL.....	247
8.VOCABULÁRIO MARXISTA-LENINISTA COMO DESESPERANÇA	250
8.1. Marxismo-leninismo como política do cotidiano.....	255
8.2. Do engajar-se ao implicar-se à indiferença.....	263
8.3. Terra como o que importa.....	269
CONSIDERAÇÕES FINAIS	273
Reino, Marxismo e Democracia.....	276
Marxismo-leninismo: existência do sujeito-coletivo.....	278
Perseguições.....	278
BIBLIOGRAFIA	280
ANEXOS	290
Anexo 1.....	292
Anexo 2.....	302
ANEXO 3.....	307
Anexo 4.....	311

ANEXO 5	320
ANEXO 6	321
ANEXO 7	323

SIGLAS, ACRÔNIMOS E DEFINIÇÕES

AGD- cerimônia aos Mortos.

AKD- Família extensa comporta por várias ramificações com o ancestral masculino. Pode ser também uma narrativa que relembra as origens da família.

ARC-EN-CIEL-Partido Político

ÀZÈ -bruxaria

ÀZÈTO - bruxo

BCNR- Diretório do Conselho Nacional da Revolução

BLANCS- Partido Político

BM- Banco Mundial

Bo- Bruxaria

Bokono- iniciados para Fa - Vodun da adivinhação-, que são capazes de interpretar os signos deste vodun.

BP- Diretório Político

CAETS-Cooperativas Agrícolas Experimentais do Tipo Socialista

CAR- Cooperativas de Desenvolvimento Rural

CARDER-Centros de Ações Regionais para o Desenvolvimento Rural

CDR- Cooperativas de Desenvolvimento Rural

CLCAM- Crédito Agrícola Mútuo

CMR -Comitê Militar Revolucionário

CNR- Conselho Nacional da Revolução

CATS-Cooperativas do Tipo Socialista

CRCAM-Caixa regional de Crédito Agrícola

CRL - Comitês Revolucionários Locais

DAADAA- Reis

DAH- chefes de coletividade

FAO- Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura

FUD - Frente Unida Democrática

GMR- Governo Militar Revolucionário

HÈNÙ- Refere-se à família extensa que compreende os pais, os avos, os primos, as tias que vivem dentro de um mesmo terreno.

HÈNÙGAN - chefes de família

INSAE- Instituto Nacional de Estatística e de Análises Econômicas

JEUNES- Partido Político

JRM- Junta Militar Revolucionária

LIGNE-Partido Político

ONU- Nações Unidas

PRPB - Partido da República Popular do Benim

RGPH- Recenseamento Geral da População e da Habitação

SAP-Sociedade Africana de Previdência

SIP- Socorro de Empréstimo Agrícola

SMDR- Sociedade Mútua de Desenvolvimento Rural

SMPR-Sociedade Mútua de Produção Rural

SONADER-Sociedade Nacional para o Desenvolvimento Rural
SONAGRI-Sociedade Nacional para a Produção Agrícola
VERTS- Partido Político
VODUN- Ancestrais divinizados ou divindades
VODUNO- chefes responsáveis pelos cultos aos Vodun.
VODUNSI- iniciado ao Vodun
XWETANÚ - cerimônia anual aos Reis Mortos
ZANGBETO - Vodun "guardião da noite"



APPROXIMATE GREATEST TERRITORIAL EXTENT OF DAHOMEY (c. 19th century)



Dahomey kingdom



Current international boundaries

SAHARA

NIGER



BURKINA FASO

BENIN

NIGERIA

GHANA

TOGO

CÔTE D'IVOIRE

OYO

Lake Volta

Abomey

Allada

Whydah

DAHOMEY

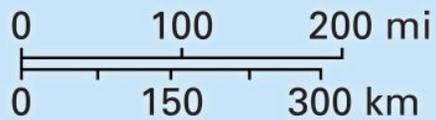
Porto Novo

Cotonou

Benue

Niger

Gulf of Guinea



MAPAS

1: Benim

Crédito: <http://www.africa-turismo.com/mapas/benin.htm>

2: Daxomey

<https://cdn.britannica.com/53/185753-050-64A51A72/kingdom-Dahomey-Africa.jpg>

3: Distrito Urbano de Abomey_____	70
4: Distrito Rural de Zogbodomey_____	73
5: Comuna Rural de Zinvie_____	76
6: Distrito Rural de Ze_____	78

DIAGRAMAS

1: Organização Administrativa territorial no Antigo Reino ____	58
2: Reforma Administrativa-territorial _____	65
3: Parentesco_____	142
4:Parentesco entre vivos e Mortos _____	234

TABELA

Dados sobre o investimento do PIB em valores percentuais,

Bello (2002)_____ 179

ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1: Autoria da foto desconhecida_____	39
Imagem 2: Autoria da foto desconhecida _____	43
Imagem 3: Entrada da casa de um de meus interlocutores_____	154
Imagem 4: Brochura com o discurso de Kérékou_____	186
Imagem 5: Zangbeto em Abomey_____	249

Introdução

Em um impulso desajeitado, peguei o pano, fiz uma rodilha, coloquei na cabeça e por cima a larga bacia de alumínio. Pedi para abrir a torneira. Dei meus primeiros passos de forma tão desajeitada, que me senti uma molenga. Afinal de contas, até as crianças pegavam água. Antes mesmo de chegar à porta da cozinha, a menos de três metros, eu estava encharcada e somente restava na bacia umas poucas gotas d'água. Em frente ao portão de entrada percebi que a plateia estava crescendo e os risos também. Até que, uma menina de cerca de 10 anos perguntou se eu queria ajuda.

Foi então que percebi que em campo eu não era uma adulta, mas uma criança que precisaria aprender a me comportar, a viver e a entender o mundo ao meu redor. As pessoas falavam em fon¹ e eu mal chegava a compreender o que estavam dizendo, mesmo quando tentavam falar devagar. Por vezes, em muitos dos meus empenhos em aprender a língua, voltava para a casa com um saco de amendoim, quando minha intenção era simplesmente compra ovos. Entendi a duras penas que eu precisava ser socializada, tal como uma criança. Não apenas em termos comportamentais, quanto em pesquisa, pois, esta começou a seguir por caminhos inesperados.

Como eu havia chegado em campo em janeiro de 2018, sentia que os novos elementos que começaram a surgir na pesquisa, requereriam um aprofundamento na história do país, não apenas no período marxista-leninista, mas em períodos anteriores e posteriores a este. Pois, meus interlocutores faziam constantemente menção a fatos que iam desde o Antigo Reino, até o processo eleitoral que estava por vir, em abril de 2019. Foi então, que iniciei incursões ao acervo do jornal *La Nation*² movida pela necessidade de me atualizar por de notícias antigas. Logo percebi que o acervo

¹ O fon é uma das línguas locais do Benim, considerada uma das 15 principais, por ser o povo Fon um dos maiores grupo étnico no Benin, segundo Lefebvre e Brousseau (2011).

² Estendi esta busca para a biblioteca da Université d'Abomey-Calavi e ao Arquivo Nacional de Porto Novo de forma pontual.

forneceria o suporte necessário para compreender os elementos que surgiam nas conversas com meus interlocutores.

Segundo Chabi (2013) as notícias veiculadas neste jornal, durante o período revolucionário, eram diretamente controladas pelo PRPB. Em contato com as matérias jornalísticas, podia-se com facilidade notar que o *La Nation*, chamado de E-Huzu e anteriormente de *Daho-Express* era uma espécie de diário oficial dos governos democrático, marxista-leninista e colonial, respectivamente. Tratando-se então de um material de discurso oficial, parcialmente construído ao longo da história. Embora parcial, os dados coletados me permitiram reconstruir a história “oficial” do país, conectando-os aos relatos de meus interlocutores e aos eventos históricos por eles narrados.

Neste sentido, os dados jornalísticos que estão presentes nesta tese, são usados no sentido de reconstruir alguns dos marcos históricos necessários para que compreendamos a implementação dos decretos e leis governamentais. Ainda que os dados sejam uma narrativa governamental, onde as perseguições contra os praticantes dos cultos aos Vodun e aos Mortos, não tenham se sido noticiados, esta fonte permitiu reconstruir os eventos históricos.

Quando retornei a campo em novembro de 2018, mantive a rotina de ir ao jornal, durante uma semana por mês. No restante do tempo revezava em estadias não muito sistemáticas entre Cana, Abomey e em Abomey-Calavi - esta cidade me permitia um acesso facilitado a Zinvie e Zé-. Embora não sistemáticas, não passava mais do que duas semanas sem visitar meus interlocutores, não apenas para manter o contato, como para que não perdesse o fio condutor das narrativas. Por vezes estas visitas eram curtas, por vezes longas, por vezes as conversas rendiam, por vezes o silêncio permanecia no ar. Entendi que em muitas vezes o silêncio podia trazer narrativas profícuas. Quanto mais estava em contato com meus interlocutores, mais percebia que a pesquisa estava se ampliando, sem eu poder controlá-la. Na verdade, nem tinha muita certeza se deveria ou não a controlar, apenas continuei seguindo seu ritmo.

Meus interlocutores constantemente falavam sobre a política

agrária deste período e de suas relações com a terra, rememoravam intensamente as histórias do Antigo Reino, mesclando-as com as lembranças do governo revolucionário. Ora estabelecendo comparações, ora mostrando as distinções entre estes períodos e o momento atual. O único elemento que se mantinha nas narrativas era a centralidade dos valores morais-espirituais como parâmetro para as interpretações dos fatos. Gradualmente compreendi que a lei antibruxaria, estava diretamente relacionada à lei antifeudalismo e ambas suportaram a política agrária.

Ainda em campo, notei que mais importante do que discutir sobre o que foi o marxismo-leninismo no Benim, seria abordar como meus interlocutores entenderam e vivenciaram este período. Pois, em suas vidas cotidianas o regime provocara um sopro de esperança que paulatinamente se transformou em um movimento de desencajamento e que em seguida, por necessidade, tornou-se um processo de implicação na participação política, até atingir seu arrefecimento. Sem, contudo, gerar uma descrença dos sujeitos no marxismo-leninismo. Mesmo tendo as práticas políticas revolucionárias recaído sobre os sujeitos contundentemente através de uma crescente perseguição política e de investimentos na agricultura que não se realizaram a contento dos pequenos produtores. Para complexificar este cenário, eles perceberem que a esfera de participação política local - Comitê Revolucionário Local - passou a ser o lugar de denúncia, de perseguição e de controle social contra os cultos e cerimônias.

Foi em meio a este cenário que a busca pelo equilíbrio entre a esfera física e espiritual do mundo, tornou-se ainda mais forte, conduzindo os sujeitos a se afirmarem enquanto sujeitos pertencentes a uma coletividade, sujeitos-coletivos. Isto em um contexto em que as relações políticas-econômicas aos moldes internacionais tentavam realizar uma desarticulação dos elos de parentesco em função de uma "adaptação" dos modos de produção agrícola local aos padrões estabelecidos pelas dinâmicas internacionais de organização e produção agrária.

Em um movimento contrário a este, os sujeitos-coletivos

reiteraram suas relações de parentesco e com a terra de modo tão profundo, que lhes permitiu resistir com relativa autonomia às imposições econômicas sobre suas terras, sobre suas plantações e sobre o uso da mão de obra familiar. A reafirmação dos sujeitos enquanto coletivos foi o elemento central para combater silenciosamente, a lógica de “natureza barata”. Vale notar que o conceito de “natureza barata”, embora se refira a uma discussão atual, será aqui tomado como um termo que sintetiza toda uma relação onde a natureza é apenas tomada em termos utilitaristas, onde os recursos naturais são apenas bens a serem utilizados sem limites. Natureza barata é então aqui adotado como uma forma que se opõe à lógica de sujeito-coletivo e sua configuração de relações entre mundo-físico-espiritual.

Questão

Esta tese lidará com as múltiplas complexidades envolvidas no desenvolvimento da política agrária a partir de diferentes âmbitos: político em níveis local e internacional; econômico; e cosmológico, através dos valores sócio-espirituais. Para tanto, a pedra angular dos argumentos desta tese são os fragmentos discursivos e as memórias fragmentadas dos sujeitos para o desenvolvimento narrativo aqui proposto.

As memórias são aqui entendidas como fragmentadas, no sentido de que por vezes elas apresentam certas inconsistências quanto a datas, quanto imprecisões de detalhes ou mesmo quanto a situações que ocorreram em um período e não em outro. Entretanto, estas questões não são impedimentos para descartemos o uso das memórias como fonte etnográfica. Ao contrário, estes fragmentos inconstantes são importantes elementos que nos permite compreender como os sujeitos lidam com os fatos vivenciados por eles, como os justificam, como os compreendem e como lidam com as frustrações.

O mesmo ocorre com os fragmentos discursivos, que ao serem narrados permite que emergja gradualmente valores, crenças, sentimentos e memórias profundas, tal como em um fluxo de

consciência (Humphrey, 1976). Todavia, o que pode inicialmente parecer um caos é, ao fim e ao cabo, uma narrativa localizada em distintas temporalidades históricas que une o mundo-físico-espiritual em um único emaranhado narrativo-temporal.

Ambos, discursos e memórias, são partes inseparáveis da construção das temporalidades emaranhadas nesta tese, expressas em termos históricos-espirituais. Compreendendo narrativas do Antigo Reino, passando pelo colonialismo, pelo marxismo-leninismo, chegando até as eleições legislativas de 2019. Estas envoltas pela dimensão espiritual e pela inseparabilidade do mundo-físico-espiritual. A composição narrativa desta tese conciliando as memórias e os discursos dos sujeitos aos documentos governamentais, permitiu que emergisse uma complexa análise social do que vem representando o marxismo para meus interlocutores. Permitindo ainda apresentar um modesto contraponto com a democracia, enquanto elemento central equilibra-se no mundo por meio dos valores morais-espirituais.

Estas distintas temporalidades foram acionadas ao longo do texto, tentando reproduzir as mesmas situações em que elas apareceram como explicações, justificativas e interpretações sobre o funcionamento do mundo e da política entre meus interlocutores. A tentativa de reproduzir o fluxo e refluxo das memórias nesta tese pretende demonstrar a importância das temporalidades históricas-espirituais e de compreensão de mundo tal como meus interlocutores as apresentaram durante a pesquisa de campo.

Este percurso é importante para compreendermos como as relações de produção agrícola-alimentar, que estiveram sempre no centro da produção econômica do país, vêm resistindo e lidando com o processo de constante transformação em "natureza barata". Esta lógica está orientada pelo esvaziamento de sentidos e de valores das relações com a terra, com a produção e com a mão de obra, cujo intuito pauta-se por objetificar e desumanizar tudo aquilo a que estes valores dão vida.

Todavia aqui, o cerne da questão para meus interlocutores é que a terra não é apenas um elemento a ser explorado. Ela é antes

um elemento que compõe a esfera espiritual, pois é na terra que seus ancestrais são enterrados, onde seus Vodun são assentados e onde o elo de nascimento é fixado. Neste sentido, esta terra-espiritual é também à terra que oferece os alimentos e a subsistência aos sujeitos-coletivos. De modo que os constantes ataques à mão de obra familiar ficaram marcados como um ponto de resistência e de desafio que persiste até os dias atuais.

Não obstante, a cosmologia cria entre o mundo-físico-espiritual uma espécie de "ecossistema", interligado e duplamente constituído, que envolve os sujeitos-coletivos, a natureza, à terra, os Mortos, os Vodun e as moralidades dos sujeitos, dentro de um conjunto de conhecimentos e práticas heterogêneas, cujo fim é manter o equilíbrio com a/da Natureza. Este equilibrar-se é o exercício dos sujeitos na esfera política-espiritual em sua vida cotidiana, por isto tal exercício é uma prática da política no cotidiano.

Marxismo-leninismo

O marxismo-leninismo, para meus interlocutores, é a esfera onde se é possível manter os elementos que lhes importam, para suas vidas, enquanto constitui um possível motor das transformações sociais. Isto é, uma forma de governo que permitia a preservação dos valores morais-espirituais e a busca pela modernização; que permitia a preservação da vida ao dispor dela pelo bem comum. Antes de ser uma oposição, em seus próprios termos, a ideologia marxista-leninista foi compreendida como o exercício da busca pelo equilíbrio físico-espiritual, político e moral por meus interlocutores.

Todavia, ao longo dos anos que compreendeu o governo de Mathieu Kérékou, como comandante-chefe nacional do regime marxista-leninista, a relação de apoio popular foi se modificando. O engajamento social foi paulatinamente perdendo força. No entanto, vale notar que o apoio ao governo se diferia da aceitação do marxismo-leninismo como ideologia de governo, como veremos na

tese. Isto é, o apoio ao governo foi perdendo força, mas o marxismo-leninismo, ainda hoje, ocupa um lugar central no imaginário político de meus interlocutores.

O esmorecimento do apoio popular ao governo se deu diante de perseguições, de frustrações quanto à falha no desenvolvimento da política agrária. Mas as frustrações não afetaram a esperança no marxismo-leninismo como uma forma de governo possível.

A proposta da tese não é discutir sobre as nuances das estruturas deste regime no Benim, dado que estas discussões já foram efetuadas por outros pesquisadores (Godin, 1986; Adjalain, 1992; Houndjahoué, 1987; Strandsbjerg, 2015; dentre outros). Antes, a proposta é seguir em duas direções, uma onde a concepção de socialismo africano ou de marxismo-leninismo beninense ofereceu uma via de conciliação mínima entre a lógica universalista de modernidade e a permanência dos valores morais relevantes para a os interlocutores desta pesquisa. A segunda direção, refere-se ao fato de que este regime não era oposto ao capitalismo, ao contrário, ele respondia às necessidades e demandas impostas pela relação sistema-mundo³, tanto em termos econômicos, quanto sócio-culturais.

No caso beninense, mesmo o socialismo se apresentando com oposto ao imperialismo ocidental, ele não se desvinculou da lógica de centro e periferia, de país desenvolvido e subdesenvolvido. Neste sentido, compreender o marxismo-leninismo beninense na dinâmica de capitalismo global se faz importante. Por isto, pensarmos sobre as relações e políticas agrícolas se tornam um

³ Termo este cunhado nos trabalhos de Immanuel Wallerstein, durante os anos 1970, que trata de uma divisão do mundo em centro, periferia e semi-periferia desde os primórdios do capitalismo. Esta divisão pauta-se por uma divisão internacional do trabalho, o qual marca o fluxo de trabalho e de capital, cujo fim é uma busca constante por acumulação do capital (2004). Hoje há uma retomada deste termo pelo movimento decolonial para se repensar as relações entre o norte e o sul global. Aqui há um deslocamento do foco sobre as questões econômicas, para se pensar a produção e circulação de conhecimento, novas epistemológicas, etc. Todavia, não podemos nos deixar levar pela falsa impressão de que este movimento trata-se de uma superação aos economicismo, ao contrário disto, considero que o movimento decolonial explicita as questões econômicas por outras vias sem, portanto, empregar os termos próprios a esta área.

imperativo de ordem extravertida, notadamente, de que África foi geograficamente marcada como lócus de fornecimento de bens, insumos e mão de obra extravertido. Assim como um imperativo de ordem intravertida, o elo da terra como parte de uma ecologia física-espiritual.

Capitalismo

Definir o que será considerado nesta tese como capitalismo, torna-se imperativo visto que este é um conceito-prática que subjaz, direta e indiretamente, as discussões ao longo dos capítulos. O capitalismo constitui, como argumenta Asnsperger (2005), um sistema de interação de práticas culturais específicas, ligadas à cultura e à sociedade que o desenvolveu ao longo dos séculos. O elemento singular desta prática-conceito engendrado por esta cultura específica é determinado pelas relações econômicas.

Entretanto, por ter seu desenvolvimento atrelado a temporalidades históricas e seus respectivos valores morais, assim como por sofrer profundas modificações, de funcionamento e de classe dirigente, com o passar do tempo, ele deve ser entendido no plural, "capitalismos". Apesar disso, há resquícios ou características do capitalismo que lhe são perenes, tais como o uso ilimitado de recursos, sua constante busca por expansão e pela universalização de seus valores, e acumulação como um fim em si. Estas reminiscências norteiam os argumentos aqui desenvolvidos, sobretudo no que concerne a questão de "natureza barata" como esfera que marca a agricultura como apenas um domínio de produção de *commodities*.

Autores como Wallerstein (2004) e Asnsperger (op. cit.), dentre outros, afirmam haver uma ideologia do capitalismo e esta pode ser definida pela lógica de acumulação constante de bens e de capital, como um fim em si. Ao mesmo tempo, em que define que os recursos como escassos, por isto o acesso aos capitais finais serão restritos a poucos. Esta ideologia, para se autossustentar enquanto sistema-mundo, produziu ao longo dos séculos uma série de

mecanismo para justificar o acesso final ao capital. Através de um mecanismo, que parece contraditório, os capitalistas conduziram uma expansão geográfica e cultural de seus valores para todas as partes do mundo. Com isto, incluíram uma parte considerável da humanidade nas dinâmicas de produção e reprodução desta ideologia.

Por outro lado, em um processo contrário a este de expansão, restringiram o acesso aos recursos finais utilizando-se de elementos sócio-culturais que antecedem mesmo a existência do próprio capitalismo e dos capitalistas, como assinala Robinson (op. cit.). Isto é, utilizaram das diferenças culturais, raciais e das distâncias geográficas como marcadores de acessibilidade aos recursos finais. Conduzindo o surgimento, como efeito deste duplo processo, uma divisão do mundo entre países centrais e periféricos. Ou seja, entre países que acessarão os frutos deste capital e aqueles que fornecerão matérias-primas para que os primeiros acessem.

Neste sentido, o espaço atlântico e índico inseriram os povos desta localidade no sistema-mundo (Diouf, 2017) via imperialismo e colonialismo. Ambas as vias marcadas por um economicismo predatório, genocida e racializado, cuja adoção ao padrão universalista tornou-se a baliza para se considerar um povo ou cultura como desenvolvida ou não, como nos assinala Robinson(1984) e Mbembe (2016). As distâncias geográficas e as lutas por "conquistas", ainda hoje, configuram o modus operandi do capitalismo, de modo a atender as novas demandas impostas pela produção de capital, bens ou recursos, de extração de matéria prima.

O capitalismo como um conjunto de sub-sistema de valores morais que atravessam as diferentes esferas das sociedades (economia, religião, política, cosmologia, relações sociais, valores morais, etc.) são constituídos tanto por moralidade, quanto por concepções de modo de funcionamento social. Este conjunto, na esfera universalista pauta-se por uma cosmofofia, que se opõe a outras formas de organização social, tentando sufocá-las. Neste ponto, racismo, determinismo geográfico e diferentes

formas de lidar com a natureza se misturam a ponte de "raça" ser ainda um termo-conceito síntese para cosmofofia, para aniquilamento do Outro e para esvaziamento dos sentidos e significados sociais. Deste modo, o argumento de Robinson (*op. cit.*) segue sendo válido, de que o capitalismo é racial - capitalismo racial.

Embora possam parecer opostos, os conceitos "capitalismo" e "marxismo" e suas concepções, são distintas faces de uma mesma moeda. Ou seja, o capitalismo e o marxismo partilham de uma perspectiva universalista de organização social. Apesar disto, como Robinson (*op. cit.*) argumenta, ao longo das décadas o marxismo tornou-se uma alternativa possível de oposição ao capitalismo. Em contextos africanos, o marxismo ou socialismo acabou por adquirir novos contornos, novas interpretações e novas aplicações práticas, que se distinguiram de outras experiências ao redor do mundo. No caso beninense, sua expressão do marxismo-leninismo acolheu a cosmologia fon em seus limites, permitindo que ambos, socialismo e cosmologia, mantivessem vivos os valores do "que importa" para os sujeitos-coletivos, permitindo-os tentar buscar um equilíbrio na exploração dos recursos naturais. Com isto, fugindo do lugar de "natureza barata".

Discutir capitalismo em um contexto cuja temática central é a perseguição política contra sujeitos-coletivos, dentro de um governo de inspiração marxista-leninista não é uma oposição em seus próprios termos. É antes entender as constantes negociações cotidianas dos sujeitos para se manterem como sujeitos-coletivos e para entrarem na modernidade. Refere-se a mais uma expressão da política do cotidiano.

Interlocutores de pesquisa

Meus interlocutores são sujeitos que vivenciaram o governo de Kérékou, durante suas juventudes e acompanharam o desenvolvimento da campanha antifeudal, antibruxaria e a implementação da política agrária, iniciadas a partir de 1975. Estas campanhas tiveram

impacto direto sobre suas a vida nas de seus parentes pela interdição à iniciação aos Vodun e, sobretudo, aos cultos aos Mortos. Como também pelo ataque à produção agrícola de base familiar, a qual deveria se tornar produção do tipo socialista, via cooperativa. Estas campanhas visavam colocar fim às investidas imperialistas do capitalismo estrangeiros sobre a população e fazer com que a nação se modernizasse.

Os interlocutores desta pesquisa são sujeitos políticos, que sem envolvimento com a esfera governamental, mas que durante o período revolucionário participaram dos movimentos de formação revolucionária nos Comitês Locais. Suas participações e envolvimento variavam significativamente. O Bokono de Zinvie foi membro do Comitê Local desta cidade, geralmente ele atuava como representante de seu bairro, apresentando as demandas de limpeza, de precificação dos produtos e das participava das formações revolucionárias.

Já o Bokono de Zé, antigo membro do Comitê Local, cujo envolvimento se deu, sobretudo pelo cargo de diretor de escola que ele ocupava neste período. Seu trabalho como diretor impunha-lhe uma relação próxima ao comitê, pois, havia um currículo de produção agrária e de formação revolucionária que a escola deveria seguir. Já o Dah de Zinvie, o Dah de Cana, o Dah de Zé e a Même não estavam diretamente envolvidos com o funcionamento dos comitês locais, apenas participaram das ações formativas revolucionárias, já que isto era uma atividade necessária de envolvimento em todas as unidades dos comitês. O Bah participava ativamente das atividades de formação revolucionária e de organização local dos comitês, mesmo não tendo ocupado lugares centrais nesta organização. Os Dah de Cana restringiram sua participação somente aos movimentos de limpeza dos bairro e dos processos de escolha de seus representantes, não mantendo nenhum envolvimento nos comitês.

Todavia, mesmo não estando diretamente envolvidos na política institucionalizada, não significa que eles não se envolvessem em questões políticas. Político e política é aqui entendido no sentido de aquele/a ou aquilo que lida e gerência as relações

sociais em todos os âmbitos: familiares, sociais e espirituais. Assim, o exercício político-espiritual se dá no cotidiano consiste no gerenciamento das relações sociais, norteadas pelos valores morais-espirituais.

Dentro desta esfera política, destaco a centralidade das relações de parentesco, pois, não existe ser humano fora de uma relação familiar, passada, presente e futura. A família é tanto uma constituição biológica, quanto espiritual. A analogia aqui é de que o DNA de um sujeito é tanto biológico, quanto espiritual. Por isto, utilizo o termo sujeito-coletivo para designar os sujeitos desta pesquisa.

Os sujeitos-coletivos buscam se pautar pelos valores morais-espirituais em suas condutas cotidianas baseadas em um conjunto de regras: respeito para com os mais velhos, interdições alimentares, no uso de determinadas cores de roupas, nos modos de agir, falar, etc. Com isto, buscam se manter em equilíbrio com si mesmos e com a Natureza.

Neste sentido, as concepções cosmológicas que embasam estas atitudes são de suma importância para a vida cotidiana dos sujeitos. Assim como os rituais para os Vodun e para os Mortos são agregadores familiares que fortificam o elo dos vivos com os Mortos e reafirmam o elo entre os vivos. Foi sobre estes rituais que as leis antifeudalismo e antibruxaria, a partir de 1975, incidiram. Causando perseguições, mortes, invasões às casas, desflorestamentos das florestas sagradas, etc.

Ao contrário destes interlocutores descritos acima, Tio Bruno, fora o único que participou ativamente das incursões e da organização contra os cultos aos Vodun e as cerimônias aos Mortos. Embora ele não ocupasse um posto de decisão, sua atuação na aplicação da perseguição foi notável. É inegável que ele também compartilhava diretamente dos mesmos valores morais-cosmológicos que seus perseguidos.

Todos os meus interlocutores das cidades de Zé, Zinvie e Cana eram agricultores de pequeno ou médio porte durante o governo revolucionário, cujas produções agrícolas de suas famílias vinham

sofrendo com inúmeros problemas desde falta de investimento em infraestrutura, até baixa concorrência de seus produtos no mercado local e até com a seca. Já meus interlocutores de Abomey não eram agricultores, mas trabalhavam no setor de prestação de serviços, no mercado ou na administração local. Même, a única interlocutora mulher que apresento na tese, era durante este período enfermeira itinerante e trabalhava em diferentes cidades entre Cotonou e Sèdje.

Acho necessário elaborar uma pequena ressalva quanto a disparidade entre a quantidade de interlocutores homens e mulheres que apresento na tese. A baixa presença de mulheres na tese se deu por minha limitação em falar fon, o que impactou o acesso à boa parte das mulheres que viveram o período revolucionário. Isto por uma parte considerável destas mulheres, sobretudo as que viviam nas áreas rurais, falarem pouco ou não falar francês⁴. Por isto, optei por excluir um grupo de questões que estavam relacionadas as leis antibruxaria que recaíram sobre mulheres, principalmente as idosas. Pela mesma razão, esta tese não abordará a questão relativa às árvores e a bruxaria, já que as poucas entrevistas que realizei sobre esta temática, não me daram dados suficientes para trabalhá-los aqui.

Talvez para o leitor apenas estes dados sobre meus interlocutores possam parecer pouco detalhistas, mas busquei apresentá-los trazendo elementos indispensáveis para que o leitor soubesse quem eles são. Considero também esta uma forma de não descumprir o acordo que fiz com muitos deles de não revelar suas identidades e nem apresentar elementos que fosse possível deduzir suas identidades.

Campo

A pesquisa de campo durou um total de 20 meses, janeiro e

⁴ Pelos dados do Banco Mundial, em 1979 apenas 9,5% das mulheres adultas eram alfabetizadas. Este dado é aqui apresentado para endossar as causas do baixo número de mulheres envolvidas nesta pesquisa. <https://donnees.banquemondiale.org/indicador/SE.ADT.LITR.FE.ZS?locations=BJ>

julho de 2018 e novembro de 2018 e dezembro de 2019. Durante a estada em campo, desenvolvi parte da pesquisa etnográfica, passada junto a meus interlocutores; e parte nos acervos do Jornal *La Nation*, na biblioteca da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Abomey-Calavi e no Arquivo Nacional do Benim. Sendo ambas colocadas em prática concomitantemente ao longo dos meses.

No que concerne a parte etnográfica, a pesquisa foi realizada inicialmente na cidade de Cana. Todavia, encontrei dificuldades de duas ordens para prosseguir pesquisa apenas ali, a primeira por não dominar o fon e ter poucos interlocutores que falavam francês. A segunda pelos custos financeiros de deslocamento que estavam se tornando elevado. Isto por a primeira parte da pesquisa ter sido realizada com minha bolsa nacional do CNPq, que sofria impacto nos processos de conversão do Real para o Francs CFA, moeda local. Com isto, o valor da bolsa era consideravelmente reduzido e agravado pelo crescente contexto de desvalorização do real no período. Diante desta situação, contar com a ajuda de um tradutor foi impossível, impactando assim minha interação com parte dos interlocutores de Cana.

Quando em novembro de 2018 retornei a campo, acabei por migrar a pesquisa para Abomey, por causa de seu passado histórico como sede do Antigo Reino. Outrora, a cidade de Cana fizera parte de Abomey, era a via ritualística dos Antigos Reis. Em Abomey havia uma quantidade maior de interlocutores que falavam francês e pude avançar com a pesquisa. No entanto, percebi que seria possível manter a pesquisa em ambas as cidades, quando surgiu entre meus interlocutores de Abomey a questão de que a aplicação das leis antibruxaria e antifeudalismo se deram diferenciadamente entre as cidades e as vilas.

Alguns meses depois, em uma visita fortuita às cidades de Zinvie e de Zé tive contato com pessoas que haviam vivenciado o período do governo revolucionário ativamente. Logo nas primeiras conversas muitos elementos de suas vivências surgiram nas conversas e notei que se diferiam das narrativas que estavam sendo

apresentadas em Abomey, em contrapartida, se aproximavam das de Cana.

A movimentação entre estas cidades foi possível, pois nesta segunda estada em campo estava com uma bolsa sanduíche. Sem dúvidas esta bolsa permitiu que eu me locomovesse entre estas 4 localidades, criando uma rotina de gastos mínimos e essenciais, para melhor gerir os recursos durante os 13 meses que viram. Pois, ainda naquele momento os processos de conversão de moedas e a alta do dólar continuavam a impactar o valor da bolsa.

Fazer pesquisa nestas 4 localidades aconteceu sem ter havido uma busca deliberada por uma compreensão mais geral de como a política se estabeleceu no Benim, nem mesmo fui motivada por uma indisposição contra o estudo de caso. A escolha se deu apenas como uma tentativa de manter e aprofundar os diálogos que havia estabelecido nestas localidades. Esta decisão mostrou-se frutífera na medida em que ainda em campo conseguia apresentar e trabalhar as mesmas questões com meus diferentes interlocutores.

O suporte do conhecimento histórico que me faltava consegui obter em minhas incursões aos acervos e jornais locais. Mas sempre tentando reconstruir a história e dados que coletava nestes locais, a partir da memória de meus interlocutores, cultivei um interesse particular de que eles me narrassem como se lembravam dos fatos e como eles o entenderam, processaram e vivenciaram. A memória de meus interlocutores tornou-se um ponto central para a pesquisa. Lidar com memórias nos conduz sempre aos desafios de lidar com a incompletude, com a descontinuidade e com as falhas oriundas do processo de rememorar o passado e de os interpretar diante de valores morais-espirituais.

O desafio de lidar com a memória tornou-se mais desafiador durante o processo de organização e análise de dados, em que me via diante de uma quantidade imensa de dados a serem lidos, categorizados, entendidos e colocados dentro de um quadro argumentativo e teórico que pudesse se tornar compreensível para mim e para os futuros leitores. Foi então que comecei a recorrer a duas categorias de materiais de suporte, notadamente, monografias

da história e material de como analisar dados qualitativos para etnografias. Entretanto, mais um desafio se apresentou, pois, não sabia como lidar com dados secundários - jornais- em grande escala. Senti profunda dificuldade em juntar estes dados, aos etnográficos do caderno de campo, às entrevistas e a teoria. Parecia um mundo sem fim de dados que precisavam se tornar uma narrativa lógica e coerente.

Percebi naquele momento que voltar ao projeto que havia dado origem a esta pesquisa não era suficiente, pois em campo a pesquisa acabou por seguir caminhos que não haviam sido projetados e vislumbrados inicialmente. Entre buscas pela internet e nos materiais de suporte, consegui conciliar diferentes percursos para organizar os dados e construir a fio condutor da narrativa que ora se apresenta nesta tese.

Trabalhando os dados

Notadamente, quando retornei de campo haviam: 22 entrevistas de profundidade realizadas com 8 interlocutores, 300 páginas de caderno de campo, dados secundários de jornais do período de 1972 a 1990 e uma série de decretos governamentais. Após ensaiar por várias vezes qual o melhor caminho a seguir para organizar os dados, comecei por ler e criar classificações para as transcrições das entrevistas. Segui por este caminho, já que algumas questões que haviam sido levantadas no projeto, não surgiram em campo e outras que sequer haviam sido cogitadas apareceram. Vale notar que esta imprevisibilidade, entre o desenho do projeto e o campo, não são incomuns, a despeito do que consideramos durante o momento em que estamos envolvidos no processo.

Primeiramente, classifiquei as entrevistas por temas mais gerais como: perseguição, cosmologia, compreensão/definição do que era política, citações sobre as eleições, Antigo Reino, política agrária, governança, etc. Após efetuar esta classificação geral, assinalando quem eram os interlocutores e os temas, decidi por trabalhar com 12 entrevistas, dada suas complexidades, ao mesmo

tempo em que manteve uma distribuição regional que tendia a ser mais equitativa: 3 para Abomey, 3 para Canã, 3 Zinvie e 3 para Zé. Em seguida, retornei as classificações para identificar a recorrência dos temas abordados, as contradições e as omissões. Como resultado deste processo as seguintes temáticas surgiram: lei antibruxaria, lei antifeudalismo, política agrária, mão de obra familiar, marxismo-leninismo como ideal, valores morais-espirituais, espiritualidade cotidiana.

Em seguida, redimensionei o período histórico a ser trabalhado, restringindo-o apenas aos anos entre 1974 e 1980. Mas, considerei ser necessário apresentar o início do governo revolucionário, para que entendermos a relação de apoio dos sujeitos-coletivos ao governo. Os dados apresentavam também, patentemente, narrativas sobre o Antigo Reino e sobre as eleições legislativas que estavam em curso. Por isto, a escolha de se trabalhar com uma perspectiva histórica que transitava ente o passado e ao presente.

Neste momento de organização dos dados, tentei lhes enxergar por outra perspectiva que não fosse a de discutir a estruturação do marxismo-leninismo enquanto governo e nem discutir os meandros de seu funcionamento. Em termos rudimentares, imprimi a tabela de dados que havia criado, coleí na parede da sala e comecei a conectá-la com um compilado de matérias de jornal, de decretos e ordenamentos governamentais, cuja temática se relacionavam ao marcos políticos centrais do governo. Notadamente: tomada de poder, decreto de aprovação da Sociedade Nacional para a Produção Agrícola (Sonagri), de crédito agrícola, de reorganização da administração territorial, lei antibruxaria, lei antifeudalismo, etc. Sobretudo os marcos políticos que já haviam surgido nas entrevistas que estavam sendo analisadas.

Para tanto, senti necessidade de tomar uma base narrativa histórica para organizar esta parte dos dados, por isto acabei por tomar como suporte o tomo 2 da obra de Akindés de 2016, *Essai d'Histoire du Temps Présent au Bénin Postcolonial*, que trata do período revolucionário. Aqui, vale sublinhar que o acesso a uma

série de textos que recontam e analisam este período histórico foi de difícil acesso. Pois, parte considerável deste acervo encontra-se na França, não podendo ser encontrado nem mesmo no Benim. Por conseguinte, no Brasil dispomos ainda de pouca bibliografia acessível sobre o Benim, sobretudo sobre o período histórico que esta pesquisa circunscreve. Por isto reconstruir este período histórico foi imperativo tanto para uma melhor organização dos dados, quanto para entendermos a relação com as diferentes temporalidades e o apoio dos sujeitos ao governo mesmo diante de perseguições.

Durante este processo de organização, algumas escolhas como deixar o caderno de campo apenas como suporte para a análise dos dados, foram levadas a cabo. Pois, o utilizar implicaria em aumentar a quantidade de dados a serem trabalhados. E, como deixar de lado grande parte do material secundário, coletado nos acervos e no jornal, pela mesma razão anteriormente mencionada.

Com os dados inicialmente organizados, seguiu-se a etapa de articula-los aos conceitos e teorias. Após um período debruçada sobre leituras, retornei aos dados para uma nova organização e interpretação. Reclassificando-os nesta etapa em consonância com as teorias, insights e novas perspectivas interpretativas. Em paralelo, coloquei em curso escritas-testes, tentando articular dados, teorias, conceitos e minhas interpretações. Esta fase de ensaios formulei e reformulei como os argumentos se articulariam, como a narrativa seria construída e sobre quais pontos esta tese gravitaria.

Ao fim e ao cabo, criei uma narrativa onde os dados etnográficos e históricos, das memórias de meus interlocutores, se fundissem à historiografia oficial. Tendo a intenção de trazer o olhar dos sujeitos sobre a história a partir de suas vivências. Isto por a memória ser o fio condutor dos argumentos deste trabalho, entendo-a, tal como afirma Crapanzano (2004), como mais do que um esquema intelectual e teórico. Ela, é antes, o modo como as pessoas vivenciam sua própria existência social, suas expectativas e expressam seus sistemas de valores, seguindo-os ou

não.

Percurso

A tese está dividida em duas partes. A primeira lida, em termos gerais, com o processo histórico e cosmológico, na medida em que considero ser necessário apresentar o contexto político do Benim, que levou a instauração do marxismo-leninismo. Assim, como a explicar as leis antibruxaria e antifeudalismo, e contextualizar explicar o que foi a política agrária. Costurando todos esses eventos com elementos das narrativas sobre o Antigo Reino, sobre o período colonial e, terminando por tocar na questão sobre as eleições legislativas de 2019. Nesta primeira parte também apresento as reformas administrativas-territoriais, a lei fundamental e as localidades onde esta pesquisa foi desenvolvida.

Na segunda parte, a tese lida com as perseguições, com o modo como meus interlocutores entenderam a política agrária e o modo como ela foi executada, buscando explicar as interferências de instituições internacionais no processo de produção agrícola e na utilização de mão de obra familiar nos campos. Apresento ainda como os diferentes sujeitos entenderam o que significou mudança social e modernização. Busco, também discutir sobre o caráter das perseguições contra a iniciação aos Vodun e contra as cerimônias aos Mortos. Analiso o modo como os agentes espirituais, que eram também sujeitos-coletivos, foram capturados por uma ideia de modernização diante da precarização. Faço este percurso para entender como os sujeitos-coletivos equilibraram-se entre a política e os valores espirituais, bem como para entender o por que mesmo diante das perseguições o marxismo-leninismo sobrevive em seus imaginários como o ideal político.

Observações

Ao longo do texto ora utilizo a palavra "Daomé" e ora utilizo

“Danxomey”. A opção por utilizar ambas as grafias, vai além de uma questão estética aleatória, mas refere-se a distintos momentos históricos, tal como assinala Glele (1979). A primeira grafia será empregada para marcar os períodos colonial e pós-colonial, até 1972. Já a segunda grafia será empregada para se referir ao Antigo Reino.

Ao longo do texto utilizo as palavras Natureza e natureza de formas distintas, embora interligadas. A primeira forma refere-se a Mahu-Lissa, enquanto a segunda forma será usada para referir-se aos biomas, rios, etc.

Na medida do possível, optei por utilizar os termos em fon, por considerar ser importante nomear os rituais, os cargos e os sujeitos da forma como meus próprios interlocutores os nomearam. Na maior parte das vezes utilizei as grafias presentes no livro-dicionário de Dominique Fadaïro, intitulado de *Parlons Fon*.

Esta tese pretende adensar os debates sobre os processos agrários no Benim, a partir de uma perspectiva sócio-histórica cosmológica, onde a dimensão espiritual seja considerada relevante. Não almejo que esta tese esgote esta temática nem em termos históricos, nem em complexidades sociais que estes processos envolvem e, nem mesmo em termos teóricos.

Parte 1

Dos ventos do marxismo à cosmologia fon

1. ESTANDO EM CAMPO

Entre o segundo semestre de 2018 e o início de 2019, estava em curso no Benim a campanha eleitoral para as eleições legislativas, que aconteceria em abril de 2019. Este cenário eleitoral influenciou diretamente esta pesquisa, pois durante os acalorados debates sobre o que vinha acontecendo na campanha eleitoral, que aflorava na memória de meus interlocutores as comparações entre a política nacional em curso de Patrice Talon, as de Mathieu Kérékou e dos antigos Reis do Danxomey. As notícias da corrida eleitoral foram, constantemente, o fio que me conduzia a compreender o modo como meus interlocutores se posicionavam, opinavam e compreendiam o que era política e como esta deveria ser conduzida.

Neste aflorar da memória, a relação entre passado e presente se desenvolvia dentro de uma perspectiva de projeção do futuro. Isto é, pensar no futuro político do país, implicava uma longa remexida no passado e nos valores morais cosmológicos importantes para meus interlocutores. O futuro era vislumbrado como um desejo político do devir e atravessado por uma nostalgia política.

No começo da pesquisa considerava que esta nostalgia se devia, principalmente, ao fato de grande parte de meus interlocutores de pesquisa serem mais velhos, todos com mais de 50 anos, que haviam vivenciado o governo revolucionário em suas juventudes. Todavia, com o passar do tempo, comecei a compreender que este saudosismo nostálgico não era somente vivenciado pelos mais velhos, os jovens o exprimiam com um certo entusiasmo e uma defesa ferrenha deste governo. Embora as vozes de defesa deste governo fossem quase unívocas, sem dúvidas haviam posições contrárias às de vangloriar o período revolucionário devido às perseguições e das mortes que nele ocorreram.

Com o passar do tempo minhas impressões sobre o saudosismo nostálgico foram se modificando, enquanto compreendia as distinções entre as esferas político-administrativa e a político-

espiritual. Pois, compreendê-las nada mais era do que perceber como meus interlocutores entendiam ou não a relação entre a política e o sagrado, a política e a vida cotidiana, as quais têm fortes distinções, embora suas fronteiras na prática sejam borradas. Suas margens são móveis e porosas. Por um lado, estas margens permitem-nos circunscrever o conteúdo de cada uma das partes de modo que possamos os discernir. Por outro lado, permite-nos identificar suas constituições e suas reelaborações no cotidiano (Das, 2004). Todavia estas margens não são capazes de fixar fronteiras rígidas, embora possamos identificar seus conteúdos.

A complexidade que envolve os imaginários políticos tornaram-se mais explícita para mim nas semanas que antecederam as eleições legislativas e no dia em que elas aconteceram. Momentos em que os manifestantes da região norte do país tomaram as ruas e fecharam as estradas para manifestar contra as eleições. Pois, somente os partidos União Progressista e Bloco Republicano, apoiados pelo presidente da República Patrice Talon, puderam disputar as eleições. Ficando de fora da corrida eleitoral os partidos de oposição, sobretudo os que representavam o norte do país.

Durante estas manifestações circularam por grupos de WhatsApp imagens das ruas e avenidas tomadas por pequenos grupos de manifestantes. Estas imagens continham, no geral, líderes locais que bloquearam as estradas usando seus fetiches⁵, o que impedia imperativamente que os motoristas seguissem viagem. Pois, ninguém se atreveria a passar pelos Vodun sem a autorização de seus sacerdotes. Assim, as estradas ficaram fechadas por horas sem que

⁵ Imagem 1. Fetiche é sinônimo de Vodun. Vale notar, que utilizo o termo fetiche, visto que ele é comumente usado entre meus interlocutores. Vale salientar que este termo é remanescente do período colonial, que classificou uma série de assentamentos de Vodun e outros objetos com diferentes fins como sendo "feitiço". Este termo, no que concerne sua origem portuguesa, como sugeres Pires (2014), era utilizado no código de leis cristãos para designar atos e objetos de magia e eventos sobrenaturais cotidianos. Em 1760, Charles de Brosses, passou a empregar o termo como conceito para se falar dos cultos africanos como expressão dos povos primitivos. Em termos gerais, esta argumentação se aproxima das discussões sobre mentalidade primitiva que Lévi-Bruhh desenvolveu mais tarde, em 1922.

ninguém furasse o bloqueio.



Imagem 1: Autoria da foto desconhecida.

Mesmo no dia da eleição, em Borgou, no norte do país, e em Bante⁶, na região central, os manifestantes continuaram a protestar, pois, consideravam que as eleições eram antidemocráticas por falta de partidos de oposição na corrida eleitoral. Na tentativa de evitar que as eleições se realizassem, bo foram colocados em frente às zonas eleitorais, para impedir que

⁶ Imagem 2.

. a população fosse votar⁷.

Esta manifestação teve início com o lançamento das propostas de reformas eleitorais apresentadas por Talon, consideradas pela população como ilegítimas. Dentre as quais estava a instauração de um mandato presidencial de 6 anos, que deveria já entrar em vigor no próprio mandato de Talon que já estava em curso. Esta tentativa de reforma gerou um alvoroço, que culminou com a impugnação dos partidos de oposição na corrida eleitoral.

Foi em meio a este cenário que minha pesquisa de campo se desenvolveu, permitindo que meus interlocutores efetuassem comparações do governo vigente com o do período revolucionário e o antigo Reino. Início este capítulo narrando estes eventos, por serem úteis para compreendermos o contexto de desenvolvimento da pesquisa.

1.1. Reconpondo a história

A partir de dezembro de 1974 o Governo Revolucionário Militar (GMR) tornou-se um governo de partido único - Partido da República Popular do Benim (PRPB) -, chefiado por Mathieu Kérékou. Proclamada como socialista, guiado pela ideologia marxista-leninista, cujo viés era um governo democrático do povo. Neste mesmo ano, governo deu início a uma série de reformas políticas, econômicas e administrativas, bem como de campanhas nacionais que visavam introduzir atividades destinadas à transformação dos sujeitos em patriotas revolucionários imbuídos de consciência cívica, em cidadãos da república socialista.

Dentre as reformas propostas por este governo, as mais significativas, para este trabalho, foram: a administrativa

⁷ *Bo* pode ser definido como gris-gris ou amuleto. Todavia, segundo Apovo Cossi(1995) esta definição é restrita, dado que *bo* refere-se a uma certa manipulação da natureza que utiliza do próprio poder incutido nos elementos, para provocar os fins esperados. O *bo* seria uma forma de ativação dos poderes dos elementos por encantação, pela força da palavra. Este termo, em *fongbè*, seria uma abreviação da expressão yorubá *Ebo aari fun*, que dentre diversas traduções, pode ser entendida como "não conheça a vergonha, cubra-a de modo que uma cobertura material e moral possa esconder sua verdadeira natureza dos outros" (*op. cit.*).

territorial, por promover uma descentralização política; e a política de desenvolvimento agrário, por buscar promover reformas e investimentos neste setor. No caso desta política, dois decretos-leis lhe serviu de suporte, a antibruxaria e a lei antifeudalismo. Estas reformas culminaram em campanhas nacionais para o desenvolvimento econômico e social da população, idealizados através dos avanços agrícolas como motor do desenvolvimento industrial nacional.

Ambas as reformas estão interligadas, pois, os processos de reorganização administrativa-territorial colocada em curso, durante o governo revolucionário, estavam diretamente ligadas às leis e a política agrária. Este conjunto de atos governamentais incidiram diretamente na vida da população, principalmente a rural, desembocando na perseguição contra os praticantes do Vodun e, sobretudo, nos rituais para os Mortos ou ago.

As reformas e as campanhas que discutiremos aqui, ligam meus interlocutores a um duplo caminho de aproximação e de afastamento com o governo. Por um lado, os sujeitos-coletivos tinham uma participação ativa na implementação de parte das políticas que eram designadas pelo governo. Socialmente, o sentimento era de pertencimento ao governo do povo, que os permitiam participar da política na esfera que era importante para eles, isto é, na esfera local. Este sentimento era a força motriz que os mobilizava à se engajarem nos Comitês Revolucionários Locais (CRL) e nas escolhas de seus representantes diretos.

Por outro lado, os sujeitos-coletivos passaram a não se implicarem na esfera política, após a intensificação das perseguições. Aqui, faz-se necessário sublinhar que o engajamento com a política local, tornou-se com o passar dos anos um ato de não se implicar na política. O engajamento acabava onde as questões morais-espirituais eram questionadas, onde as ordenanças governamentais feriam os sujeitos-coletivos em seus valores mais fundamentais. Todavia, neste duplo caminho temos uma miríade de compreensões e de atuações que se diferenciam e que se filiaram ao imaginário de modernidade de formas distintas.

1.2. Reforma no Governo Revolucionário: primeira fase

A partir de 26 de outubro de 1972, quando Kérékou assumira o governo por meio da tomada de poder acompanhado por uma junta militar, foram colocadas em curso uma série de reformas de estruturação e desestruturação social, que podem ser divididas em duas fases: entre 1972-74⁸ e entre 1974-267⁹. Estas reformas visavam provocar mudanças políticas que suscitasse novas alianças de classe, junto ao povo.

O governo revolucionário, longe de ser um governo estável sofria internamente com uma grade fissura política e ideológica, a qual opunha partidários das antigas elites políticas nacionais a uma juventude operária e a uma pequena burguesia-intelectual local, que defendiam o socialismo (Akindes, 2016). A ala que apoiava as antigas elites locais, queriam a volta de Zinsou¹⁰ ao poder e evitar que Ahomadégbé assumisse o cargo presidencial, no

⁸ Compilado de reportagens veiculados no jornal Daho-Express de 1,4,5,9,12 de dezembro de 1972.

⁹ Compilado de reportagens veiculados no jornal Daho-Express de 7 de maio de 1974; 2, 3,4,5 e 9 de dezembro de 1974; Decretos:nº 70-7 de 13 de fevereiro de 1974- Reorganização da Administração territorial; nº74-26 de 15 fevereiro de 1974 - Fixando as atribuições e prerrogativas dos prefeitos de província e dos chefes de distritos.

¹⁰ Émile Derlin Zinsou, presidente da República do Daomé foi destituído do cargo em 10 de dezembro de 1969, pelo coronel Maurice Kouandété, que o substituíra por um governo de transição formado por um "diretório militar", presidido por Émile de Souza e assistido por Benoît Coffi Sinzogan e Maurice Iropa Kouandété. Tal "diretório militar" deveria ficar no poder até as eleições presidenciais que correriam antes do final de março de 1970. Neste período Kérékou, membro do comitê que ajudara a colocar Zinsou no poder, não apoiara sua deposição em 1969.



Imagem 2: Autoria da foto desconhecida

arranjo do “monstro de três cabeças”¹¹.

Kérékou e alguns militares envolvidos na tomada de poder de 1972, pensavam ser possível restituir Zinsou à presidência, mas logo perceberam que isto seria impossível, diante das pressões políticas internas à própria junta militar. Juntamente as pressões de uma pequena parcela da população, notadamente, estudantes e operários que estavam envolvidos nos sindicatos; grupo de militares que defendiam ideias progressistas de desenvolvimento social e econômico, contrários à economia imperialista e neocolonial.

Diante da insatisfação dos progressistas, o GMR se convenceu de que seria impossível Zinsou retornar ao poder. Para acalmar os ânimos sociais, vincularam a imagem da junta militar à ideia de uma nova independência nacional. Em uma tentativa de garantir a permanência do GMR no poder, criou-se uma “comissão das forças vivas nacionais”, cujo mote era reorganizar as estruturas políticas-econômicas e sociais do país.

Assim, em 30 de novembro de 1972, o GMR lançou o primeiro programa de governo, já que quando a Junta Revolucionária Militar tomara o poder eles não haviam apresentado nenhum plano de governo, nem mesmo uma proposta. A tomada de poder partiu de uma insatisfação do quadro militar para com o regime presidencialista em vigor. Assim, o planejamento governamental somente foi formulado após o GMR assumir o poder, como poderemos ver adiante.

A proposta de governo ou como ficou conhecida “discurso-

¹¹ Este termo refere-se ao arranjo realizado no pós-eleições de 1970, quando se firmou o compartilhamento da cadeira presidencial por Sourou Miga Apithy, Hubert Maga e Justin Ahomadégbé. A Carta de Savé, documento que regulava este arranjo, previa que durante o período de 6 anos cada um deles teria o poder interino por 2 anos. Apithy, Maga e Ahomadégbé estavam na arena política dahomeana desde antes da independência. Na Carta, para além de regular a partilha da cadeira presidencial, ainda trouxera uma proposta de unificação nacional, norte e sul, que pusesse fim aos privilégios étnicos e ao regionalismo que vinham sendo empregados desde antes da independência. O fim destes privilégios e do regionalismo eram pautados em função de assegurar a estabilidade política necessária para o desenvolvimento econômico e social do país. O documento ainda condenava as arbitrariedades cometidas pelos governos anteriores, as injustiças contra a população, a corrupção e o nepotismo, dentre outras.

programa"¹², propunha reformas administrativas nos níveis: sócio-cultural e econômico-financeiro. Tais reformas buscavam promover a unificação nacional, contra o regionalismo e a etnicização¹³ da política, cujos discursos eram para colocar fim às antigas políticas regionalistas alinhadas com o capital estrangeiro e fomentar o desenvolvimento econômico nacional. Estas pautas foram aceitas imediatamente pela população que apoiou a tomada de poder.

Todavia, as bandeiras levantadas pelo governo estavam, desde o início da articulação da Junta Revolucionária Militar, assentadas em um precário equilíbrio de forças. De um lado estavam os militares que apostavam em uma via progressista-revolucionária, do outro estavam os que buscavam apenas colocar fim ao regime presidencialista em curso. Havia duas propostas políticas sobre a mesa, uma de apoio ao socialismo como política revolucionária e uma que apostava no retorno de Émile Zinsou ao poder.

Equilibrando-se nesta frágil união, estas propostas poderiam ser resumidas da seguinte maneira: Kérékou e os militares pró-Zinsou, não se opunham à democracia e nem à economia liberal versus as associações sindicais e de jovens estudantes. Estas associações, que vinham adentrando a arena política desde 1963, contavam com o apoio da ala progressista do exército. Em meio a esta divisão, o Ministro do Interior e da Segurança nomeado pelo GMR, Michel Aïkpe, colocou em curso um movimento de unificação das forças sindicais, de modo a produzir uma corporificação sob uma única bandeira sindical.

Em 2 anos, Aïkpe (1972-74) começou a controlar nacionalmente as associações sindicais e dos jovens. Embora este movimento de controle e aproximação por parte do ministro tenha sido ambíguo, ele estava aumentando consideravelmente seu poder de articulação

¹² Os pronunciamentos oficiais de programas, projetos de leis e decretos eram feitos pelo GMR e posteriormente pelo PRPB através de pronunciamentos radiodifundidos nacionalmente. Posteriormente, estes discursos eram veiculados no jornal Daho-Express, na íntegra. Vale notar que após 1974 Daho-Express passa a ser E-Huzu.

¹³ Para uma discussão sobre este tema ver: André et al (2018); Amoussou-Yeye (1999); Hazoumé (1972), dentre outros. Neste trabalho esta discussão não será tratada, devido ao escopo aqui adotado.

política no meio social nacional (Akindes, *op.cit*). Despontando gradualmente como uma ameaça silenciosa ao poder de Kérékou.

Vale notar que o discurso-programa proferido por Kérékou, assim como o de tomada de poder tinham um tom socialista em seu escopo. Problemáticas estas que já vinham sendo levantadas por líderes do socialismo africano (Nkrumah, 2011[1977]; Nyerere, 1972). Este apelo socialista, inicialmente apresentado pelo intelectuais daomeano, logo passou a soar como voz aos anseios dos sujeitos-coletivos. Dentre estes anseios estavam as definições de classes e interesses de cada uma delas frente ao desenvolvimento e ao progresso. Aliadas a estas preocupações, estava a antiga política que privilegiava a dominação estrangeira, a exploração econômica, a alienação cultural, o aprofundamento das contradições regionais e "inter-tribais", no governo.

A ala progressista militar, os militantes sindicalistas e intelectuais apresentaram uma proposta de governo para Kérékou coerente com as demandas populares. Todavia, a ala não progressista, cuja perspectiva política deste grupo era o não incentivo às profundas reformas, que também deveria apresentar um plano de governo, não o faz. Diante deste cenário, Kérékou aceito a única proposta apresentada, a qual, posteriormente, foi difundida como discurso-programa. Ela ficou conhecida como a "nova independência nacional"¹⁴.

O discurso-programa colocou em curso a primeira fase das reformas nas áreas da: agricultura, pesca e rebanhos; indústria, comércio e finanças; estabilização financeira da moeda; saúde; administração pública; e política exterior. Nesta primeira fase, no que concerne à política agrária, ela pautou-se pela exploração dos recursos naturais, tanto do ponto de vista do desenvolvimento alimentar, quanto de produção de insumos primários para o fomento industrial¹⁵.

Estas reformas tinham como objetivo gerar uma transição de um

¹⁴ Discurso de Kérékou veiculado no Daho-Express de 30 de novembro de 1972; e em 1 de dezembro de 1972.

¹⁵ *Idem.*

sistema econômico agro-exportador, para um industrial (Godin, 1986). Sendo que neste processo, o desenvolvimento do setor industrial deveria ser financiado pelo agrário. Para tanto, o discurso-programa propunha investimentos para aumento da produção agrícola, a fim de tornar autônomo o fundo de subsistência de produtos agrícolas. Isto é, o Estado recusou que os recursos gerados por este fundo fossem repassados para o setor privado estrangeiro. Com isto seria possível ampliar os investimentos no setor agrícola que deveria atender ao mercado nacional, regional e internacional.

O Estado tornou-se o responsável pelo acondicionamento e pela comercialização dos produtos destinados à exportação, sobretudo o tabaco e o algodão. Estes investimentos implementados pela nacionalização dos setores cruciais da economia nacional, visavam a consolidação da auto-suficiência da produção nacional a médio e a longo prazo. O Estado apostou, neste sentido, em um projeto de modernização dos meios de produção, uma reforma nas estruturas agrárias ao nível nacional, buscando o fim das monoculturas voltadas exclusivamente para a exportação e a valorização dos produtos agrícolas locais.

Todavia, até 1974 o governo revolucionário se manteve como um governo democrático populista, cujo quadro ministerial e das demais instâncias de decisão eram compostos exclusivamente por militares. Em meio a estas reestruturações administrativas os oficiais do GMR criaram o Comitê Militar Revolucionário (CMR), como uma esfera deliberativa e de decisão que inspiravam os atos do governo. Governo este que estava cada vez mais apoiado no desenvolvimento de uma política nacional militarizada, tal como explicitado nos discursos que seguiram o de tomada de poder.

Isto é, o exército havia se colocado como a única força nacional organizada para promover a criação de um novo Estado moderno e desenvolvido. Tomando para si a responsabilidade de assumir o poder plenamente, visando lutar a favor de todos, do bem comum e de servir fielmente ao povo. Sua função primordial seria o

de “resgatar o espírito nacional de independência”¹⁶. O exército passou a se colocar como o ponto de convergência das forças daomeanas para promover a revolução.

Entre 1972 e 1974, o cenário de criação de corporações nacionais sindicais se intensificou, aumentando as migrações de filiações e alianças entre as associações de jovens, os sindicatos de trabalhadores e às duas alas militares que compunham o governo¹⁷. Gerando rupturas internas nas associações e sindicatos já existentes devido a disputas e entendimentos divergentes quanto à natureza e objetivos da criação desta corporação nacional.

Estas disputas levaram o GMR a dissolver todas as organizações democráticas sindicais, em favor da criação de uma organização nacional. Intelectuais, jovens e trabalhadores se opuseram a isto e criam, a despeito desta dissolução e da ordem do GMR, a União Nacional Sindical dos trabalhadores. Parte do acirramento desta questão devia-se à composição exclusivamente militar do CMR.

Os opositores desta configuração do governo consideravam-na anacrônica e inadequada para colocar em curso a superação dos problemas herdados do conselho presidencial e para a superação do

¹⁶ Discurso de Kérékou veiculado no Daho-Express de 30 de novembro de 1972; e em 1 de dezembro de 1972.

¹⁷ Para maiores detalhes sobre estas reconfigurações de alianças ver Akindes (2016).

regionalismo¹⁸. Eles acreditavam, que embora o governo não houvesse adotado oficialmente o marxismo-leninismo como ideologia de governo, era esta a bandeira que subjazia o movimento revolucionário. Portanto, a falta de representatividade da população nas instâncias de tomada de decisão figurava como uma hipocrisia por parte de uma militarização da política que se escondia sob o marxismo-leninismo.

Em vias de tentar conter as inquietações destes movimentos, o GMR substituiu, em 10 de dezembro de 1973, o CMR pelo Conselho Nacional da Revolução (CNR), cuja composição visava incluir representantes dos trabalhadores, dos jovens e oficiais do exército. Vale notar que neste período cerca de 92% da população estava na área rural e não teve representantes no CNR. A partir de 1974, o CNR ficou conhecido como Diretório do Conselho Nacional da Revolução (BCNR)¹⁹. Tal instituição se tornaria uma instância de contestação dos atos ministeriais e do GMR, bem como a de desenvolvimento das reformas empreendidas a partir de 1974. Dentre elas, a mais importante para este trabalho a reforma administrativa territorial iniciada a partir de 1977.

Desde 1972 o GMR vinha tentando colocar em curso projetos de

¹⁸ As discussões sobre regionalismo e etnicidade, remontam aos anos que antecederam a independência do Daomé, especificamente, a partir dos movimentos eleitorais tanto durante as eleições para a deputados, ainda na colônia, quanto na corrida eleitora no pós-independência. Após a conferência de Brazzaville, o governo francês aceitara a participação da população de suas colônias na vida política, afrouxando com isto o código de indigenato, o imposto de capitação, e outras regulações que pesavam sobre a população. Foi neste movimento que a França designara 2 cadeiras de deputados, que seriam partilhadas com o Togo (Akindes, 2016) a partir de 1945. As cadeiras foram divididas em primeiro colégio, reservado para candidatos franceses ou com estatuto de cidadão francês que viviam em uma das duas colônias; e em segundo colégio, onde cidadãos coloniais poderiam ser eleitos. Este modelo de organização eleitoral foi partilhado em todas as colônias francesas. Então, o padre Aupais, começa uma campanha para que as filiações étnicas e regionais fossem acionadas para que Apithy ganhasse as eleições. A partir deste momento, os candidatos começaram a recorrer às suas cidades de origem, mobilizando os discursos de pertencimento étnico e regional para pleitearem votos entre a população. As chefias de cantão serviam como intermediários entre os candidatos e o povo, não apenas por serem líderes políticos, mas, principalmente por acionarem imageticamente a obrigação do chefe de proteger à população.

¹⁹ Aqui, opto pelo uso da sigla em francês BCNR, *Bureau du Conseil National de la Revolution*, ao invés de usar a sigla traduzida.

unificação nacional, assim como unificar os movimentos sociais sob uma mesma bandeira nacional. Tal intenção tinha menos a ver com a ideologia marxista-leninista, que ainda não havia sido oficializada como política de Estado, e mais a ver com a questão do controle dos movimentos políticos e reivindicações destes grupos, que poderiam colocar em risco a permanência dos dirigentes no poder. O controle das associações de jovens e sindicatos, significava um controle sobre os discursos socialistas difundidos na sociedade.

Vale notar que estas associações e sindicatos, a ala progressista do exército e intelectuais que estavam alocados no funcionalismo público, foram os responsáveis por difundir as ideias socialistas como uma opção para a revolução. Havia por parte de Kérékou e de seus partidários, uma constante e sutil resistência a adoção do marxismo-leninismo. Primeiro por esta não ser uma ideologia da qual ele partilhava, segundo por esta colocar em risco a democracia e o modelo econômico liberal que estava em curso.

Neste sentido, as propostas de reforma que conduziram à tomada de poder em 1972 fora a de uma mudança e uma ruptura com as antigas lideranças nacionais representadas, notadamente, pelas figuras de Apithy, Ahomadégbé e Maga. Todavia, as crescentes pressões dos movimentos populares e dos intelectuais foram cada vez mais encurralando o GMR a adotar o marxismo-leninismo, na prática e não mantê-lo como um espectro que rondava o governo. Vale destacar que mesmo os defensores do marxismo-leninismo ansiavam pela democratização. Neste sentido, a intenção era a de se estabelecer uma ditadura do proletariado que se pautasse pela democracia, principalmente, pela ideia de escolha - voto.

Assim, em 1974 sob a ameaça das crescentes disputas que envolviam a criação de corporações nacionais e seus objetivos, o frágil equilíbrio do governo foi ficando ainda mais notório. Aliado a isto, Kérékou vinha assistindo a um aumento paulatino da influência de Aïkpe nos movimentos de base e a uma ameaça iminente de greve sindical e educacional que vinham incrementar este

cenário de disputas internas ao GMR. Na esfera política o GMR estava afundando cada vez mais em crises de legitimidade entre seus apoiadores da base e dentro do próprio exército.

Na esfera econômica a situação não era menos complexa, desde o tom socialista apresentado no discurso-programa e às propostas de desenvolvimento nacional, que pautaram a nacionalização como modelo de acumulação de capital, gerou-se uma reação imediata entre os investidores estrangeiros (Godin, *op.cit.*). Estes não apenas aplicavam seu capital na área de serviços, mas sobretudo no setor agrícola e industrial. Assim, a proposta de acumulação de capital nacional repousou na nacionalização dos investimentos públicos e privados estrangeiros.

Neste ínterim, os investimentos estrangeiros que já vinham decaindo diante da instabilidade política do governo anterior a este, se intensificaram. No período entre 1970-73 o setor privado estrangeiro deixou de investir mais de 1 bilhão de Francs CFA no país (Godin, 1986). Para intensificar esta crise financeira, o Estado desde 1972 vinha alargando o setor de funcionalismo público e aumentando os salários desta categoria.

Diante deste cenário político-econômico de crise, o GMR optou por oficializar o marxismo-leninismo como ideologia de governo e o socialismo como política de Estado, em 2 de dezembro de 1974. Esta decisão desagradou à burguesia local e a internacional, da mesma forma que a algumas chefias tradicionais que estavam ligadas aos antigos líderes políticos. No mesmo momento em que se anuncia esta nova política de Estado, iniciou a segunda fase das reformas. Para marcar estas mudanças, um novo pronunciamento foi divulgado pela rádio nacional anunciando a implementação do socialismo.

O pronunciamento, enunciado por Kérékou na praça Goho, em Abomey, apresentou não apenas uma ideologia política e uma política de Estado, como também um projeto de remodelamento da sociedade e dos sujeitos. Seu discurso buscava criar cidadãos revolucionários implicados no governo do povo, cuja gestão nacional não caberia somente ao presidente e ao governo, mas, sobretudo ao povo. No discurso, Kérékou colocou-se como "a serviço

do povo”, enfatizando sua diferença em relação a seus predecessores, que haviam governado para si e para os seus. Este discurso de inversão da compreensão sobre o que era a esfera presidencial foi reforçado pelo significado histórico da praça Goho²⁰.

Em termos subjetivos, Kérékou tomou para si o legado de luta anti-colonial de Gbehanzin, fazendo-o reviver no imaginário social de luta e de resistência deste Rei, para o governo revolucionário. Goho tornou-se uma espécie de marco zero, de renascimento do país e de remodelamento nacional, a partir da luta e do engajamento social. Ele afirmou que a praça seria também o marco “onde doravante acendera-se a luz da revolução que iluminará nossa consciência e iluminará o tenebroso obscurantismo que ainda está vivo em nosso país²¹”.

Neste discurso, ele apresentou três grandes linhas de atuação para esta remodelação social: a luta contra o feudalismo; contra o obscurantismo; e a busca pela conscientização das populações rurais para a construção de uma classe social. Estes três aspectos tocaram diretamente questões centrais para os sujeitos-coletivos e suas expressões de vivências cotidianas.

1.3. Reforma no Governo Revolucionário: segunda fase

A segunda fase das reformas veio no rastro da oficialização do marxismo-leninismo, buscando acelerar a campanha nacional de produção agrícola, que estava diretamente relacionada ao fomento da industrialização interna. Bem como, estava relacionada às demandas de produção alimentar e de matéria prima para o mercado interno e externo. Estas reformas, foram também tentativas de o GMR se manter no poder, promovendo tanto uma centralização política ao nível nacional, quanto descentralização política ao

²⁰ Discutirei do significado desta praça no próximo tópico.

²¹ Pronunciamento de Kérékou veiculado no jornal Daho-Express em 2 de dezembro de 1974.

nível local.

Assim, a oficialização do marxismo-leninismo deu origem também ao Partido da República Popular do Benim (PRPB), iniciativa oriunda do BCNR. Ainda no âmbito do BCNR, o PRPB e o marxismo-leninismo ganham contornos de uma revolução democrática e popular, cujo objetivo de juntar uma “revolução democrática” e “popular” em um mesmo governo seria promover uma revolução social, pautada na luta de classes contra a dominação estrangeira. Todavia, segundo Akindes (2016), o BCNR começou a organizar a vida política nacional a partir dos interesses de seus membros, tal como seus antecessores fizeram.

Então, o partido se colocava como representante das classes trabalhadoras - camponeses pobres e de classes operárias, artesãos e soldados. Todavia estas representações se davam indiretamente, visto que estes segmentos sociais não tinham representações diretas nem no BCNR e, nem no PRPB. Vale ressaltar que parte dos representantes destes segmentos, dentro do GMR, pertenciam a uma pequena burguesia burocrática, que falava em nome da classe trabalhadora. Com a criação do BCNR e com a declaração de um estado socialista, a central sindical considerava-se representada nas instâncias de decisão, ainda que não envolvendo os trabalhadores diretamente.

A partir de então a palavra de ordem do governo foi “poder aos trabalhadores”, mesmo que este poder de fato não chegasse a estes sujeitos. Após a adesão ao marxismo-leninismo, Kérékou faz uma série de pronunciamentos convocando às “forças vivas da nação”, isto é, convoca à população a assumir a sua responsabilidade para com o desenvolvimento nacional. Akindes (*op. cit*) ressalta que sob este discurso de um partido popular, revolucionário e democrático, estavam articuladas duas esferas de interesses distintas entre si, embora congruentes.

Por um lado, os interesses dos membros do PRPB, que diante das instabilidades políticas de dentro e de fora do GMR, buscavam consolidar e manterem-se no poder, com apoio popular. Mesmo que isto implicasse atrito com as burguesias local e internacional.

Por outro lado, este mesmo discurso vinha ao encontro dos anseios da população, de atuar de fato em um governo do povo, de ser agente do desenvolvimento e quem provocaria as mudanças em suas condições de vida. Ressalto que esta vontade do povo, estava diretamente ligada a um imaginário político local que datava do período do Antigo Reino. Onde o Rei tinha a obrigação de proteger, de expandir e de governar para o bem de sua população. Imagética e simbolicamente Kérékou acionou, em seus três principais discursos - de tomada de poder, o discurso-programa e o de estabelecimento da ideologia do governo -, elementos que remetiam diretamente ao fazer político do Antigo Reino. Embora se distanciasse deste modelo, por considerá-lo primitivo e obscurantista.

Neste sentido, a Praça Goho em Abomey serviu de marco para acionar este imaginário. Pois este mesmo local foi o cenário onde Gbehanzin, outrora, barrara a entrada dos franceses no reino e cenário onde, que posteriormente, os franceses o condenaram à deportação, enquanto oficializavam Agoli-Agbo no trono. Kérékou, ao fazer seus discursos nesta praça, que representava a resistência e a luta contra a colonização, reificou aos olhos de meus interlocutores, seu compromisso em colocar fim ao imperialismo, à exploração do homem pelo homem, à dominação estrangeira e à ideologia neocolonial. Quase como se Kérékou assumisse o legado de Gbehanzin²² de lutar contra forças estrangeiras que queriam colocar fim à nação.

Ao citar à figura de Gbehanzin em seu discurso, ele fez

²² Durante a deposição e extradição de Gbehanzin em 1894 para o Fort-de-France (Martinica) o cargo espiritual-político do reino havia sido entregue à Gúcîní, chefe de exército e irmão de Gbehanzin, que posteriormente tomara o nome de Agoli-Agbo. A deposição de Gbehanzin dera-se pela luta contra a conquista francesa do território do Danxomey e dos países vassallos, notadamente, Mahi, Dassa, Savé, Atakpamè. Segundo o historiador Djimassé narrou em uma de nossas inúmeras conversas, Agoli-Agbo assumira o cargo de Rei a pedido de Gbehanzin. Ao contrário do que diz a literatura sobre o Agoli-Agbo, ele não teria traído seu irmão, apenas fizera o que lhe fora ordenado: assumir o trono, enquanto ele iria à França negociar a liberdade de seu reino. Todavia, Agoli-Agbo não teria se submetido às investidas francesas para contribuir com a colonização, tramando em segredo o retorno de Gbehanzin. Por isto, permanecera no poder apenas por 4 anos, entre 1894 e 1898 sendo, em seguida, exilado por cerca de 30 anos, inicialmente em Savalu e, posteriormente, no Gabão. Assim, Abomey tinha dois reis vivos, mas nenhum deles reinando em solo ancestral.

referência, subjetivamente, a toda a ascendência dos Huegbadjavi²³, sobretudo no que tange à relação entre poder-povo. Huegbadja, ao desenvolver o reino, estabeleceu as 41 leis que organizavam o Danxomey em níveis político-administrativo; social-religioso; e econômico²⁴. O paralelo com estas 41 leis, pode ser depreendido tanto por ele tomar o poder das mãos do “monstro de três cabeças”, quanto por promover “a nova independência nacional” pela via das reformas política-administrativas, sociais e econômicas, quanto por anunciar o governo do povo.

Ainda no âmbito dos paralelos estabelecidos, está a promessa feita por Huegbadja aos seus ancestrais, de fazer o reino crescer e se expandir. Aqui, o discurso de Kérékou sobre o fim das disparidades regionalistas, que seria alcançado pela unificação nacional, trouxe uma conotação de expansão e de congregação dos povos sob uma mesma insígnia de Estado.

Neste sentido, o discurso de um partido popular, revolucionário e democrático não fugiu ao imaginário político local, do Antigo Reino. As propostas apresentadas pelo governo acolhiam este imaginário social, até então sem grandes atritos. Longe de ser um imaginário que permanecia no passado, ele estava sendo atualizado no presente, pelos discursos do governo revolucionário.

Talvez seja importante que entendamos que esta atualização foi marcada precisamente nos discursos de Kérékou, ao apresentar uma distinção entre o governo revolucionário e os governos do Antigo Reino e do período democrático pós-independência. A aproximação com o imaginário do Antigo Reino era benéfica, por envolver os sujeitos como parte do projeto de desenvolvimento.

²³ Danxomey, foi a nação governada pela dinastia dos Huegbajavi (sufixo *vi* designa filho ou descendentes de alguém, neste caso de Huegbaja), que ao longo de mais de três séculos governara o império Danxomey. Huegbaja, não foi o primeiro Rei desta dinastia, mas foi quem empreendeu a organização do Reino, estruturando-o em uma administração territorial descentralizada, hierarquizada e disciplinada. Ele também estruturou a organização fiscal do reino e dos países aliados, bem como criou uma legislação que regulava os mecanismos de controle dos poderes políticos reais (Glele, 1974).

²⁴ Para mais detalhes, ver Alladayè (2008).

Entretanto, ela era rechaçada como pode-se observar o discurso-programa²⁵, sobretudo no que poderia dar margem para que a população interpretasse que o discurso revolucionário pleitearia um retorno do Reino.

Por isto, o discurso-programa se pôs terminantemente contra à volta do “arcaico, cuja ideologia era ajoelhar-se diante de seus mestres que exploravam uma tribo pela outra”²⁶. Pois, isto configurava uma “exploração do homem pelo homem”, na ideologia marxista-leninista beninense. Esta exploração, no discurso-programa, referia-se tanto aos Antigos Reis, quanto as forças políticas que antecederam ao governo revolucionário.

Neste sentido, o termo “arcaico” se referia tanto a relação de escravização, de subjugação de um reino pelo outro, quanto de acordos político-econômicos que prejudicavam a população em benefício estrangeiro²⁷. Como uma forma de superação deste passado de subjugação da população, no programa-discurso, o povo daomeano deveria colaborar no desenvolvimento da ideologia marxista-leninista, pois, eles eram “a força viva da nação”, o pilar sólido de onde emergiria a potência para o desenvolvimento social.

Esta movimentação entre discurso e imaginário tomou lugar central nas reformas administrativas-territoriais, em curso desde

²⁵ Pronunciamento de Kérékou veiculado no jornal Daho-Express em 2 de dezembro de 1974.

²⁶ Discurso de Kérékou veiculado no Daho-Express de 2 de dezembro de 1974.

²⁷ “Inicialmente, os escravos, isto é o tráfico negreiro.(...) Temos o direito de esquecer os navios negreiros em que nos empilhavam, tal como sardinha de homens, primeiramente marcados a ferro de brasa como selo daqueles que vieram nos levar em troca de álcool adulterado e de mercadorias de todo gênero? (...) O fundamento incontestável destes atos ignoráveis permanecem na dominação estrangeira e na exploração odiosa da África pelas potências europeias da época. É onde uma ideologia de exploração do homem sobre o homem, fundada na superioridade de uma raça sobre a outra, uma ideologia escravagista que sustenta o ódio, a violência e o crime.(...) O momento é para se questionar sobre qual ideologia estava na base da invasão e conquista colonial, da divisão e da oposição de nossos antigos reinos? (...) Esta ideologia, é a ideologia neocolonial baseada igualmente sobre a exploração do homem sobre o homem, exploração esmagadora da maioria dos daomeanos por poucos indivíduos tanto nacionais, quanto estrangeiros. Esta ideologia é sustentada pela ideologia reacionária de dominação imperialista internacional.” - Pronunciamento de Kérékou veiculado no jornal Daho-Express em 2 de dezembro de 1974.

fevereiro de 1974, antes mesmo de o GMR anunciar sua ideologia de governo²⁸. Estas foram as primeiras a modificar a estruturas de divisão territorial, desde o período colonial. Para o governo revolucionário, as divisões que estavam em vigor privilegiavam as antigas formações políticas locais que difundiam uma ideologia neocolonialista e imperialista, que se pautavam pela exploração do homem pelo homem.

Convocar as “forças vivas da nação”, neste contexto de reformas, soou como uma medida de aproximar o povo da administração política, com intuito de facilitar a mobilização popular e a difusão da ideologia marxista-leninista. Isto, enquanto tentava-se desmobilizar as alianças locais com as antigas lideranças políticas, que haviam estado no poder desde a independência em 1960. Neste tocante, vale a pena nos determos brevemente sobre estas alianças locais que apoiavam as antigas lideranças políticas²⁹ e suas relações com o território local e regional. Estas relações remetiam-se às antigas organizações políticas-administrativas herdadas do Antigo Reino, modificadas durante o período colonial, e que sobreviveram até o período revolucionário.

1.3.1. Lideranças locais e a organização territorial

O Antigo Reino mantivera uma política administrativa descentralizada, aprimorada ao longo das gestão de cada Rei, de modo a atender suas demandas expansionistas e econômicas. Esta administração territorial descentralizada fora estendida, sobretudo, aos países anexados ao reino por meio da guerra, tais como Mahi, Dassa, Savé e Atakpamè. A descentralização territorial era organizada em 4 províncias, sendo cada qual subdivididas em cantões, que eram subdivididos em vilas e em bairros (Glele, 1974). Cada uma destas divisões e subdivisões eram dirigidas ou

²⁸ Ordem nº 70-7 de 13 de fevereiro de 1974- Reorganização da Administração territorial.

²⁹ Para uma discussão mais aprofundada ver: Glele (1974) e De Souza (2014).

coordenadas por um chefe responsável.

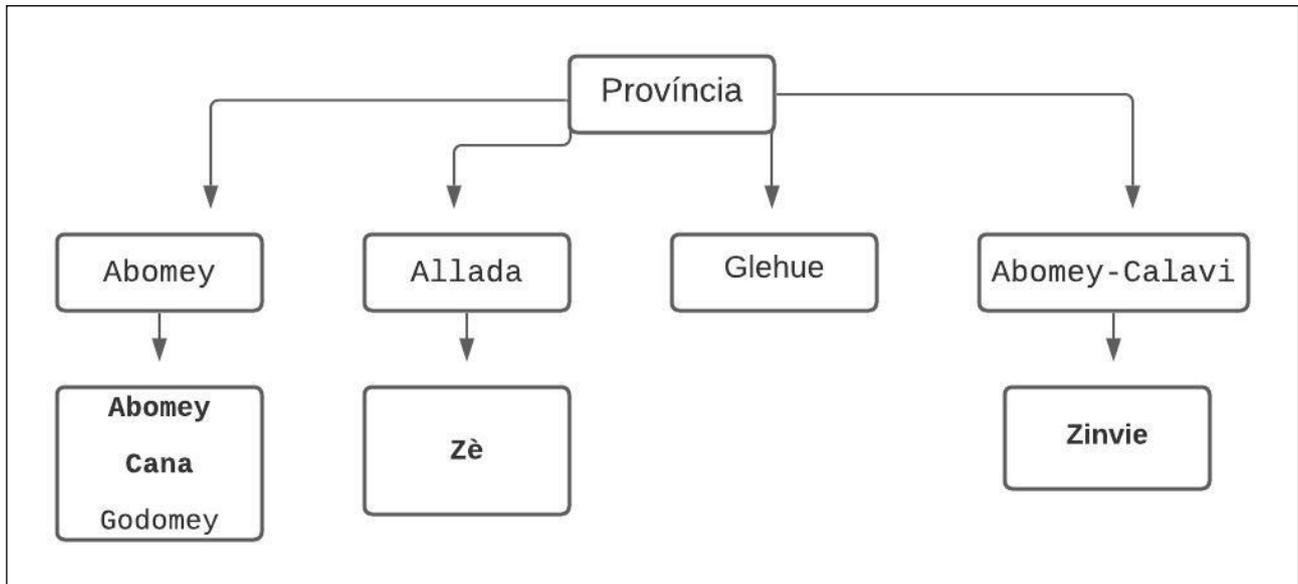


Diagrama 1: Organização Administrativa territorial no Antigo Reino

Os *gán*, chefes ou ministros do reino, eram escolhidos dentre a população que eles administrariam. Assim, vilas, circunscrição territorial-administrativa mais elementar do reino, foram administradas pelo Toxossu ou chefe do país. Sua implantação estivera diretamente ligada às rotas de comercialização entre Abomey e Ouidah. Os bairros, que compunham as vilas, eram os limites das ocupações étnicas locais, cuja divisão administrativa da vila os sobrepunham.

Os *gán*, eram também auxiliados pelos chefes de guerra, de cultos, da vila e da terra. Em uma esfera política-econômica ele era assistido pelo haagan, cobrador dos impostos e responsável pelo censo populacional, e pelo Agoli, chefe do posto aduaneiro, que desempenhava também a função de juiz e respondia pela instância deliberativa local. Estes eram conhecidos como notáveis, pois, possuíam cargos políticos-administrativos alocados na gestão territorial local (Glele, *op. cit.*).

Este modelo descentralizado era pautado pela interface entre gerontocracia e o mundo espiritual. Chefe não se restringia a uma

esfera de tomada de decisões administrativas, era também um ser sagrado, que deveria ser venerado por sua obrigação e fidelidade dispensada à coletividade pela qual era responsável. Assim, como ele deveria respeitar os povos e os espíritos. Sua palavra, tal como sugere Glele (1974), deveria ser empregada com cautela e sabedoria, pois palavras têm força e devem ser proferidas com responsabilidade. O cargo de chefe estava - e, ainda está - articulado em diferentes níveis de organização política-espiritual, desempenhando funções diversas e com poder político-administrativo variado.

Este sistema de descentralização política representativa, que era característico do Antigo Reino, deu origem ao que ficou conhecido como "chefia tradicional" ou "chefias de cantão". Sua existência resistiu até a década de 1980, deixando de existir somente com a morte do último representante deste modelo administrativo. Vale ressaltar que o governo colonial francês manteve as chefias incorporadas em sua estrutura administrativa, com modificações. Eles destituíram os chefes ligados ao Reino e os substituíram por sujeitos designados por eles, os quais tornaram-se representantes coloniais ao nível local, como assinala Glele (*op. cit*).

A manutenção deste modelo administrativo-territorial, pela metrópole francesa, foi usado como mecanismo de controle sobre a população. Assegurando, com isso, uma boa administração colonial (*op. cit*). Principalmente, sobre a população agrícola, que no período colonial, 1900-1960, somavam cerca de 98% da população colonial (*op. cit*). Vale ressaltar, que os interesses coloniais franceses em manter as áreas rurais sem conflitos, não se restringiam à dominação política e a subjugação dos povos. Referiam-se ao processo que Vergès (2021) denominou "acumulação de trabalho não pago", onde à terra era a fonte de acumulação do capital colonial.

Isto é, havia no Daxomey um grande contingente de terras inexploradas que a França considerava ociosa e sem proprietários. Com a implementação do protetorado e em seguida da colônia, estas

terras passaram a pertencer à metrópole, tomando como base a promulgação do artigo 10 do decreto de 23 de outubro de 1904. Este decreto, pudera ser entendido como uma corroboração do tratado de concessão de Cotonou para os franceses³⁰.

Segundo Opoku (1973), a França reivindicara as terras locais a partir desta concessão, a qual foi interpretada por ela como um acordo com os chefes locais, em que todas as terras, os direitos do soberano e dos chefes de cantão seriam transferidos para ela, como sucessora destes. Com isto, argumenta este autor, a metrópole considerou os povos indígenas que ocupavam suas terras como tendo apenas o direito de gozo temporário e revogável sobre elas. Utilizando-me dos termos de Moore (2015)³¹, esta estratégia francesa pode ser definida como parte do movimento de apropriação da "natureza barata" e do "trabalho barato" que configuravam as colônias.

Por isto, manter estes espaços rurais sob controle, evitando-se revoltas e motins, significava para a colônia uma reserva de mão de obra e de terras disponíveis para sua apropriação. Neste sentido, promover as reformas territoriais e administrativas não significara somente uma forma de evitar os motins contra a deposição de Gbehanzin. Significara, sobretudo, promover um melhor gerenciamento dos recursos, naturais e humanos, a partir da desarticulação das esferas políticas-administrativas do Reino. A primeira reforma contou com a ajuda de Agoli-Agbo, que fora considerado o criador dos novos cantões e quem teria nomeado as novas chefias de cantão e de vila coloniais. Assim, cada uma das antigas províncias fora dividida em duas.

Em 1900, Abomey passara por mais uma reforma administrativa, criando desta vez 8 cantões com 4 bairros cada. Por conseguinte, havia 1 chefia de cantão para cada 4 chefes de bairros. Esta

³⁰ Esta questão refere-se aos impasses que culminaram na guerra entre o governo Gbehanzin e a França, que ocasionou na colonização do Danxomey e na deportação deste Rei. Esta estratégia colonial foi adotada em toda a África do oeste.

³¹ https://orb.binghamton.edu/sociology_fac/2/

reestruturação tivera como objetivo eliminar a possibilidade de que chefias locais assumissem o poder como Rei, como argumenta Glele (*op.cit*). De modo a evitar isto, das 8 chefias de cantões criadas, 6 foram assumidas pelos filhos de Glele e uma pelo filho de Gezo e 1 por um *ananato* - homem do povo - servo de Gbehanzin. Em 11 dos bairros que compunham Abomey, 4 chefes de bairro eram príncipes descendentes dos reis citados anteriormente. Das 21 sub-regiões, 10 eram chefiadas por príncipes.

Vale notar que as chefias de cantão em 1904, segundo Glele (1969), eram um gênero de federalização de vilas, cuja população pertencia a uma mesma etnia ou, ao menos, era composta por uma unidade geográfica econômica colocada sob a autoridade de um chefe de cantão, designado pelo governo colonial. No caso de Abomey, contrariando as leis do Antigo Reino, ao designar príncipes para as chefias criou-se, oportunamente, para a metrópole, "pequenas monarquias" ao nível do cantão.

Estas designações diferiram profundamente dos valores políticos-morais colocados em curso pelo antigo Reino, que evitara que os príncipes assumissem cargos de chefia. Isto, para esquivar-se de conflitos de interesses políticos que poderiam vir a se misturar com as relações familiares reais³². Todavia, entre a população estas designações não foram questionadas, pois, tratava-se dos descendentes dos antigos Reis, que haviam sido consagrados espiritualmente para assumir estes cargos.

Os franceses tanto os estabeleceram como chefes locais, como promoveram pequenas sacralizações reais, aos moldes das sacralizações recebidas pelos Antigos Reis, outorgando-lhes o estatuto real. Criando, com isto, pequenos reinos locais como mecanismos para os entreter, evitando que reivindicassem ou se organizassem de modo a reestabelecer o reino. Esta medida também

³² Vale notar que a lei fundamental aos instituir as eleições, as quais o PRPB considerava ser uma abertura democrática do regime marxista-leninista, permitiu que a população elegeisse representantes que pertencessem a seu povo, étnica, quer parentes ou não. O objetivo aqui era escapar das disparidades étnicas de um grupo sobre o outro nas instâncias governamentais.

assegurou que a população local não se revoltasse contra o governo colonial.

Segundo Glele (*op. cit*), em 1930, o governo colonial institucionalizou as chefias de cantão e de vila como agentes públicos. Entretanto, somente os chefes de cantão foram reconhecidos como tal na África Ocidental Francesa (AOF), instância de gerenciamento das colônias na África Ocidental. Permanecendo as chefias das vilas sem proteção política-econômica, portanto, mais próximas às funções tradicionais.

Entretanto, muitos destes príncipes que assumiram as chefias de cantão, em poucos anos foram deixados na miséria pelo governo colonial, sem nenhuma fonte de subsistência. Alguns deles acabaram por enviar seus filhos para o exército e, em pouco tempo, estava formada a nova classe intermediária entre a população e o governo colonial, no nível da administração pública³³. Com esta institucionalização das chefias de cantão e sua aproximação com o exército, o grupo se fortaleceu política e economicamente. Parte dos filhos destes chefes, que haviam adentrado para o exército, passaram a se configurar como elite "indígena", intelectual e burocrática, alocada no funcionalismo público, durante e pós período colonial.

No pós-Segunda Guerra Mundial, momento em que se intensificaram as reivindicações por maior liberdade política e administrativa das colônias, estas elites "indígenas" começam a reivindicar suas identidades étnicas. Sendo estas mobilizadas nos processos eleitorais do Daomé a partir de 1945, quando certas liberdades democráticas foram conferidas às colônias francesas, após a conferência de Brazzaville, em 1944³⁴.

Vale ressaltar que a partir deste momento as identidades

³³ Tanto os militares, quanto os indígenas empregados no funcionalismo público colonial distinguiram-se da maior parte da população, em termos econômicos, por receberem um salário, cujo valor variava de acordo com as flutuações do câmbio do dandê e de outros produtos agrícolas. O salário, por sua vez, significara uma melhoria nos padrões de consumo alimentar e de bens secundários para esta parcela da população (Manning, (2002[1982])).

³⁴ Ver nota de rodapé número 18.

étnicas começaram a fazer parte dos trâmites políticos-eleitorais, bem como da divisão de poder e das rixas entre norte e sul do país³⁵. Refiro-me à “passaram a fazer parte”, por se tratar de algo que estivera sempre latente, mas que se intensificou diante da corrida pela ocupação dos cargos políticos nos anos que antecederam a independência nacional e, posteriormente, aos cargos do país recém independente.

Estas configurações políticas-administrativas, herdadas da administração colonial, permaneceram praticamente as mesmas até 1974, quando Kérékou empreende as novas reformas administrativas-territoriais. Nestas, os objetivos de unificação nacional e de desenvolvimento equitativo entre norte e sul, aliaram-se ao discurso político de rompimento com a antiga política do “feudalismo” (Akindes, *op. cit*). Isto é, com esta organização política-administrativa herdada do antigo reino, as chefias - de cantão, de vilas, etc.--.

1.3.2. Implementação da reforma administrativa-territorial

A reforma territorial, processo iniciado em 13 de fevereiro de 1974, durou até 9 de setembro de 1977 quando foi promulgada a lei fundamental, que instituiu uma nova constituição nacional. Sua marca mais significativa foi a instituição de eleições nos níveis de administração local. A reforma administrativa-territorial deve ser compreendida como dois processos que ocorreram de modo simultâneo e sobreposto, especificamente a estruturação do PRPB e

³⁵ Norte e sul somente foram unificados dentro da mesma fronteira nacional durante o período colonial, cujas motivações estavam ligadas à exploração econômica das riquezas minerais do norte e da produção de oleaginosas e outros produtos agrícolas do sul, tais como dendê e algodão. Tal unificação se deu sob o nome de Daomé. Segundo Godenic (1969), as disparidades entre estas regiões eram remarcáveis. O norte, até 1960, tinha uma prevalência de escolarização islâmica e pública, enquanto no sul a escolarização colonial era privada e estava a cargo das missões católicas. A região sul, então, formara uma geração de políticos “indígenas” e de intelectuais nacionais oriundos de escolas missionárias. A escolarização em francês, propiciou a entrada destes “indígenas” escolarizados tanto na administração pública colonial, quanto na arena política antes mesmo da independência nacional. Para mais detalhes ver Akindes (2016).

da administração no nível central; e a reforma territorial, que promoveu uma nova estruturação regional de províncias, distritos, comunas, vilas e bairros das vilas.

A estruturação do PRPB, como partido único, criou o aparato estatal do marxismo-leninismo, com base em um governo do povo, promovendo uma organização das instâncias governamentais em dois níveis, o central e o local. No nível central estavam o poder soberano do presidente Kérékou, como comandante-chefe nacional. Seguido dos deputados do Congresso Nacional; do BCNR; do BP - Diretório Político³⁶; do Comitê Central; e do Conselho Ministerial.

No nível local, estavam a Assembleia Geral das instâncias locais; o Diretório das Células; os Comitês Locais; as Sessões dos comitês locais; as Sub-sessões dos comitês locais; e as Federações. Esta organização estava sobreposta à reforma territorial por duas vias, uma por meio das relações políticas que mediavam as indicações de cargos e a outra por meio dos processos de descentralização administrativa, impulsionada a partir de 1977 pela lei fundamental. Assim como a reforma anterior, a territorial foi dividida em dois níveis, o superior e o inferior. No inferior, estavam as Comunas, as vilas e os bairros das vilas; no superior, as províncias e distritos, como podemos notar no organograma abaixo.

As províncias, os distritos e as comunas eram coletividades administrativas descentralizadas, com autonomia financeira³⁷. Seus domínios territoriais e administrativos foram marcados por decreto presidencial e suas administrações eram feitas de modo independente umas das outras. Todavia, esta relativa autonomia era controlada na esfera das indicações políticas, para assumir estes

³⁶ *Bureau Politique.*

³⁷ Ver decreto 74-276 de 9 de outubro de 1974, que regula o orçamento primário para a Província de Zou, do distrito de Abomey, urbano e rural, De Bohicon, de Zagnanado, de Savalu e Savé. Ver decreto 74-305 de 21 de novembro de 1987, que regula a aprovação do orçamento primário para província de Atlantique, distrito urbano de Cotonou, comuna urbana e rural de Ouidah e de Abomey-Calavi. Nestes documentos constam as receitas ordinárias e extraordinárias, discriminando os valores referentes as províncias e a cada distrito. Ver em anexo ambos os decretos.

cargos. No que tange a esfera da província³⁸, o cargo de prefeito desta esfera, deveria ser assumido por um representante do poder central. Isto é, indicado pelo CNR em consonância com o PRPB.

O prefeito seria assistido por um membro do BCNR, por um do Comitê Regional de Planificação e Desenvolvimento, e também por um do CNR. As decisões nesta esfera deveriam contar com conferências dos chefes de serviços regionais. Já o vice-prefeito assumiria o cargo de Secretário-geral. Ambos, secretário e prefeito, eram nomeados através do decreto do Conselho Ministerial, sob a indicação do Ministério do Interior e da Segurança. Suas atribuições estavam ligadas ao ofício da polícia-judiciária, no que concerne a crimes e delitos contra a soberania do Estado. Eram também encarregados das políticas de coordenação e desenvolvimento social.

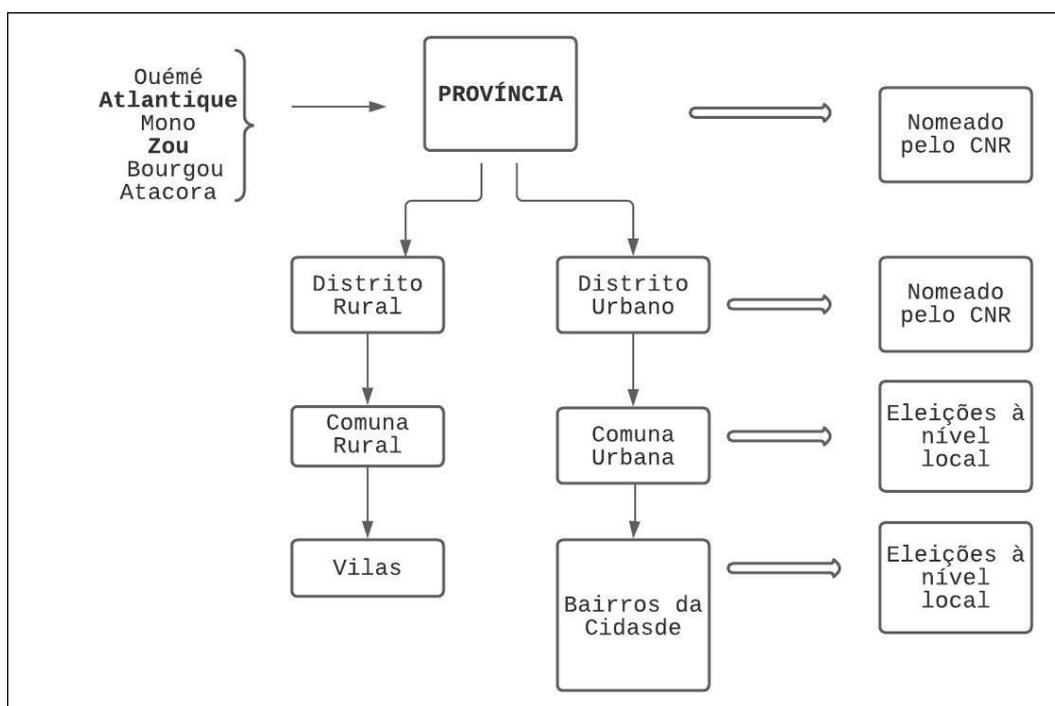


Diagrama 2: Reforma Administrativa-territorial

³⁸ Decreto 74-26 de 13 de fevereiro de 1974, sobre a reorganização da Administração territorial. Ver decreto em anexo.

No que tange à esfera do distrito³⁹, o chefe distrital e seu vice eram nomeados por um decreto do conselho Ministerial, endossados pelos membros do Comitê Revolucionário Distrital. Eles deveriam ser escolhidos no funcionalismo público, nas categorias A ou B, do alto escalão da administração ou nos níveis ligados a ele. Os serviços desenvolvidos nesta esfera eram diretamente ligados às demandas do BP e do Prefeito da Província, no que se refere a assegurar o serviço da polícia e a ordem.

No que tange à esfera da Comuna⁴⁰, sua administração era feita por um Comitê Comunal da Revolução, cujo chefe era o *maire* (prefeito), eleito entre os membros do próprio comitê. Os bairros de vila e as vilas, que constituíam células de base, eram também administrados pelo Comitê Comunal da Revolução. Sendo que seus representantes deveriam ser eleitos entre os membros deste comitê. Vale notar que depois do estabelecimento da lei fundamental de 1977, os representantes da comuna, dos bairros de vila e das vilas passam a ser eleitos entre os membros da população. Assim como o cargo de presidente da república, a partir de 1980, sendo Kérékou eleito.

A lei fundamental aliada às reformas administrativas-territoriais abarcaram no mínimo três pontos importantes, subjetivos e objetivos, entre meus interlocutores. O primeiro ponto, por sua relevância para esta tese, refere-se ao engajamento popular nos processos de desenvolvimento agrário⁴¹. O segundo, pela possibilidade deles poderem escolher seus representantes

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ No decreto da lei fundamental - n^o77-32 de 9 setembro de 1977, no artigo 14, sobre os objetivos da política econômica nacional - Os objetivos da política econômica na República Popular do Benim na presente fase são: 1) A organização e nacionalização da direção efectiva do Estado revolucionário na economia, indústria, finanças, comércio, transportes e todos os outros sectores da vida, e o estabelecimento de novas relações sociais com vista na participação efectiva dos trabalhadores, no desenvolvimento do país, rumo a direcção democrática da economia. 2) A implementação e generalização da reforma das estruturas agrárias, a transformação radical das relações sociais e organizacionais no meio rural. A política económica (...) visa fundamentalmente o desenvolvimento das forças produtivas do povo e o desenvolvimento da sua vida material e cultural.

localmente⁴², o que significaria uma oportunidade de afirmarem sua autonomia enquanto sujeitos responsáveis pela gestão de suas terras. O terceiro, por entenderem que, na estrutura promovida pelas reformas do governo revolucionário, os recursos para o investimento na produção agrícola chegariam em suas mãos⁴³. Estes pontos estão diretamente relacionados com duas outras dimensões importantes, especificamente, com a reafirmação dos sujeitos como coletivos e com o imaginário de mudanças provocados pela modernidade, tal como abordaremos ao longo dos próximos capítulos.

O impacto da lei fundamental se deu também na esfera política-econômica, na qual há dois pontos importantes devem ser destacados. O primeiro, diz respeito ao papel do Estado como força reguladora dos processos de mudanças no modelo de acumulação capitalista. O segundo, ao ápice e à queda do apoio popular ao governo revolucionário, diante de uma política de investimento agrário restritivo. Apenas assinalo estes aspectos aqui para marcar que a lei fundamental foi, simultaneamente, um processo agregador e desagregador nas políticas de desenvolvimento agrário, que recaíram sobre a população. É importante afirmar que sua centralidade se deu por diferentes fatores, notadamente, pela cosmologia local, pela modo como os sujeitos compreenderem o fazer político e como se dava o sustento da coletividade. Estes fatores se unem através da política-espiritual que se expressa na política do cotidiana.

Gostaria de destacar, que estas reformas não desvincularam as pessoas do imaginário atrelado ao Antigo Reino, no caso de Abomey e Cana, oferecendo ao mesmo tempo, uma via de acesso à modernidade

⁴² No decreto da lei fundamental - n77-32 de 9 setembro de 1977, no artigo 78- a duração dos mandatos dos membros do conselho revolucionário dos diferentes níveis e de seus respectivos órgão é de 2 anos.

⁴³ No decreto da lei fundamental - n77-32 de 9 setembro de 1977, no artigo 21- Os agricultores gozam do direitos de propriedade sobre suas terras para as trabalhar, assim como sobre seus outros meios de produção. O estado protege unicamente estes direito de camponeses individuais, a luta pelas revoluções tecnológicas agrícolas no campo, ajuda ativamente os camponeses a desenvolver sua produção e os encorajam a se organizarem progressivamente em cooperativas de diversos tipos, de acordo com os princípios de livre consentimento.

e de administração das mudanças provocadas por ela. Por isto argumentei no começo do capítulo sobre o saudosismo com relação à política do antigo Reino. Nos casos de Zinvie e Zè, o imaginário sobre o Reino era mais enfraquecido, mas a lógica do acesso à modernidade, passando pela via de gerir as mudanças, foram algo central no imaginário. É importante notar como o governo revolucionário “jogou” com os imaginários do passado e da modernidade, mantendo um pé no passado e outro no futuro.

Antes de continuarmos a discutir sobre estes processos históricos, faz-se necessário apresentar as localidades onde esta pesquisa foi desenvolvida e seus pertencimentos administrativos.

1.3.3. Abomey e Cana, Zè e Zinvie

Algumas informações mais precisas sobre a quantidade de distritos, de comunas e de vilas ou bairros de vilas foram de difícil acesso. Por isto, opto por apresentar somente os dados referentes às localidades onde esta pesquisa foi desenvolvida. Notadamente, nas províncias de Zou - Abomey e Cana - e Atlantique - Zinvie e Zè.

Província de Zou

A Província de Zou era composta por 15 distritos, sendo Abomey parte do distrito urbano, e os demais 14 distritos eram rurais - Agbangnizoun, Bantè, Bohicon, Covè, Dassa-Zoumè, Djidja, Glazoué, Oueasè, Ouinhi, Savalou, Savè, Za-Kpota et Zagnanado. Estes dados são oriundos do segundo recenseamento geral da população e da habitação, de março de 1979, publicado em novembro de 1988. Apontando uma população total de 570.433 habitantes em uma área de 18.700 km² nesta província. A população atual, segundo o INSTAD⁴⁴, é de 851.580, em toda a província.

A região foi identificada como subdesenvolvida, de economia

⁴⁴ Instituto National de Estatística e Demografia. <https://insae.bj>

agrária, considerada arcaica, que mobilizava 70% da população ativa local, segundo o censo de 1979. A base da produção era majoritariamente de: mandioca, milho, amendoim e frutas, e em menor escala havia a produção de sorgo, de inhame, de dendê, de algodão e de tabaco. Havia uma ativa movimentação do comércio local que, mobilizando 15% do percentual total da população ativa que se ocupava da distribuição e da redistribuição de produtos alimentares básicos e de produtos manufaturados importados, oriundos em grande parte da Nigéria. A industrialização regional era modesta e de pouca representatividade local (Censo, 1979).

Ainda segundo o censo de 1979, os habitantes desta região viviam em vilas, compostas por concessões territoriais que abrigavam várias unidades familiares, cujo meus interlocutores, os nomes eram hɛnù, para as terras das unidades familiares e as concessões eram chamadas terras coletivas ou do ako.

Abomey

Abomey, antiga capital do Reino do Danxomey, passou a distrito urbano durante o período revolucionário, abrigando a chefia da província. Após recentes reformas administrativas-territoriais (depois de 1990), Abomey se tornou parte do Departamento de Zou, como Comuna da Abomey, com 78.341 habitantes em 2006. Em 1979 a população total era de 50.149 habitantes e em 2013 de 92.266, segundo dados do INSTAD. Hoje, os índices de atividades desempenhadas em Abomey são de 46% da população ativa trabalhando no comércio, 17% envolvidos na produção artesanal, 15% no funcionalismo público, 11% na agricultura, segundo a monografia da comuna de Abomey realizada em 2006⁴⁵.

⁴⁵ A produção de monografias das comunas no Benim estão dentro do quadro de estudos sobre "O papel das comunas na produção econômica local e na valorização de setores promissores". O projeto foi desenvolvido pela *Afrique Conseil* em parceria com a Missão de descentralização, do Programa de Apoio ao Desenvolvimento das Comunas do Governo Nacional.

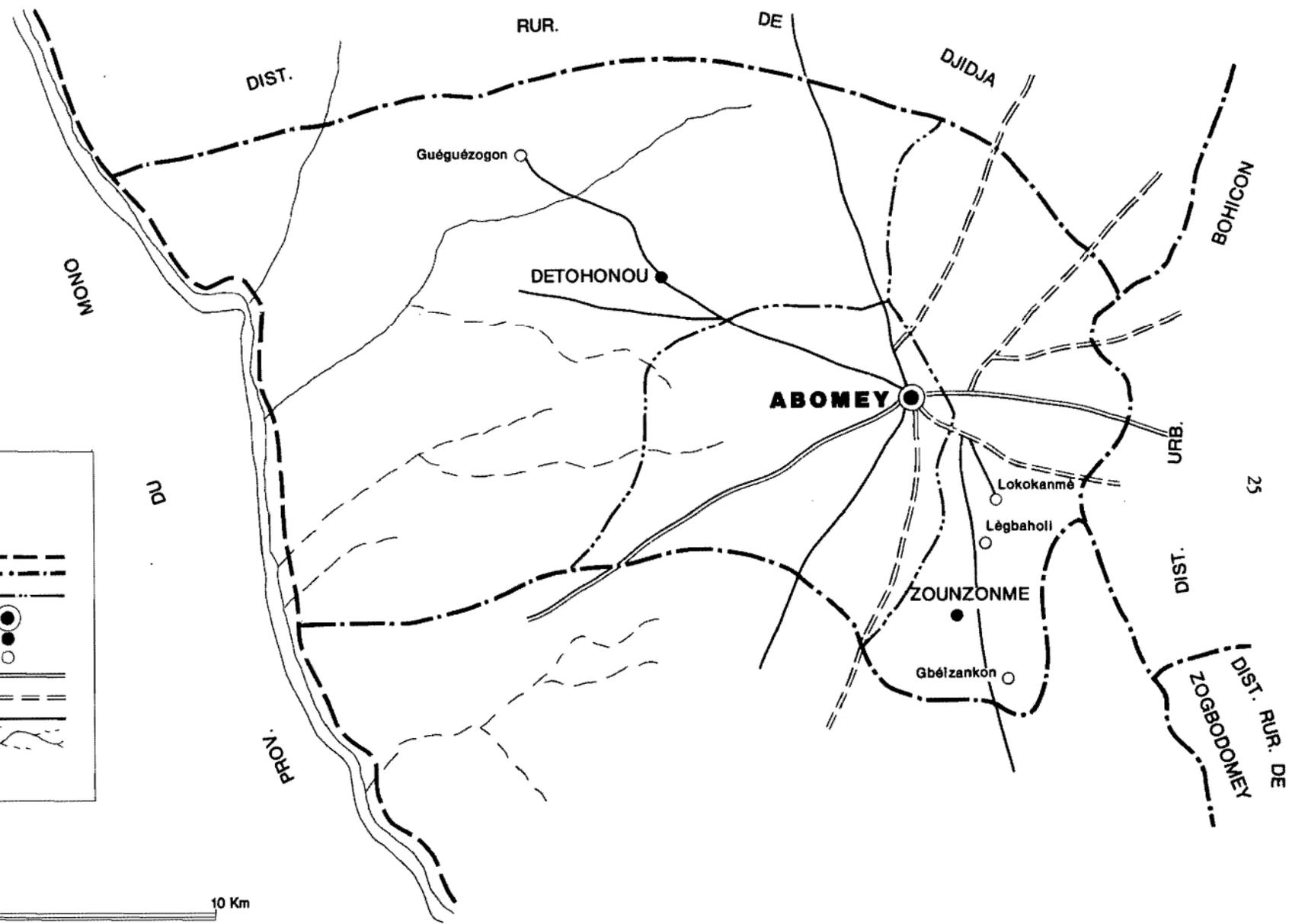
DISTRICT URBAIN

D'ABOMEY

LEGENDE

Limite de Province	— — — — —
Limite de District	- - - - -
Limite de Commune	· · · · ·
Chef lieu de District	●
Chef lieu de Commune	●
Quartier	○
Route Principale	====
Route Secondaire	=====
Piste	— · — · — ·
Cours d'eau	~~~~~

ECHELLE :



Source : R. G. P. H. 1979 - INSAE



Mapa 3: Distrito Urbano de Abomey. Crédito: RGPH de março de 1979.

Cana II

Cana, localizada a poucos quilômetros do centro de Abomey, passou a pertencer ao distrito de Zogbodomey durante o período revolucionário, tornando-se comuna rural. Historicamente, Cana pertencia à Abomey, considerada uma cidade ritualística, onde anualmente os Reis se purificavam para assumirem momentaneamente seus poderes espirituais. Todos os Antigos Reis, tais como Agadja, Tégbéssou, Kpingla, Agonglo, Gézo e Glélé, tinham palácios em Cana, destinados às estadias para os rituais. Em Cana, há rumores de que muitos destes Reis foram enterrados na região. Sendo esta questão tema de disputas políticas históricas, pois, não se sabe com certeza onde os Reis foram enterrados. Isto por ser uma tradição que visava evitar que seus túmulos fossem violados, por seus inimigos de guerra.

Vale notar que o Rei Gezo, antes de assumir o trono de Huegabadjá, vivera nesta cidade, onde sua principal ocupação era a agricultura. Ainda durante o Antigo Reino, a vila tornara-se rota para as cidades de Abomey-Calavi, Ouidah e Porto Novo, tanto para o escoamento de produtos agrícolas, sobretudo o dendê, quanto para o transporte de escravizados. Visando controlar o comércio local, havia na região um posto aduaneiro que servia para a coleta de impostos, bem como para prisão e para o alojamento dos escravizados que estavam seguindo o porto.

Após recentes reformas administrativas-territoriais (depois de 1990), Cana foi dividida em Cana I e Cana II, tornando-se *arrondissement* – bairros – da comuna de Zogbodomey⁴⁶. Cana II tem hoje uma população de 5.144 habitantes, dos quais 1.100 (21,38% da população) estão envolvidos com a produção agrícola, cujas técnicas são consideradas arcaicas, com uso de enxada e cortador,

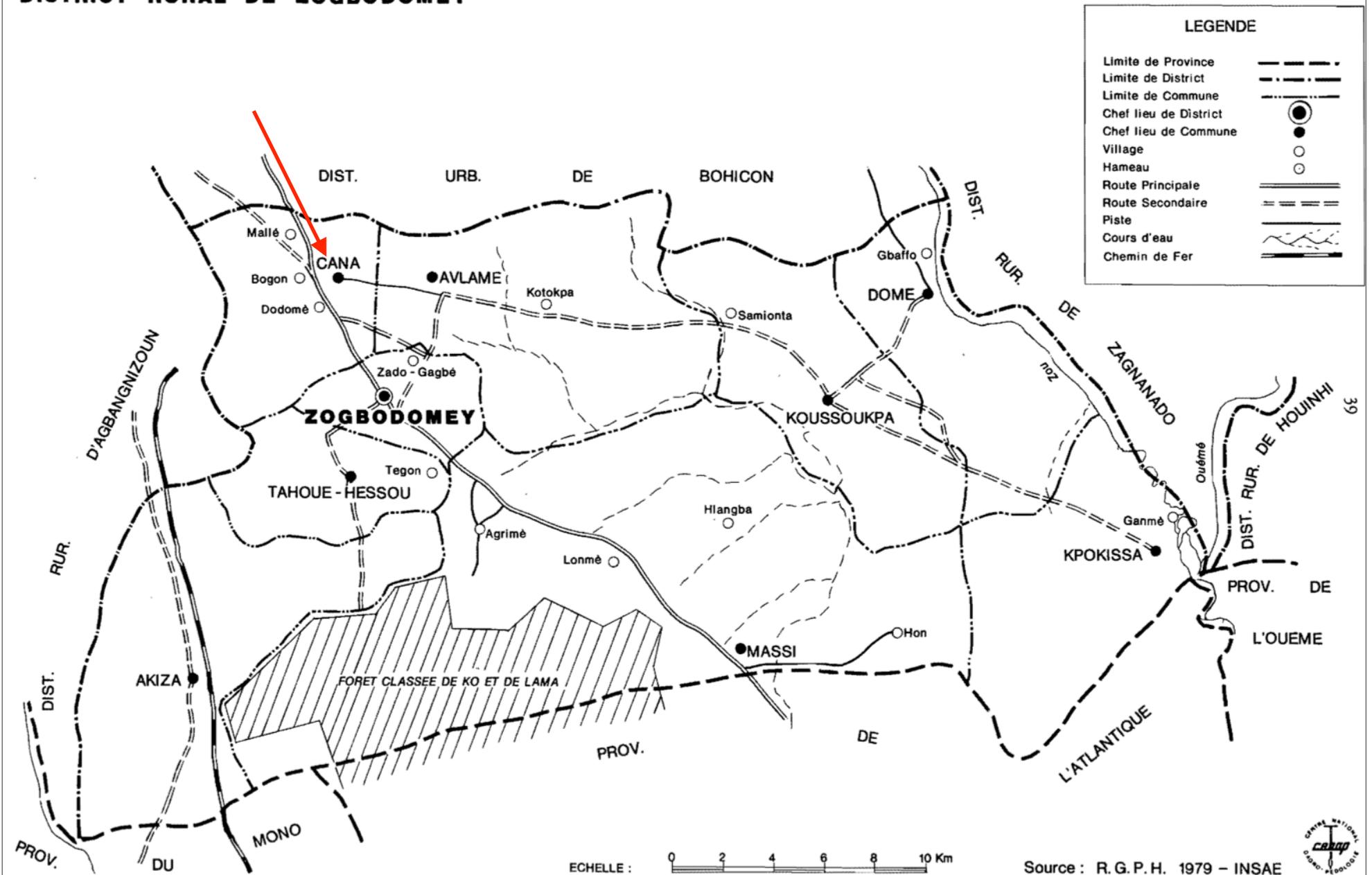
⁴⁶ Atualmente, a comuna de Zogbodomey é composta por 11 *arrondissements* (Akiza, Avlamè, Cana 1, Cana 2, Domè, Massi, Kotokpa, Kpokissa, Koussoukpa, Tanwéhessou, Zoukou e Zogbodomey-centre), 59 vilas e 6 bairros de vila. Dados obtidos na monografia que data de abril de 2006.

segundo dados do INSAE⁴⁷ de 2010. Em 1979, segundo o censo deste ano do INSAE, Cana Dodome e Kpota, área referente à Cana II, tinham 865 e 540 habitantes, respectivamente. Em 1979 a população local era de 7.154 habitantes, divididos em 9 bairros de vilas.

Os principais produtos plantados na região são: milho, feijão-de-corda, amendoim, mandioca, algodão, soja, arroz, dendê e produtos de horticultura. Sendo que as produções mais rentáveis, atualmente, são as monoculturas de: algodão com 22% do total da produção local, amendoim com 16%, porcentagens menores de mandioca, dendê e uma pequena produção de bananeiras. Vale ressaltar que durante o antigo reino, Cana já era uma região agrícola que abastecia Abomey e que desenvolvera uma grande plantação de dendê voltado para exportação.

⁴⁷ Instituto Nacional de Estatísticas e de Análises Econômicas.

DISTRICT RURAL DE ZOGBODOMEY



Mapa 2: Distrito Rural de Zogbodomey. Crédito: RGPH de março de 1979.

Província de Atlantique ⁴⁸

A Província de Atlantique era composta por 14 distritos, dos quais 8 eram rurais - Abomey-Calavi , Allada, Kpomassè, Ouidah, parte lacustre de So-Ava, Toffo, Torri-Bossito e Zè - e 6 urbanos - divididos em Cotonou 1,2,3,4,5,6. Segundo o recenseamento populacional de 1979, esta província testemunhou um aumento populacional causado pela instalação da indústria Alladanou⁴⁹, que antecedeu a este censo, fazendo desta província a mais populosa, com 686.258 habitantes, em uma área de 3.222 km² neste período. Ela abrigava 70% dos estabelecimentos industriais e artesanais da região, concentrados em Cotonou, empregando 19,6% da mão de obra ativa na indústria e 25,5% da população ativa empregada no comércio. Segundo este censo, a agricultura era modesta e mais de 37,5% da população ativa estava envolvida com a pesca. Em 2013, Atlantique tinha uma população total de 1.398.229 habitantes, segundo o INSAE. Nesta região, há uma produção concentrada de abacaxi horticultura, voltadas para a exportação regional, como para o Gabão e Congo, e para a Europa, França e Suíça, como assinala os dados do INSEAD dos anos entre 2009 e 2013.

Zinvie

Zinvie, durante o período revolucionário, tornou-se distrito rural da província de Atlantique, com uma população atual de cerca de 7.000 habitantes. No censo de 1979, a população total era de 8.229 habitantes. Hoje Zinvie é um bairro da comuna de Abomey-calavi, cujo território, segundo Metodjo (2020), fazia limites com o Reino de Porto Novo. Entretanto, economicamente a cidade dependia do Reino de Allada e estava administrativamente ligada a

⁴⁸ Ressalto que as informações sobre as histórias específicas desta província não serão abordadas em profundidade, visto que as informações são desconstruídas e, por vezes, quando relacionadas ao Reino de Allada, não são especificadas entre meus interlocutores. Mesmo entre aqueles que viviam em Ze.

⁴⁹ Indústria de processamento do algodão.

este reino. Ainda segundo este autor, os povos que viviam na região de Allada, os Aïzo, foram empurrados para as regiões de Zè e Zinvie. Nesta região já havia uma grande quantidade de yorubás, originários do Reino de Oyó.

Na região encontra-se a floresta sagrada da Pantera, que há 100 anos abrigara o par de panteras sagradas de mesmo nome, segundo Neuenschwander *et al* (2015). Esta mesma floresta é também conhecida como vale do Sifatunga (POWPA, 2010). É importante destacar que nos últimos anos as discussões sobre a preservação desta floresta vêm ganhando mais visibilidade, diante de um cenário de tentativa de preservação da área.

As demais e principais atividades econômicas desenvolvidas na região hoje estão ligadas à floresta, a produção agrícola, tais como abacaxi, mandioca, etc., comercializados localmente. O mercado de Zinvie é também um mercado de redistribuição para as vilas ao redor e rota de escoamento dos produtos para mercados como o mercado de Danktopa. Este é o maior mercado a céu aberto da África do oeste.



Mapa 3: Comuna Rural de Zinvié. Crédito: RGPH de março de 1979.

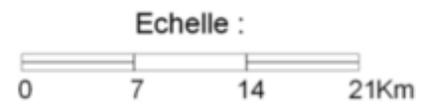
Ze

Zè, comuna que pertence ao departamento de Atlantique desde o período de reforma do governo revolucionário. Localizado no platô de Allada. Abriga uma população total de 5.493 habitantes em 1979. Segundo o Recenseamento Geral da população e de Habitações (RGPH) de 2013, a população atual é de 10.6913 habitantes, cujos grupos étnicos predominantes são os aïzo, que com os ouèmènou correspondem a 97,4% da população, seguidos dos yorubás com 1% e dos adjas com 0,8%.

Segundo Houessou (2020) atualmente a agricultura é a primeira atividade econômica da comuna. A população agrícola, em 2013, era estimada em 68,62% sobre um total de 67.941 habitantes e a produção local voltada para o plantio de abacaxi, mandioca, milho, óleo de dendê e feijão-de-corda, segundo os dados da campanha agrícola de 2018-2019.



- Secteur d'étude (Plateau d'Allada)
- Plan d'eau
- Voie ferrée
- Limite d'Etat
- Limite de département
- Limite de forêt classée
- Cours d'eau permanent
- Cours d'eau temporaire
- Chef-lieu de commune
- Chef-lieu d'arrondissement



Source : Carte du Bénin au 1/600000 IGN

Mapa 4: Comuna Rural de Ze. Crédito: Adjahossou, Vidédji

1.3.4. Urbano e rural

Vale aqui, brevemente, assinalar o que foi considerado como "urbano" e "rural" no plano de reforma territorial-administrativa. Cada distrito, segundo o censo populacional de 1979, era composto por no mínimo uma comuna urbana abrigando o chefe de distrito, como era o caso de Abomey. Neste sentido, ser parte da população urbana ou rural estava mais ligado a uma divisão política-administrativa do que às características sociais ou mesmo naturais das regiões.

Estas divisões administrativas foram pautadas em decisões políticas, cujos interesses eram que determinadas regiões abrigassem sedes locais ou regionais de poder administrativo. Estes interesses estavam mais relacionados às demandas do governo de desfazer os antigos vínculos administrativos locais, do que a algum projeto visando agrupar as regiões por suas características sociais, em termos de produção agrícola ou a partir de outros fatores de importância regional

Ainda segundo o censo supracitado, de 1979, determinar uma população como urbana, nas comunas, era arbitrário, pois o grau de urbanização nacional era de uma média de 40%. Por isto, o censo adotou a distinção entre grandes cidades e cidade. Cidades seriam consideradas tendo aglomerações populacionais acima de 10.000 habitantes e onde houvesse, no mínimo, quatro destas estruturas: agência bancária, eletricidade, centro de saúde, escola com ensino médio, recursos públicos locais. Seriam consideradas grandes cidades àquelas cuja população ultrapassasse a cifra de 50.000 habitantes. Em casos onde as cifras de habitantes fossem inferiores à 10.000, tais espaços seriam consideradas vilas ou vilarejos.

O estabelecimento destes padrões analíticos pelo censo, reifica o argumento de que a reforma administrativa cumpria seu efeito político sobre as localidades, mais do que sobre as necessidades sociais regionais. Vale notar que esta reforma foi compreendida de formas diferentes pelo governo e pela população.

Para o governo, o foco desta reforma foi o de evitar o reestabelecimento ou o nascimento de representantes locais, que estivessem diretamente ligados às antigas elites políticas étnicas regionais, herdadas do período colonial e que se firmaram no período pós-colonial. Podendo esta reforma ser entendida como uma forma de preservação do poder revolucionário sem as ameaças destas antigas elites locais e regionais.

Já aos olhos de meus interlocutores, esta reforma significou uma aproximação popular das estruturas de gestão que, aliada à possibilidade de escolher os dirigentes após a efetivação da lei fundamental em 1977, conferiu-lhes um sentimento de participação efetiva no governo, através do poder da escolha. Não uma escolha no sentido individual como acontecem nas eleições, mas escolhas enquanto sujeitos-coletivos. O contexto de eleição para a ocupação dos cargos locais se dava com base nos valores morais-espirituais, diante de um conselho de anciãos e sob as indicações de Fa⁵⁰.

Akindes (2016) relata que muitas destas eleições aconteciam em locais públicos para que todos pudessem participar, caso desejassem. Assim, àqueles que tinham interesse em concorrer às eleições deveriam se inscrever. Em seguida, eles passariam por uma sabatina pública, quanto a seus valores morais, seu respeito às esferas espirituais, familiares e sobre suas propostas de gestão.

Nesta fase, argumenta Akindes (*op. cit*), muitos dos inscritos desistiam de serem sabatinados, pois, ao menor deslize moral, eles seriam retirados do processo. Em seguida, um grupo menor seria escolhido para passar à fase seguinte, onde os dignatários da região levariam os sujeitos escolhidos para uma consulta junto à Fa. Nesta consulta todos os Bokono da região participariam, para evitar dúvidas quanto ao resultado das consultas. Somente após esta última fase ocorreriam às eleições finais⁵¹.

Havia aqui, como podemos entender, uma mistura, uma fusão entre as estruturas burocráticas do estado em esfera local e a

⁵⁰ Oráculo.

⁵¹ São sujeitos iniciados para o Vodun Fa, que consultam o oráculo.

concepção de mundo-físico-espiritual, em que os sujeitos-coletivos das cidades e vilas passaram a se equilibrar e a se inscrever. O governo revolucionário, ao estabelecer uma base democrática para o regime marxista-leninista a partir do voto, permitiu que os sujeitos-coletivos equilibrassem as relações entre a política e a espiritualidade, já que estas vinham em crise desde a deposição de Gbehanzin, como argumentaram meus interlocutores de Abomey e de Cana. O equilíbrio, ainda que frágil, indicava um caminho para reestabelecer as relações entre a política e a esfera espiritual⁵².

Entretanto, nem tudo foram flores neste processo. A lei fundamental entrou em vigor em 1977, começando a ser aplicada a partir de 1978. Em anos anteriores, entre o final de 1975 e o início de 1976 entrara em vigor o decreto presidencial que estabelecia a lei antifeudalismo e antibruxaria, cujo objetivo principal foi o de enfraquecer o que o GMR denominou como base econômica feudal, ideológica e cultural do atraso. As relações feudais de dominação, por meio do uso da bruxaria, foram considerados como o motor do atraso nacional, bem como o elo que mantinha a população subjugada aos senhores feudais.

⁵² Daxomey, após a deportação de Gbehanzin e de Agoli-Agbo, tinha dois reis vivos, mas nenhum deles reinando em solo ancestral. Diante desta situação, o reino do Daxomey teria entrado em efeito cascata de desequilíbrio. O fato de ter dois reis empossados, mas nenhum governando, colocara a população num estado alongado de *Zákú - la nuit est tombée ou se fez noite-*, que marcaria a morte de um rei. Embora aqui não se referisse a uma efetiva morte dos reis, marca-se metaforicamente a ausência deles, a qual se assemelhara à morte física, pois eles não estavam reinando. Com isto, o equilíbrio físico-espiritual havia sido perturbado, como me narraram meus interlocutores. A população se tornara desamparada, tanto diante de modernizações que estavam chegando, quanto de uma vulnerabilidade espiritual. Neste caso, sem a presença do Rei, os cultos aos Vodun reais e aos Mortos da família real, não podiam ser feitos, o que impactara toda a nação fon.

Vodun não é assunto de política!

Vodun não é assunto de política! - repetia o Vodúnno de Zinvie com muita força e doçura no olhar. Eram cerca de dez homens que caminhavam até a caminhonete, falando em tom de brincadeira e dispersão. Com movimentos leves cada um pegou sua respectiva ferramenta de trabalho, alguns pegaram serras, outros, fações e em poucos instantes estavam todos parados diante da entrada da floresta. A confiança nos olhos destes homens era tamanha que assustavam a nós, espectadores obrigatórios, narrava o Vodúnno. Sentíamos por eles uma mistura de medo e tristeza, pois com certeza eles não sabiam o que estavam fazendo. Ainda que eles tivessem uma grande proteção espiritual, o risco era muito grande para eles e para os seus. Mas estes homens sentiam-se os próprios executores da lei, o poder encarnado, o orgulho de serem quem eram. O nosso medo-pena era menos por nós mesmos e mais por eles, pois eles não sabiam o que estavam fazendo.

Poucos dias antes o prefeito de Zinvie, com o diretor do Comitê local, autorizaram cortar a floresta sagrada. Esta decisão vinha das instâncias superiores e, ainda que eles não a apoiassem, não poderiam fazer muita coisa para evitar. Afinal de contas, eles cumpriam ordens. Não me lembro bem em qual ano isto aconteceu, mas sei que foi entre 1974 e 1976, pois eu tinha entre 15 e 17 anos - disse o Dah desculpando-se por sua memória.

Continuou - mas minha memória não é falha para os fatos, rira como que partilhando uma certa cumplicidade.

- Eles, então, reuniram os mais velhos da vila para conversarem sobre a floresta e, aqueles que não puderam ir, enviaram seus representantes. Os donos do palavrório, começaram com o assunto de que o país não deveria ter grandes florestas, que para o progresso chegar, deveríamos abdicar do obscurantismo. Eles acreditavam que as florestas eram a causa da bruxaria e das mortes, da fome, das secas e de tudo mais que impedia esse tal desenvolvimento.

Nesta reunião, deixaram bem explícito que as ordens de derrubada vinham do “presidente Kérékou”. De nossa parte, apenas pairava um certo reboiço silencioso no ar, o qual em poucos instantes deu lugar a um bochicho que encheu a sala, diante da novidade que anunciaram. Em um tom quase solene, fomos apenas comunicados que a floresta seria derrubada e que eles escolheriam, entre nós, alguns homens para executar a tarefa.

Sem pedir nossa opinião ou mesmo nos escutarem, continuaram a argumentar sobre o progresso e a modernidade que estavam para chegar em nossas vidas. Vez ou outra surgia entre os mais empolgados um grito de guerra: - A revolução triunfará! Embora, entre a maioria de nós, o silêncio fosse companhia certa. em pequenos grupos, fomos deixando a sala até que quase ninguém estivesse mais ocupando os assentos.

Pois bem! Dali em diante o falatório da derrubada da floresta alastrou por toda Zinvie, dissera ele. Não se passaram muitos dias até esses homens chegarem para derrubar nossa floresta. Saímos de casa, meios ressabiados para observarmos o que fariam, não nos aproximamos da cena, mas estávamos a uma distância que nos permitia enxergar o que aconteceria. Em pouco tempo, o primeiro corajoso levantou sua serra e golpeou a primeira árvore. Uma daquelas bem largas que estava no caminho de entrada da floresta.

Mas, assim que um deles acertou o golpe em uma árvore, meus olhos mal acreditavam no que viam. Era como se ele estivesse em transe, ensandecido. E um após o outro caíram neste estado, em que nós espectadores imaginávamos o que poderia ser, mas ninguém, se aproximou para tirar a prova. Em cada tentativa destes homens em golpear as árvores, víamos somente uma nuvem de sangue rodando pelo ar. Pouco depois, percebemos que estes homens em vez de acertarem às árvores com os golpes da serra, estavam serrando a si mesmos, golpeando fundo sua própria carne como se fossem golpes contra as árvores. O sangue jorrava para todos os lados, víamos cada um deles tombarem no chão agonizando e rapidamente seus corpos se tornaram inertes. Não pudemos os ajudar e nem mesmo nos atrevemos, pois, eles haviam escolhido este caminho.

Eles deviam ter acreditado que com as forças que habitavam a floresta não se devia mexer. Hoje, a floresta da Comuna de Zinvie é das poucas que ainda continua de pé, apesar da luta de Kérékou contra o Vodun, disse o Dah.

Vodun não é assunto de política! A culpa não foi de Kérékou, foi daqueles que acreditaram rápido demais que tudo o que era novo era melhor que nossos fetiches. É por isto minha filha - disse-me o Dah - que você não encontrará muitos agentes vivos para te contar estas histórias.

2. LUTA CONTRA O FEUDALISMO E CONTRA A BRUXARIA

Vale nos determos brevemente sobre os significados do "feudalismo" como um dos elementos centrais da reforma administrativa-territorial, impulsionada no final de 1974. Os decretos antifeudalismo e antibruxaria antecedem às reformas ocorridas em 1974, mas é a partir de 1975 que suas ações sobre a população se intensificam.

Tal política está expressa no pronunciamento oficial de abertura da conferência nacional para a "liquidação total das forças do feudalismo e das forças retrógradas", ocorrida no escritório de deliberação provincial da revolução de Abomey e que contou com a presença de prefeitos e chefes de distritos. Neste encontro, o ministro das relações interiores e da segurança nacional Martin Dohou Azonhiho, apresentou as redefinições para conduzir a luta antifeudal, bem como empreendeu uma "verdadeira análise da essência das forças retrógradas e suas diversas manifestações no território"⁵³.

O feudalismo, ou o fenômeno que assim foi definido por Azonhiho, foi identificado como sendo a atuação de chefes locais que mantinham fortes vínculos de pertencimento com as classes burguesas nacionais, ligadas ao capital estrangeiro, cujos representantes principais foram: Maga, Ahomadegbe e Aphity. Estas classes foram definidas pelo ministro como mantenedoras das ideologias burguesas e que, portanto, barravam o desenvolvimento local e a penetração da ideologia marxista-leninista em todas as esferas sociais. Aos olhos de uma parcela de meus interlocutores, Zinsou também era parte desta antiga elite política que o governo definiu como feudalista.

Estas lideranças mantiveram, localmente, fortes alianças com estas chefias que, por sua vez, eram entendidas pelo governo como os agentes feudais. Sendo que a promoção da exploração das massas populares seria empreendida por estes chefes locais, sob a tutela

⁵³ E-huzu de 22 de dezembro de 1975.

do imperialismo internacional operada pelas antigas lideranças políticas.

Em 5 de dezembro de 1975, o ministro da justiça e da legislação, Barthélémy Ohouens instalou uma comissão do Estado para a revolução das estruturas neo-coloniais, cujas tarefas incluíam: unificar o pensamento político nacional, sob a ideologia de governo; e reforçar o desenvolvimento científico da organização popular nas práticas sociais que contribuam para a produção agrícola nacional.

Ambos os pronunciamentos buscavam promover uma filiação única e incondicional da população às ideologias de governo e romper com todos aqueles que pudessem ameaçar a permanência do GMR no poder. Para tanto, os discursos institucionais que chegavam à população eram uma miscelânea de perspectivas difusas, congruentes e incongruentes, que conformavam uma visão do que era a modernidade nacional e o desenvolvimento, como veremos mais abaixo.

Neste sentido, por "senhores feudais" ou "agentes feudais", o Azonhiho nomeou dois grupos distintos, embora profundamente ligados um ao outro. Vale notar que esta divisão é muito mais para fins de organização narrativa, do que de separação social. Então, de um lado estavam os chefes locais, em um nível decrescente de organização social: os Reis ou Daadaa, os chefes de coletividade ou Dah e, os chefes de família ou hɛnùgan. Do outro lado estava: os chefes de cantão, os antigos dirigentes dos partidos políticos com seus representantes regionais e nacionais.

Os membros do primeiro grupo, no período colonial e pós-colonial, acabaram por se filiar aos antigos partidos políticos, direta ou indiretamente, através das alianças étnicas e/, ou de parentesco. Isto é, por envolvimento com a esfera política, quer em busca do apoio político junto à população, quer atuando como apoio espiritual para a manutenção destes sujeitos na esfera da política. Isto é, os Dah, os hɛnùgan e os bokono estabeleciam alianças com os partidos políticos. Em alguns casos, oferecendo suporte espiritual aos membros do segundo grupo. Isto por o primeiro grupo ter relações familiares com o segundo.

Estes sujeitos políticos eram a classe econômica nacional ou burguesia nacional, que estava diretamente ligada às estruturas governamentais pós-coloniais, como uma espécie de intermediárias para as classes econômicas internacionais (Godin, 1986). Isto é, esta burguesia política, que se desenvolvera e se fortalecera pela intermediação do Estado com o capital internacional, também estava ligada às suas esferas de relações étnicas e de parentesco.

Estas tensões já foram longamente discutidas pelas literaturas antropológicas, da ciência política e mesmo da economia que colocam o Estado como instituição que se sobrepõe às classes (Amim, 1969;1988). Para Alavi (1981; 1982), esta classe era um grupo dependente e guiado pelos interesses ocidentais, era um instrumento imperialista, figurando como a ralé da dominação neocolonial. Enquanto para Shivji(1975), tratava-se de uma classe que detinha poder político-administrativo e o controle das propriedades, portanto, uma classe derivada dos atores dominantes da economia. Saul (1999), no que lhe concerne, defende a ideia de que é uma camada instável, que assegura o processo de acumulação do capital, figurando como sujeitos de variadas determinações de consciência política.

Estas discussões, fixaram mais o olhar para a relação entre esta camada burocrática nacional e a burguesia internacional, deixando em segundo plano suas relações com o Estado. Isto se tornou um problema frente ao fato de, no contexto beninense deste período, o Estado ter se colocado na vanguarda dos processos de acumulação do capital, através da estatização das indústrias e empresas estrangeiras. Assim como, por meio do desenvolvimento industrial, sustentado pelo desenvolvimento agrário e pela gestão da força de trabalho. Vale notar ainda que o Estado, tinha consciência de seu papel na defesa dos interesses gerais do capital externo, garantindo o estabelecimento, manutenção e reprodução das condições de acumulação capitalista, em consonância com o capital estrangeiro.

Havia, aqui, uma certa triangulação, complexa e cheia de

oposição, balizada por certo tipo de teoria dos jogos⁵⁴. Isto é, o Estado ora se punha como intermediário, ora como oposto aos interesses externos; ora se punha como aliado das elites burguesas nacionais, ora como inimigos políticos destas; ora se punha como vanguarda modernista, ora se aliava às especificidades das antigas políticas pós-coloniais. Parte das antigas elites perseguidas e combatidas como “classes feudais”, eram fisiológicas, a ponto de ter suas relações atadas e desatadas com o governo, a depender do que estava em jogo no contexto político-econômico do momento.

Então, vale nos perguntarmos sobre em quem recaiu a maior parte do peso da lei antifeudalismo? O combate empreendido por Kérékou contra o feudalismo apresentava duas vias. A primeira delas, buscava combater o neocolonialismo e o imperialismo do capital econômico estrangeiro sobre a população, por meio dos processos de estatização. Aqui inclui-se como grupo a ser combatido, o que o GMR denominou elite nacional - econômica e política -, a serviço do capital internacional. A segunda delas, buscava combater as chefias locais que, dentro deste discurso, detinham as terras e controlavam a população por meio do que o GMR denominou obscurantismos. Estas chefias locais eram consideradas um empecilho ao desenvolvimento da política agrária colocada em curso, por considerarem que eles controlariam a população, conduzindo-a resistir ao processo de se tornar cidadã revolucionária.

Contudo, havia uma grande preocupação do GMR em combater estas elites políticas, mas sabiam que diante dos fortes vínculos dos chefes locais para com a população, deveriam também dispensar alguma atenção para estas relações. Não apenas por seus antigos vínculos com as lideranças, mas sobretudo pelos vínculos com a população local, que não se restringiam à esfera política, mas se

⁵⁴ Utilizo este termo em uma acepção mais metafórica do que presente da teoria dos jogos, no sentido de falar de escolhas com cálculos políticos e de interesses, mais do que discutir a teoria propriamente. Esta teoria propõe uma antecipação de cenários de tomadas de decisões, tentando prever quais seriam as melhores escolhas dentro das possibilidades existentes. Para discussão sobre teorias dos jogos ver Raposo (2011) e Sartini (2004).

estendiam pelas relações de parentesco e espirituais.

Complexificando ainda mais este cenário, a lei antifeudal contou ainda com o auxílio da lei antibruxaria, a qual mobilizou o próprio imaginário social local para atacar as estruturas políticas-espirituais dos chefes locais. Isto é, que mobilizou a crença na bruxaria como parte do processo político. Dando um passo atrás para compreendermos a relação entre estas leis e os chefes locais, retomamos o pronunciamento de Martin Dohou Azonhiho em Abomey, citado anteriormente. Em que ele argumentou que “mesmo fragmentadas, as forças feudais continuavam subjugando a população através de práticas obscurantistas e mistificadas que mantinham a população sob exploração”⁵⁵. Seus argumentos organizaram sua exposição contra o feudalismo em duas linhas argumentativas, notadamente, a econômica e a ideológica ao nível local.

Em sua exposição, os senhores feudais foram identificados como aqueles que mantinham as terras improdutivas, centralizadas em suas mãos, privando-as do acesso por parte dos produtores rurais. Notadamente, estas terras eram entendidas, socialmente, como pertencentes a uma coletividade, cuja gestão estava nas mãos do Daadaa, dos Dah e dos hÈnùgan, mas cujo uso era coletivo.

O próprio termo “feudal” remetia a uma argumentação de que o poder destes chefes datavam de tempos remotos, tanto na esfera política-administrativa, quanto na esfera espiritual, no que tange ao uso das terras. Manning (2002[1982]) argumenta que durante o Antigo Reino, as famílias reais tinham grandes propriedades de terras familiares, havendo casos em que um único chefe de família possuía mais terras do que sua família poderia trabalhar.

Ainda segundo este autor, nestes casos onde havia grandes extensões de terra, os chefes contratavam cooperadores ou trabalhadores individuais para laborar suas terras. Muitos argumentos como estes foram mobilizados para se falar de um sistema de servitude local, sobretudo nas relações de parentesco. Todavia, faz-se necessário jogarmos luz nesta questão antes de

⁵⁵ Pronunciamento veículo no jornal E-Huzu de 22 de dezembro de 1975.

continuarmos as discussões propostas.

No Antigo Reino, sobretudo no período de expansão da comercialização dos derivados do dendê, que coincidiu com o período do tráfico escravagista, a mão de obra empregada era escrava. Muitos dos sujeitos locais adquiriram terras, como argumenta Manning (*op. cit*), havendo nesta época um aumento da produção e exportação da palma de dendê. Com esta valorização da *commoditie*, houvera também a valorização das terras, permitindo que os envolvidos com a comercialização destes produtos pudessem adquirir mais terras. Esta fora a primeira "elite danxomeana" do ciclo do dendê, que acabou por apoiar os franceses na guerra de conquista colonial, nutrindo a esperança de ocupar posições privilegiadas no regime colonial.

Entre 1895 e 1920, esta elite danxomeana, já decadente e enfraquecida pela metrópole, buscara redistribuir seu controle sobre as terras entre seus inquilinos e familiares. Diante das ameaças da reforma administrativa-territorial colonial, os chefes locais, das aldeias, vilas e cidades buscaram redefinir os limites de suas terras e daquelas reservadas para a pesca.

Memórias históricas semelhantes foram mobilizadas em diversos pronunciamentos oficiais do governo revolucionário - ora direta e ostensivamente, ora sutilmente, apelando para a luta de classes - marcando a necessidade do envolvimento dos cidadãos na luta pela terra. Luta era tido como o imperativo para a libertação nacional do jugo colonial, neocolonial e imperialista. A argumentação subjacente era de que as terras dos cidadãos revolucionários haviam passado por vários ciclos de expropriação, por isto, eles deveriam se engajar para recuperá-las.

Tal como podemos notar no editorial do Jornal E-Huzu⁵⁶, o GMR

⁵⁶ E-Huzu de 9 de dezembro de 1975. "As terras improdutivas privam os camponeses dos ter acesso aos meio de produção. Isto não é evidente já que a sociologia colonial cobriu sob suas palavras enfáticas e místicas de propriedade do clã, da tribo ou familiar, somente distribuídas entre a gerontocracia da vila e quando distribuídas o fazem de modo mesquinho, colocando a vila sob a servidão dos intermediários, os griots, os bruxos, os marabus e outros do tipo. (...) O papel da revolução é liquidar com o feudalismo, com suas estruturas arcaicas e suas ideologias místicas reacionárias."

incitou as massas a lutar contra seus exploradores, contra o tipo anacrônico e retrógrado de estruturas sociais que lhes eram impostas. Sendo que somente por meio da potência da ação revolucionária a massa poderia adentrar em um novo tipo de estrutura social, popular, democrática e socialista. O discurso do governo, marcava profundamente a busca pela ruptura com as chefias locais, trazendo argumentos de que o país estava afundado no atraso e no primitivismo. Ambos entendidos como empecilhos à modernidade, sobretudo, a um certo tipo de modernidade que buscava o desenvolvimento econômico e social, por meio da entrada na economia de mercado, pautada em uma economia planificada, dentro de estruturas de dependência estatal do capital estrangeiro.

Esta alocação sobre a modernidade incidia diretamente no protagonismo agrário como força motriz para o desenvolvimento nacional e veio, assim, reforçar as narrativas de atraso que envolviam as “chefias feudais” locais. Pois, estas eram entendidas como um possível impedimento ao desenvolvimento agro-industrial, por estarem concentrando terras e impedindo a população de trabalhar para si e para a nação. O pronunciamento de Azonhiho argumentava ainda que, nos casos onde as terras eram distribuídas, sua partilha era “mesquinha”⁵⁷. Este tipo de fala, comum nos pronunciamentos oficiais, faziam parecer que o futuro do país estava em refundar as relações sociais para construir a base de uma nova sociedade.

Esta alocação sobre a modernidade incidia também sobre as concepções sociais relevantes entre meus interlocutores. Mesmo a população apoiando o governo revolucionário, seus discursos não flanavam entre ela como únicas concepções relevantes a serem consideradas. Ao contrário, o apoio ao governo não significou um abandono das concepções cosmológicas que moldavam a compreensão de meus interlocutores sobre a política e sobre o mundo. Neste sentido, a concepção de “chefe, chefia, líder e mais velhos” é algo relevante para entendermos estas outras concepções em jogo na

⁵⁷ Idem.

esfera dos valores morais-espirituais.

2.1. Os agentes feudais locais e a lei antibruxaria

Azonhiho⁵⁸ identificou ainda outros "agentes do feudalismo", que não as antigas lideranças políticas. "Os griô⁵⁹, os marabus, os bruxos, Vodúnno, Bokono, anciãos da família extensa, chefes de familiares, e etc."⁶⁰, eram estes os grupos enumerados em seu pronunciamento. Segundo o ministro, estes eram agentes que assegurariam a centralização das terras em suas mãos por meio da difusão de ameaças de envenenamentos, feitiços ou *bo*, por bruxaria ou *aze*⁶¹. Ou seja, os identificados como "agentes feudais", eram sujeitos-coletivos que desempenhavam um papel social relevante para suas famílias e para a sociedade local frente as relações espirituais. Embora dentre eles pudesse haver algum bruxo, este tipo de acusação foi arbitrária e, disseminava uma desconfiança generalizada entre a população.

Os griô, os Marabus, Vodúnno, Bokono eram/são sujeitos de suma importância para as concepções cosmológicas locais, tanto em uma esfera familiar, quanto em uma esfera comunitária mais extensa. Eles intermediam a relação dos sujeitos-coletivos com o mundo espiritual. Vale notar que quase estes dignatários sociais, foram colocados sob a rubrica de "bruxos".

Bruxaria, segundo meus interlocutores, é uma ciência ruim, um tipo de manipulação da Natureza que provoca a morte, uma sociedade secreta, que somente seus membros sabem quem são os outros membros. Neste sentido, quando Kérékou colocou sob a rubrica de bruxos os praticantes de Vodun, causou entre a população uma

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Termo usado no pronunciamento.

⁶⁰ E-Huzu de 9 de dezembro de 1975.

⁶¹ Bokono são iniciados para Fa - Vodun da adivinhação -, que são capazes de interpretar os signos deste vodun. Vodúnno - chefes responsáveis pelos cultos aos Vodun. Griô - declamadores dos fatos históricos, experiências e regras dos reis fundadores dos reinos. Embora no Bênin, a função que mais se aproxima desta seja o Kpalingan (Alladayè, 2010).

espécie de bochicho silencioso, entre meios-dentes. Pois, os cultos aos Vodun, ou Fetiches⁶², e aos Mortos não têm a intenção de matar, são cultos à ancestralidade, à vida.

Um de meus interlocutores de Zè, o Bokono, refletindo sobre este período argumentou que o governo de Kérékou promoveu uma verdadeira desordem ao confundir os praticantes do Vodun com os bruxos. Ele disse-me que:

Neste período havia os Fetiches e as pessoas os cultuavam. Bom, no tempo em que Kérékou chegou ao poder, ele disse que os cultos aos Fetiches eram bruxaria. Então, ele começou uma caça aos bruxos. Você entende? O *slogan* era: "O fetichismo! Abaixo!". Kérékou não gostava do fetichismo, mesmo sem saber o que era.

Neste sentido, ao confundir o Fetiche com bruxaria criou-se um clima de desconfiança generalizada, pois, os sujeitos-coletivos compreendem que um bruxo não estampa em sua testa que é bruxo. Neste sentido, se chegou ao ponto de Kérékou fazer este tipo de denúncia pública, seria porque a bruxaria estava incontrolável. Assim, a desconfiança generalizada se espalhou entre a população, independente da filiação religiosa e familiar. Como resposta, criou-se um clima de busca por precaução contra os bruxos, segundo o Bokono. Assim, uma série de pessoas foram acusadas de serem bruxas durante este período. Os sujeitos se colocaram no lugar de pesquisarem se se tratava mesmo ou não de um bruxo. Entretanto, muitas famílias praticantes dos cultos aos Vodun foram perseguidas por suas vizinhanças, tal como me narrou meu interlocutor de Cana, o Dah:

⁶² Vale sublinhar que este termo tem uma conotação colonialista, como discuti em uma nota anterior. Todavia, a utilizo aqui por ser o termo que meus interlocutores empregavam constantemente para se referirem aos Vodun. Todavia, vale notar que dentre meus interlocutores, tal expressão era empregada com maior frequência entre os mais jovens, dentre eles. Em pronunciamentos oficiais, o termo "fetiche" era empregado, mais do que as palavras Vodun, Mortos, divindades ou outras similares.

Na semana anterior ao que vou te contar, um grupo de agentes revolucionários havia percorrido as casas da vizinhança dizendo ser nosso dever revolucionário denunciar os bruxos do bairro. Meu pai e eu afirmamos não ter conhecimento de bruxos na região, mas ficamos apreensivos, já que não era segredo que meu pai era Vodúnn. Exatamente uma semana depois, ouvimos tarde da noite dois carros parando na porta de casa. Já estávamos todos indo dormir, quando uma voz no carro disse que não era aquela a casa, que era mais à frente. O carro então andou mais alguns metros e novamente parou. Foi então que escutamos uma porta sendo arrombada, gritos de mulheres e crianças, barulho de coisas sendo quebradas. Eles destruíram à casa, disse o Dah. Bateram muito nos homens que estavam dormindo e até mesmo nas crianças. Os agentes quebraram até as paredes da casa. Tivemos medo de sair de casa para acudir nossos vizinhos, mas escutamos tudo. Ninguém poderia ir até lá intervir, caso contrário fariam o mesmo conosco. Antes de irem embora, um deles gritou de dentro do carro que em breve voltariam, porque na casa ao lado também tinha muitos bruxos. No dia seguinte soubemos, pelo boca à boca, que estes vizinhos que haviam sofrido o ataque, haviam feito denúncias contra minha família no comitê local, mas que os agentes acabaram por se confundir com a casa, pois aquele grupo específico de agentes era de Bohicon e não conhecia direito a região.

Na narrativa acima, meu interlocutor, acrescentou posteriormente que os vizinhos que haviam feito a denúncia estavam há longa data disputando com sua família os limites de um terreno de plantação. Neste sentido, o caos provocado pelas acusações de

bruxaria começara a abrigar uma gama de outros elementos, rixas e disputas cujas causas eram múltiplas.

O ponto central foi que as próprias instâncias revolucionárias locais, cujas bases estavam localizadas em cada vila ou bairro de vila, promoviam uma demanda por denúncias locais. Incitando estas denúncias e prometendo em troca considerar os denunciadores como "cidadãos" fiéis ao governo. Deixando subtendido aos acusadores que haveria uma certa recompensa, adentrar no exército ou obter uma colocação nos diretórios locais⁶³.

Gostaria de retornar ao relato de meu interlocutor de Zé. Quando o perguntei sobre como esta desordem foi ganhando corpo, sua resposta foi enfática quanto ao desenvolvimento da política agrária, sublinhando que a possibilidade de investimento nas lavouras para sua modernização foi o elemento central para as disputas que envolviam estas denúncias de bruxaria. Ele relatou ainda que os pequenos agricultores foram incentivados a se engajarem no plantio alimentar e os demais, que possuísem um pouco mais de terras disponíveis, deveriam engajar-se no plantio voltado para atender às indústrias. Todavia, os investimentos pareciam, inicialmente, serem oferecidos a todos, mas, na prática, eles foram direcionados a determinados grupos, cujas plantações eram determinadas pelos governos ou pelas cooperativas.

O governo incentivou, não apenas a aplicação da política agrária em campos e plantações onde já existiam áreas destinadas a esse fim, como a criação de novas áreas. Assim, segundo ele, muitos dos sujeitos começaram a busca por mais terras para a plantação. Por um lado, as denúncias de bruxaria direcionadas ao comitê local, foram apresentadas como ajuda para resolver antigas disputas por terras, e, por outro lado, provocaram a derrubada das florestas sagradas. Quer de um lado ou do outro, os elementos sagrados estavam sendo tensionados pelo avanço da política agrária. Como veremos em seu relato, a seguir:

⁶³ Desenvolverei mais esta questão no capítulo em que discutirei o caso do Tio.

Mesmo as florestas sagradas - são dentro destas florestas onde estão nossos Fetiche e onde desenvolvemos nossas cerimônias - Kérékou deu ordem de derrubá-las para transformar o espaço em áreas agrícolas. (...) Os [meus] parentes não gostaram. Kérékou, dentro de seu plano de agricultura, criou a desordem. Do lado das questões do oculto, ele não respeitou. No boca a boca, os agentes nos perguntavam: quem aqui, neste bairro é bruxo? Entreguem, listem-nos todos aqueles que são bruxos no território, que nós os traremos para a brigada e os liquidaremos.

Este relato se liga àquele da abertura do capítulo, sobre a cidade de Zinvie, onde as perseguições contra os praticantes dos cultos dos Mortos, aos Vodun e às florestas também estiveram presentes. No relato inicial e nesta citação, a incitação a delatar os bruxos fica patente. Tais delações eram incentivadas a serem feitas como uma demonstração de patriotismo.

Estas tentativas foram empreendidas, sobretudo nas áreas rurais, como me narrou o Rei da cidade de Sedjé⁶⁴, em um encontro fortuito. Para ele o avanço da política agrária e o embate contra a Natureza⁶⁵, era uma guerra difícil de ser ganha pelo governo e pelos sujeitos-coletivos que se envolvessem nela. Por um lado, ele argumentou que as florestas marcavam a resistência dos rituais e do envolvimento dos jovens na execução dos rituais, na manutenção da esfera do sagrado. Enquanto o GMR compreendia as florestas como terras ociosas e os jovens como mão de obra para a agricultura. Trabalho este que os jovens já realizavam para seus familiares,

⁶⁴ A vila de Sédjè fica a poucos quilômetros de Zinvie, sendo esta cidade o polo de abastecimento e de escoamento de produtos alimentares industrializados, colheitas, vestuários, etc, daquela vila.

⁶⁵ O termo Natureza será discutido no próximo capítulo de forma mais detida. Aqui assinalo apenas que refere-se à Mahu-Lissa e toda a sua criação do mundo-físico-espiritual.

como parte das obrigações matrimoniais, etc.

Segundo o Rei de Sédjè, os cultos aos Vodun eram entendidos, pelo governo, como uma servidão que aprisionava a potencial mão de obra de crianças e jovens, impedindo-os de ter uma independência econômica. Os rituais aos Mortos, que também não escaparam às perseguições, eram entendidos como gastos excessivos que deveriam ser empregados na modernização dos campos⁶⁶.

Ele narrou ainda que, neste período, manter as florestas sagradas de pé exigia muita força espiritual de todos os praticantes dos Vodun, dos Bokono, dos Vodunsi e dos chefes de coletividade. Pois, precisavam estar constantemente atentos às movimentações dos agentes do governo e também às instruções dos Vodun, Mortos e outras energias, para proteger as florestas, suas próprias casas e as terras ancestrais. Ele explicou ainda que nem mesmo ele, como Rei, estava isento destas investidas dos agentes locais.

Neste sentido, os argumentos apresentados pelo Rei De Sédjè, assim como os do Dah de ZInvie e do Bokono assinalam na direção de que a política e o seu exercício não deve se envolver em questões do Vodun. Isto é, sendo a floresta parte sagrada, ela era um domínio sagrado e não político-administrativo burocrático. Por isto, a expressão "Vodun não é assunto de política" marcada uma certa linha de separação até onde a política deveria adentrar em termos cosmológicos. Embora este limite seja borrado e impreciso, ele existe.

Durante este período violências físicas, psicológicas e mortes eram parte da estrutura de implantação da política de desenvolvimento agrário. Vale notar que em Abomey, os relatos sobre esta forma de violência não surgiram nos discursos de meus interlocutores da mesma forma que nas outras localidades. As perseguições em Abomey tinham um caráter mais "político", no sentido de evitar uma reorganização de forças locais capazes de ameaçar o governo ideologicamente, do que "agrário" de perseguição

⁶⁶ Entraremos mais nestas questões no capítulo mais a frente.

dos sujeitos-coletivos locais com relação aos cultos.

Em Zè, Cana e Zinvie o nível de violência neste suposto combate à bruxaria foi notável, pois estas localidades eram zonas rurais e dispunham de abundância de terras familiares e florestas agricultáveis. Por outro lado, Abomey, não era considerada rural e símbolo da resistência anti-imperialista nos discursos do GMR, que tomou para si o legado de combate de Gbehanzin contra os franceses. Então, provocar qualquer instabilidade política ali poderia ser prejudicial para a própria construção discursiva do governo de luta contra o imperialismo. Vale notar que as perseguições em Abomey tiveram este cunho “mais político”, de modo a evitar a reorganização do antigo reino ou de lideranças políticas ligadas aos antigos partidos políticos.

Embora as violências sofridas por meus interlocutores tenham sido inúmeras, a maior parte deles não se opunham à Kérékou e nem à estrutura marxista-leninista de governo. Mesmo as mortes que aconteceram durante este período, eram vistas como necessárias para que Kérékou pudesse governar. Embora isto possa parecer contraditório, não o é, pois, estas, questões estão no âmbito do “equilibrar-se” entre a Natureza e a esfera das relações humanas, ou entre a dimensão espiritual e a dimensão da política, que tratarei no capítulo seguinte de forma detida.

O equilibrar-se entre estas duas esferas, se faz presente em vários momentos. Se Kérékou tomara o poder, se ele assumiu a presidência do país e se ele conseguiu estabelecer uma ordem política-social, significava que este lugar de chefia era seu por direito político e espiritual. Por esta legitimidade, não cabia à população questionar seu governo e suas tomadas de decisões.

Lógica semelhante se aplicava à questão das perseguições. Kérékou as ordenou, mas mandar não significa executar a ordem. A responsabilidade sobre estas mortes recaíam, segundo meus interlocutores, em quem a executava. Ou seja, quem estava provocando um desequilíbrio na Natureza, era quem matava e não quem ordenava. A concepção de responsabilidade-moral, na esfera da política, era aplicada ao ato-executado e não à palavra-ordenada.

Assim, no âmbito da política entendia-se que as mortes visavam assegurar o bem maior, a vida da coletividade. Já que o que estava posto nesta lógica era que o governo tinha a obrigação de proteger a população de qualquer intempérie.

Este imaginário sobre o governo como protetor dos sujeitos estava diretamente ligado ao legado deixado por Huegbaja e mesmo ligado à obrigação familiar. Ou seja, o Rei deveria proteger sua população, visto que ele, enquanto dirigente político-espiritual teria as mesmas obrigações de um pai, de cuidar e de guardar o filho. Os sujeitos enxergavam na figura de Kérékou uma semelhança com a figura do Rei. Não apenas pela questão de proteção, mas por saberem quem manda, quem era o chefe, a quem deviam obediência e a quem deviam direcionar suas cobranças. Por isto, a população apoiou a tomada de poder em 1972, contra o “monstro de três cabeças”.

Se, por um lado, as leis contra o feudalismo e a bruxaria empreenderam o caos, por outro lado, os poucos recursos investidos na agricultura promoveram uma pequena e efêmera melhoria nas condições de vida da população. Embora esta política não tenha se desenvolvido a contento, ela significou um movimento em direção a uma esfera social-econômica que vinha sendo expropriada por décadas, sem nenhum tipo de retorno para os sujeitos. As relações entre o governo e a população neste período estavam constantemente se equilibrando no fio de uma navalha, de um lado, investimentos, do outro, perseguição; de um lado, promessas de um futuro com melhores condições de vida, do outro, tentativas de enterrar a dimensão espiritual.

O equilibrar-se entre um lado e outro implicou, em termos analíticos, tentar precisar os conteúdos que compunham cada um destes lados, mas sobretudo lidar com a zona em que eles se misturaram, e onde fizeram emergir suas ambivalências, buscando compreendê-la (Das, 2004). Estas áreas de mistura, de hibridez, resultantes do equilibrar-se eram constantemente negociáveis, intercambiáveis e diluídas entre si e foi nestes espaços que pude compreender como a imaginação sobre a política se construiu e se

definiu entre meus interlocutores. Por isto, a ideia de equilibrar-se é algo fundamental para entender a reescritura do sujeito-coletivo diante de um cenário de profundas mudanças políticas-sociais, que deram origem a um imaginário político que extrapola os limites de uma racionalidade da práxis políticas. Este equilibrar-se está na esfera de negociação, de hibridez, de mistura, mais do que em lados estanques das relações.

Todavia, há algo que considero ser de extrema relevância para pensarmos sobre esse equilíbrio, bem como sobre a zona de indistinção que é a própria constituição cosmológica do mundo, que se funde com dimensões históricas, que se expressam em uma voz unívoca no presente. Sempre que perguntava aos meus interlocutores o que era a esfera política, em uma tentativa de compreender seu significados para eles e suas preferências quanto aos regimes políticos, a resposta era quase que padronizada e unânime. Diziam-me que se pudessem escolher, escolheriam o marxismo-leninismo. Emendavam a frase após um breve suspiro, afirmando que se pudessem escolher mesmo - com uma ênfase no "mesmo" - a preferência seria pela volta do Antigo Reino, mas, sabiam que esta última opção-desejo não era viável. Isto por uma série de processos históricos os terem separado dos Reis e os poderes políticos destes.

Muitos de meus interlocutores de Abomey referiam-se a uma proliferação de Reis no país o que dificultaria, segundo eles, saber que era legítimo ou não. Por isto, deveriam "arranjar-se" com a democracia. Inicialmente, pensei que estas opiniões estavam ligadas a uma questão geracional, de sujeitos-coletivos que haviam vivido o marxismo-leninismo e a reabertura democrática. E, que guardavam em si um certo saudosismo do Antigo Reino, que não haviam conhecido, a não ser pelas vivas lembranças e histórias⁶⁷.

Entretanto, comecei a identificar este mesmo tipo de discurso

⁶⁷ Aqui faço referência ao processo de proliferação de Reis ocorridos durante o governo de Nicéphore Soglo, que optou por se aproximar das lideranças tradicionais. Para uma discussão mais aprofundada sobre a proliferação de reinos no período da reabertura para democratização, ver De Souza (2014). Em sua tese ele discute sobre o lugar das elites religiosas e tradicionais e o impacto de suas relações com as elites políticas na democracia.

entre pessoas de diferentes gerações que partilhavam destas mesmas ideias conforme aponte no começo deste capítulo. Logo percebi que ali estava incrustada uma noção de imaginário político, que congregava fragmentos de memórias dos passados e anseios para o futuro. Anseios estes que estavam se materializando na forma de eleições legislativas em 2019 e que representavam uma projeção para o futuro. Sobretudo, uma volta aos passados, do Antigo Reino e do marxismo-leninismo, para que estes dois regimes fossem sabatinados à luz dos valores morais que lhes importavam.

Sem dúvidas o cenário de eleições, onde esta pesquisa se desenvolveu, permitiu que emergisse nos discursos de meus interlocutores questões que talvez em outros momentos não teriam sido revisitados. Vivenciar esta atmosfera possibilitou-me percorrer com eles suas memórias, me permitindo compreender que as relações do passado recente, do passado longínquo e do presente os faziam pensar sobre o que queriam para o futuro.

Sobretudo, tal vivência possibilitou-me compreender que o imaginário político entre eles era composto por concepções de mundo-físico-espiritual ambivalentes. Não contraditórias, não singulares e não dúbias, mas ambivalentes, relacionais, negociáveis e interpretativas. Mas, o único ponto que não estava aberto para esta ambivalência era que Vodun não era assunto político-burocrático.

Neste sentido, buscarei no próximo capítulo aproximar esta narrativa etnográfica das noções cosmológicas presentes nas vivências cotidianas, nas memórias e nas tentativas de se equilibrar no mundo por parte de meus interlocutores. Compreender a cosmologia não se trata aqui de um pêndulo ilustrativo, trata-se de compreendermos quem são os sujeitos-coletivos e como estão imbricados nas relações com a Natureza, da qual nem mesmo as estruturas políticas, à terra e as ações dos sujeitos escapam.

Estudos sobre concepções de mundo ou cosmologias perderam força, principalmente, no período pós-colonial, pelo fato de a antropologia utilizar destas temáticas para vincular os modos de vida dos africanos a um imaginário de primitivismo, de atraso, de

temporalidade circular e imobilismo social, etc. Portanto, tornou-se justificável que cosmologia fosse um tabu entre antropólogos, que temiam acusações de serem etnocêntricos ou mesmo colonialistas. Todavia, retomo estas questões cosmológicas sem a intenção de fazer uma discussão sobre a história colonial da antropologia, mas com a intenção de sublinhar e discutir elementos que se mostraram relevantes entre meus interlocutores.

Sechegbe!

Este era o nome da minha mãe. Sempre gostei do significado de seu nome e sempre gostei de escutar o som de sua pronúncia. Sechegbe, a voz de meu destino.

Lembro-me dela e de meu pai, sentados no sofá da sala toda noite para assistirem ao jornal na televisão, enquanto comiam duas bolas de acaçá, com molho de pimenta e peixe frito. Lembro-me que, em muitas destas noites, minha irmã mais velha nos servia a comida, enquanto minha mãe a observava e a orientava. Algumas noites, minha irmã nos servia sem a supervisão de minha mãe, pois, meus pais estavam fechados no quarto conversando algo em um tom morno e sem cor, inaudível para nós. Jantávamos. Eu recolhia os pratos e os levava para fora de casa para serem lavados. Foi em uma destas noites que, sem querer, escutei minha mãe dizendo:

-Isto não está correto!

Parei por alguns momentos perto da porta para ouvir mais a conversa. Mas, com medo de ser apanhada por alguém, desisti da ideia e fui logo lavar os pratos. No dia seguinte, quando meus irmãos e eu voltamos da escola, no horário do almoço, Memê - a mãe de minha mãe - estava em casa. Junto dela estava Pepê - meu avô materno-. Assim que entramos, nos ajoelhamos diante deles e eles brevemente nos perguntaram se estávamos trabalhando bem na escola e em seguida nos disseram para entrar. Fomos para a cozinha preparar nosso almoço, quando escutamos meus avós dizerem que esperariam por meu pai para uma conversa. Pois, aquilo já fora longe demais.

Antes de sairmos para a escola, meu pai chegara em casa. Ele longamente cumprimentou meus avós, que o responderam cordialmente. Sem expressarem nenhum tipo de emoção, meu avô começara a conversa. Minha avó vez ou outra bufava a boca, mostrando seu descontentamento com a situação. Pude escutar parte do diálogo de onde estávamos na cozinha. Meu avô começara a dizer:

-Demos a você a nossa filha. Você me parecia um homem correto

em suas ações, mas você não está sendo respeitoso nem comigo e, nem com minha família. Há dez anos você veio conversar comigo para se casar com minha filha. Você chegou à minha casa com seu tio dizendo que seus pais não poderiam vir à Calavi. Entendi a situação já que seu tio estava aqui. Mas, já se vão dez anos e ainda não conhecemos os seus pais. Minha filha já te deu três filhos e eles nem sequer conhecem sua família. Vim dizer-lhe que isto não está correto e que a decisão é sua, ou resolvemos a situação, ou levo minha filha e meus netos para minha casa. Você nem mesmo honrou com todo o dote até hoje.

Não ouvimos a resposta de meu pai, apenas o murmuro de algo. Não conseguimos escutar o restante da conversa, pois, estávamos atrasados para retornar à escola. Despedimos-nos de todos e saímos em seguida.

Quando retornamos para casa no final da tarde, meus avós já haviam ido embora, minha mãe arrumava uma bolsa com uma muda de roupas do meu pai, nossas e dela. Meu pai, estava sentado no sofá da sala, como habitualmente, calado. Vez ou outra minha mãe perguntava-lhe qualquer coisa, que ele respondia entre sussurros. Minha mãe parecia contidamente empolgada, mesmo com seus olhos inchados de chorar. Ela anunciara que não iríamos para a escola nos dois dias que seguiriam, pois, iríamos para Abomey. Ela dizia isto enquanto mandava minha irmã e eu arranjarmos algumas coisas. Nesta época eu era muito nova, mas atenta a tudo o que se passava em casa, pois, só andava agarrada na barra dos panos de minha mãe.

Na manhã seguinte, quase sete horas e todos estávamos arrumados. Vestíamos nossas melhores roupas. Minha mãe estava maquiada e vestida com seu *boumba* creme, de *laisie*, e um sapato de salto alto. Meu irmão mais novo dormia tranquilamente amarrado em suas costas. Era impressionante, dizia minha mãe a meu pai, o tanto que nós, os filhos dele, parecíamos com ele. Ela brincara, parecem até que são filhos só do pai. Meu pai, apenas dera um sorriso meio apagado e dissera que procuraria por um carro para fazermos a viagem.

Fizemos uma longa viagem, pouco mais de duas horas. O

motorista parou em Huegbo, para carregar o carro de abacaxi, que venderia em Abomey. Por algumas vezes ele havia parado para que outros passageiros entrassem ou saíssem do carro. Outras paradas foram a pedido de minha mãe, que queria comprar quase tudo o que encontrava pelo caminho. Meu pai somente a olhava, sem nada dizer. Quando chegamos à Abomey, na altura da praça Goho, meu pai pediu para o motorista parar o carro, pois, ele havia visto alguns amigos e gostaria de cumprimentá-los. Emendou, indicando ao motorista o caminho de sua casa.

Antes que o carro saísse ele pagou ao motorista o valor combinado pela viagem. Minha mãe se despediu brevemente dele e lembro que somente balancei minha mão para ele. Minha mãe, um pouco menos empolgada, mas ainda animada, desceu do carro. Abriu o portão e viu uma senhora sentada, cozinhando no terreiro. Minha mãe então, enquanto se ajoelhava, cumprimentou longamente a mulher. Em seguida, nos apresentou-lhe, de forma não menos demorada do que foi seu cumprimento. A mulher que estava com um tacho de peixes a fritar em sua frente, deixou a colher repousada em um prato para melhor cumprimentar a estrangeira.

Ajoelhamos-nos e cumprimentamos, respeitosamente. Ela então pediu a uma jovem que passava pelo terreiro para trazer água para a estrangeira. A mulher bebeu um pouco d'água, que a jovem trouxe, e a oferece a minha mãe, que bebeu um pouco e nos deu um pouco. Minha mãe já sentada em uma cadeira, anuncia que seu marido deveria chegar em breve. Pouco tempo depois, minha mãe oferece ajuda à mulher, que a recusou, dizendo que a jovem irá terminar de cozinhar. Ela então nos convidou para entrarmos para a sala para conversar.

Na sala, sentados confortavelmente, minha mãe começou a perguntar nominalmente sobre os parentes da mulher, querendo saber se estavam bem e se depois poderia encontrá-los. A mulher começou a ficar um pouco incomodada, pois, ela tinha certeza de que não conhecia à estrangeira sentada a sua frente, enquanto minha mãe parecia conhecer toda sua família. A mulher pediu licença, saiu da casa e foi até a jovem, ordenando-a que fosse chamar seu marido.

Quando seu marido chegou, minha mãe e nós o cumprimentamos tão cerimoniosamente quanto possível. Minha mãe começou a narrar novamente que já estávamos na escola, que o meu irmão mais novo iria em breve completar dois anos de vida. Contou-lhe de onde vinha, sobre sua família e os cumprimentos que estes a enviou. Após esta longa introdução, o marido, educadamente dissera:

-Já estou velho e minha memória pode estar falhando. Em que posso ajudar a senhora?

Foi só então que minha mãe começou a sentir o incômodo pesar no ar e dissera:

-Sou a mulher do seu filho Tognisso. Ele já devia ter chegado. Ele pediu para eu vir na frente porque ele queria rever alguns amigos que estavam na praça.

Com um pulo de supetão, o homem levantara-se da cadeira e perguntara à minha mãe:

-Qual é mesmo o nome de seu marido?

-Tognisso!- Respondeu.

O velho homem, então, respondeu que deve ter havido algum engano, que minha mãe poderia ter se enganado ou errado o nome de seu marido.

Mais uma vez minha mãe reafirma que não se enganara.

- Como a senhora vem em minha casa fazer esse tipo de brincadeira desrespeitosa?- disse o homem. Abrimos as portas de nossa casa para a senhora!

- Minha mãe sem entender o que estava acontecendo, afirmou que meu pai chegaria e desfaria todo o mal-entendido, seja lá qual fosse ele. Com os olhos marejando, sem entender qual o problema, ela pediu perdão, por qualquer coisa que ela tenha feito e dito de errado.

O homem continuou descarregando sobre minha mãe uma enxurrada de frases contra seu desrespeito à memória de seu filho.

- Memória? - disse minha mãe.

A mulher sentada diante de minha mãe, que até então tinha se mantido calada, disse que minha mãe mentia, que era impossível ela ser casada com meu pai. Ainda, que se minha mãe estivesse

sugerindo sermos filhos deles, que isto era mentira. Minha mãe, cujo suor da testa fazia sua maquiagem escorrer, somente olhava seus sogros sem entender o que estava acontecendo. Estava calada, sem saber o que fazer ou o que dizer. Então, continua a mulher:

-Depois de toda a dor que tivemos que suportar agora vem você nos fazer mal! Mahu, por que isto está acontecendo comigo. Há onze anos perdemos nosso filho e agora vem você aqui, debaixo do meu teto, rir da nossa cara, nos contando mentiras? Hummm.

Minha mãe, pálida e sem forças, ficou imóvel. Ela, então, se dera conta do retrato de meu pai dependurado na parede da sala. Ela, tentando reunir suas forças, disse que éramos filhos dele e que eles estavam casados há 10 anos. Dissera isto jurando por seus ancestrais que não mentia. Ela apontou para a foto e mandou que eu dissesse quem era aquele na foto. Eu, com vontade de chorar, respondi quase sem ar:

- Nosso pai!

O marido e a mulher ficaram tão estarecidos quanto minha mãe. Ficaram mudos, todos eles, por alguns minutos. O silêncio só foi quebrado pela mulher que pediu à jovem que avisassem o Dah da família que mais tarde iriam encontrar-lhe, para apresentar a mulher de seu filho.

3. A CONCEPÇÃO DE MUNDO

A narrativa que abre este capítulo é um exemplo central, potente e concreto de como meus interlocutores compreendem os limites entre o mundo físico e o espiritual. Para eles não existem uma proeminência do físico sobre o espiritual, nem da vida sobre a morte ou, nem mesmo constituem mundos diferentes. A concepção cartesiana de divisão dos mundos e sua hierarquização não faz sentido na cosmologia fon. Os vivos convivem e se relacionam com os Mortos, a natureza faz parte da Natureza, os sujeitos não existem fora das relações familiares. Este é um dos capítulos centrais desta tese, não por trazer grandes dados etnográficos, mas por ser a base de compreensão das argumentações que serão desenvolvidas posteriormente. Olhar para as relações políticas, econômicas e sociais requer que entendamos a relação entre sujeitos, cosmologia e mundo.

3.1. Cosmologia: concepção de mundo

Mahu-Lissa é o ser transcendente, todo-poderoso, criador de tudo o que existe no mundo, é o deus forte e terrível - *Nou dé ma son* -, cuja essência é feminina e masculina (De Souza, 1975). A parte feminina, Mahu, representa a fecundidade, a fertilidade, a maternidade, a doçura, a graça, a mulher que detém o mundo. É o frescor, o descanso e a felicidade. Representa o céu, a lua, a noite, é o nascer do sol. A essência masculina, Lissa, é o trabalho, é o sol, é o dia, é o anoitecer. É o poder do guerreiro, a força e a tenacidade.

Mahu-Lissa é a dupla unidade de um mundo dualista, cujas partes são representadas como a metade de uma cabaça. É a expressão de uma completude a partir da oposição masculino-feminino, dia-noite, etc. É a concepção de uma **Natureza** etérea ou uma energia espiritual, uma potência criadora que se manifesta por meio da **natureza** física (meio ambiente: biomas, águas, chuvas, terra, etc.). Assim, a Natureza etérea se manifesta na natureza

física e, esta natureza só existe por aquela compor sua essência. Tudo na cosmologia fon é dualista e se auto-completam, cuja lógica é de que o visível contém e se constitui pelo invisível, dando origem à Natureza física-espiritual.

Mahu-Lissa refere-se a uma potência espiritual que engendrara a criação e o equilíbrio do mundo, o masculino detém a força, mas não é capaz de criar nada por si só o mundo, o feminino é quem consegue criar, mas o mundo só pode existir diante da associação do feminino com o masculino. Mahu separado de Lissa, e vice-versa, não simbolizam Deus, somente juntos o simbolizam. Mahu-Lissa criara a si mesmo e o resto do mundo, regendo todas as coisas, seres, espíritos e valores morais que constituem o equilíbrio do mundo. Mahu-Lissa é o próprio equilíbrio, as regras físicas e espirituais que permitem que à terra gire, que os sujeitos nasçam, que os Voduns existam, que os Mortos sejam cultuados. Mahu⁶⁸ é o vento que insufla o ar da vida em tudo aquilo que respira, que vive e que, portanto, tem o sopro do divino.

Mahu organizara o mundo a partir dos quatro elementos naturais: criara o fogo pelo pássaro *Hosû-Hosû*; criar o ar pelo *Aĩ do how do* (*Dan* ou Cobra); criara a água por *Hou* (mar); e criara à terra pelo *Kpo* (o leopardo), tal como assinala Monsia (2003). Mahu conferira a toda sua criação o poder original (*opt.cit*)⁶⁹, o elemento *yE* ou *ashè* é transferido para as criaturas, como o sangue

⁶⁸ No dia a dia, toda às vezes em que meus interlocutores faziam algum tipo de interjeição, cujo objetivo era referenciar à Mahu-Lissa, eles diziam apenas "Mahu", como uma interjeição. Esta expressão tem o mesmo sentido em que usamos no português "Meu Deus!". Segundo De Souza (1975), geralmente, os daomeanos usam esta interjeição para fazem referência apenas a "Mahu". Pois, a lógica sócio-espiritual subjacente é a de que, dirigir-se à mulher para lhe falar algo, é o mesmo que dizer ao marido, pois ela transmitirá o recado a ele. Neste sentido, invocar Mahu é o mesmo que evocar Mahu e Lissa, pois, ela transmitirá à Lissa as palavras e as súplicas que lhe são dirigidas. Por isto, usarei apenas "Mahu", objetivando fazer referência à "Mahu-Lissa".

⁶⁹ Opto por esta grafia por ser usada por De Souza (1975), mas existe uma gama de formas de se escrever Codjo-Zohou (s/n), por exemplo, a grafou como Ayido whédo. A grafia usada por Ogouby (2008) é Aki dô Houêdo. Segundo De Souza (1975) *Aĩ do how do* foi criado por Mahu-Lissa visando ajudar a dar forma ao universo. *Aĩ do how do* é a força que sustenta o mundo. É a *Dan* – cobra – que guardara Mahu-Lissa na boca no momento em que Mahu-Lissa atravessara o mundo.

que dá vida a tudo. Segundo Monsia (2003) o provérbio “o sangue é o poder de tudo o que respira. O sangue é o poder de toda a vida”⁷⁰, refere-se ao fato de que tudo o que existe e vive foi tocado e criado por Mahu.

Assim, dentro desta lógica de dualidade, cada um dos quatro elementos criados por Mahu recebera tanto o potencial construtivo ou positivo, quanto o potencial destrutivo ou negativo. O fogo é o calor, a vivacidade, mas é também a destruição, a decomposição. A água é o frio, a contradição, a decomposição, mas é também a vida, a circulação. O ar é o elemento intermediário entre o fogo e a água, e tem a capacidade de aquece ou de esfria. A terra, no que lhe concerne, é o elemento-síntese dos três anteriores, é a consistência, a coesão, aquilo que dá forma a todas as coisas criadas.

Após a criação dos quatro elementos e a organização do mundo, Mahu criara o àzē ou a bruxaria, cuja função era a de manter o ordenamento do mundo. Segundo o Dah de Zinvie, o àzē surgira como uma força punitiva àquilo que provocasse o desequilíbrio da ordem do mundo, cuja pena era a morte. Quando esta ordem fosse perturbada, Mahu não viria para julgar os perturbadores, mas saberia quem enviar para restabelecer a ordem e para punir os responsáveis. Mahu não é o Deus do amor, misericordioso como o Deus cristão⁷¹, é um Deus perigoso, que pune quando seus preceitos são quebrados e que recompensa quando suas regras são seguidas.

O àzē, portanto, é uma energia ligada à criação do mundo, cuja essência é punitiva e destrutiva. Sob qualquer teto que a “bruxaria entre, ela destruirá, fará mal e matará, mas de forma alguma ela mata sem razão”, relatou o Dah de Zinvie. A bruxaria não mata os que respeitam a Natureza e suas regras, ela atua a partir dos erros cometidos, das regras violadas e dos desrespeitos cometidos por um sujeito-coletivo. A razão aqui, tal como a

⁷⁰ *Hum we ni acE nu e géo jE lE bi tô* (Monsia, 2013).

⁷¹ Vale notar, em termos comparativos com o cristianismo, que o Deus cristão misericordioso e do amor é aquele do novo testamento, que se difere do Deus do velho testamento, cuja lei era severa e de punição.

compreendo, refere-se a uma violação dos princípios da vida e dos valores morais, criados por Mahu.

Se tudo o que Mahu criara fora tocado pelo sagrado (plantas, os espíritos, os homens, etc.) qualquer coisa que desequilibre a existência de suas criações (assassinato, desejar ou fazer o mal, desrespeitar os mais velhos, desrespeitar os espíritos, roubo, adultério, ser avarento, desassistir aos vivos e aos espíritos, etc.) será punido pelo àzē. Segundo o Dah de Zinvie, de Zé e de Cana, o àzē é tanto uma força ligada a criação do mundo, quanto é uma sociedade secreta atuante entre os sujeitos-coletivos. A ação dos àzètɔ ou bruxos se dá pela busca nos atos dos sujeitos de deslizos de caráter, de mau comportamento, de palavras ofensivas para puni-los gravemente com a morte. Geralmente, o poder de atuação destes bruxos se dará sobre a vida de algum membro de sua família.

A morte é o ápice das punições ou perseguições, segundo eles, mas antes de o àzètɔ ou bruxo matar um sujeito, ele provoca uma série de infortúnios, de debilidades financeiras, de saúde, psíquicas e sociais até atingir seu alvo. Segundo o Dah de Cana, depois da saída de Gbehanzin do poder, os bruxos tornaram-se incontroláveis e suas buscas por poder, sem limites. Isto por não mais haver o poder do Rei para equilibrar o mundo-físico-espiritual e para controlar os atos dos àzètɔ. Neste mesmo sentido, acrescentou Mêmê, que durante sua infância na década de 1970, a falta de controle sobre os àzètɔ faziam com que todos tivessem medo de sair às ruas durante a noite e medo de alguns membros da família, cujo rumor de ser bruxo corria de boca em boca. Muitos morreram de bruxaria, relatou Mêmê, e muita gente recorria aos Bokono para tentar se livrar das perseguições e destruir o poder dos àzètɔ. Entretanto, afirmava Mêmê, que sem um poder espiritual centralizador e equilibrador do mundo-físico-espiritual, a bruxaria correria à solta.

Como o mundo fon é constituído pela dualidade complementar, após a criação do àzē como essência punitiva, foram criados os Vodun, energias ligadas aos mistérios do universo, ao princípio

primordial e ligam a parte invisível do mundo à parte visível. Segundo Monsia(2003), Vodun seria o mesmo que *houn*, mistério, e remontaria ao início dos tempos por serem seres espirituais com atributos divinos. *Houn*, significa também, literalmente, o "coração" ou "aquilo que escapa à razão".

Uma definição dada por alguns de meus interlocutores, em linhas gerais, é a de que Vodun são os Mortos escolhidos que estão "do lado de lá", no mundo invisível. Eles são, simultaneamente, divindades intermediárias entre Mahu e os humanos; são os fundadores dos *ako* - linhagens familiares -; e têm o domínio de um dos elementos da natureza. Entre Mahu e os Vodun as relações são de filiação, as quais seriam mais tarde reproduzidas pelos humanos viventes.

Mahu dera o domínio da terra à Sakpata, sendo este um nome genérico para se referir a um grupo de divindades, cujos primeiros filhos de Mahu foram Dada Zodzi e Nyohwé Ananu (Aguessy, 1970; De Souza, 1984). Já para Kakpo (2013), Kuxosu Agbla – Rei do país dos Mortos – teria sido o primeiro Sakpata, sendo ele pai dos demais. Nyohwé Ananu seria a mãe e Dada Zodzi o filho mais velho, cujo domínio se voltaria para os vômitos e a disenteria. Mesmo diante de pequenas modificações de ordem de surgimento destes Voduns, seu domínio continua sendo o de gerir à terra e tudo o que está ligado e ela: a família, a quantidade de água sobre à terra, campo para o plantio, a penetração de luz do sol nos cereais, doenças, etc. Segundo o Dah de Cana, este é um Vodun implacável e benevolente, que descera à terra com todas as riquezas dadas por Mahu para assim governar seu domínio.

Mahu, por conseguinte, dera o domínio do céu para Sogbo, que controlara às chuvas, a evaporação da água, a água dos rios, dos mares e das lagoas. Este Vodun garante a vida e a sobrevivência humana e se manifesta pelo trovão e pelo raio. Sogbo, como divindade andrógina que vive no céu, deu origem a vários filhos: sendo Agbe, essência masculina, e Naété, essência feminina. Ambos foram enviados para governar os domínios da água fora do céu, ocupando-se do mar e da origem dos demais voduns ligados a este

domínio, tal como Hevioso. Hevioso é também representado pelo elemento fogo, que representa sua força e seu poder manifesto pelo atributo da justiça. Todavia, este grupo de divindades não atendem pelo nome do pai, Sogbo, mas pelo nome do filho Hevioso.

Mahu, por sua vez, dera a Agé o domínio das florestas e dos animais (Aguessy, 1970). À Gou, o domínio do desbravar à terra e o manejo das armas, que constituíra a força de seus descendentes. À Djo, dera o domínio do ar (*op. cit.*), controlando a atmosfera ou o espaço entre o céu e à terra. Fora este Vodun que dera a invisibilidade aos demais Vodun e participara da criação do homem, pois, Djo é o sopro da vida necessário para animar o corpo humano (*op. cit.*)⁷².

Mahu criara por último Legba, que não recebera nenhum domínio da natureza para gerir (*op. cit.*), mas, fora conferido-lhe a posição de interferir e interagir com os quatro elementos da Natureza, por conseguinte, com os demais Vodun. É ele quem permite que haja equilíbrio entre os elementos da natureza e o poder dos Vodun que os regem. Isto por dominar as línguas faladas por cada um dos Vodun mais velhos (seus irmãos) conseguindo comunicar com todos eles, levando recados e explicando como equilibrar o domínio da natureza entre eles.

Um de meus interlocutores de Cana me contara que assim que cada domínio da Natureza fora distribuído aos Vodun, cada qual o geria a sua maneira, causando na terra ora uma seca, que impedia a plantação; ora dilúvios que matavam e destruíam animais e colheitas. Ora o sol queimava tudo o que estava sob à terra, ora o sol era fraco demais para secar à terra encharcada. Assim, Legba ao conversar com cada Vodun lhes explicou sobre como a chuva em excesso ou a falta dela estava afetando à terra, e assim por diante. Com isto, Legba conseguira equilibrar os quatro elementos da natureza e ganhara os cuidados e atenção de seus irmãos mais velhos.

⁷² Mahu criara muitos outros Voduns, mas por hora cito somente estes por serem eles importantes para entendermos o equilíbrio entre o mundo-visível-invisível.

Por não ter nenhum domínio próprio para gerir, este Vodun é considerado como transversal, cultuado por todos, não tendo, portanto, um templo dedicado somente a ele. Em razão disso, segundo Monsia(2003), Legba é um Vodun cuja cabeça está no sol, representando o fogo original; o tórax, no ar; o abdômen na água; e das pernas até os pés, na terra. Seu falo representa a forma transformadora das coisas e de seres que remete ao movimento da fertilidade, da virilidade e da mudança.

Isto nos leva a dois pontos fundamentais, Legba é o movimento e é a transformação que se ligam tanto à essência criadora, quanto à imaginação e a capacidade de mudança conferida aos humanos. Ele manifesta seu poder, sua sabedoria, seu amor e sua consciência ao interferir nos quatro elementos da natureza. Por tudo no mundo ser dual, Legba pode manifestar a cólera e a contradição. Por isto, é o Vodun que mais compreende os erros humanos por entender a contradição. Isto não quer dizer que ele não condene ou aceite os erros humanos. Entender significa sua permissão para que o sujeito transforme seus defeitos em virtudes e as más ações em boas. Esta é uma possibilidade para a correção dos erros para a mudança de atitudes.

Estas energias espirituais ou Natureza que compõem o cosmo equilibrado são a expressão de um mundo dualista e unificado, regulado por valores morais de ordem sócio-espiritual que permitem que o mundo visível e invisível coexistam, sendo um, o espelho do outro. Mahu, como o sopro da vida, está presente em tudo o que ele criara. Por isto, Mahu *gbe do to*⁷³ - o possuidor do universo - é a junção da Natureza, física-espiritual, que se manifesta no corpo humano, na terra, no ar, e em tudo o que compõe a biosfera, os humanos e os espíritos.

3.2. E então surgem os seres humanos

Mahu, após criar os Vodun, criara os humanos, sendo aqueles

⁷³ Gbe - universo; to - pai; do é uma partícula que dá noção de posse.

ancestrais divinizados e fundadores dos ako⁷⁴. Os humanos são membros do ako e descendentes diretos dos Vodun, é no âmbito do ako que os humanos cultuam seus ancestrais divinizados. Em termos cosmológicos, os Vodun tornaram-se divindades intermediárias entre Mahu e os seres humanos, seus descendentes. Com o passar do tempo, os primeiros descendentes dos Vodun, que compunham o ako, foram ampliados em famílias extensas ou hènù, por meio da expansão das famílias nucleares ou xwe-ta, aumentando cada vez mais o número de membros e de descendentes. Por isto, os seres humanos, como descendentes dos Vodun, são formados por uma dupla constituição, física-espiritual, emaranhadas entre si, tal como toda a criação de Mahu.

A gestação de uma criança, seu nascimento e amadurecimento fazem parte de um longo processo de fabricação do ser humano, ou seja, de dar forma ao ser físico e de compor o espírito que habitará aquele corpo. Desde seu nascimento, este ser deverá ser moldado, ensinado, vigiado, guiado e conduzido a viver conforme as regras da Natureza. Estas regras são também normas sociais que regulamentam as relações inter-pessoais, tanto entre os viventes, quanto com os seres espirituais. É através desse processo de socialização continuada que os sujeitos torna-se parte de sua coletividade. Entendendo-se aqui, inter-pessoais e coletividade em um sentido amplo, contemplando as relações humanas com os Vodun, com os Mortos, com as demais divindades, com os mais velhos, com os mais novos e com a natureza.

Segundo Codjo-Zohou (s/n), o espírito humano é constituído por quatro partes, as quais são denominadas por ele como "multiplicidade do espírito", organizadas em dois agrupamentos. O primeiro refere-se à constituição do corpo físico, *Yé* e *Lindon*, e o segundo concerne à dimensão espiritual, *SÈ* e *Djoto*. Todavia, esta divisão está mais relacionada a uma organização discursiva para fins analíticos-explicativos, do que uma divisão cartesiana.

⁷⁴ Sob esta denominação estão agrupadas todos os sujeitos que reclamam para si a descendência do mesmo ancestral masculino, ou patrilinear, e que guardam as mesmas interdições físicas-espirituais. Um ako abriga múltiplos hènù.

Yé, é o elemento físico que marca nossa ancoragem espiritual no corpo. *Lindon*, marca a natureza profana do indivíduo, as células do corpo, o organismo vivo. *SÈ*, é o destino de cada sujeito e *Djoto*, é o ancestral protetor de cada um, que habita nosso espírito, que o constitui. Mesmo sendo o sujeito pertencente ao *akɔ* patrilinear, o *Djoto* pode ser um ancestral tanto materno, quanto paterno.

Esta natureza composta dos sujeitos, marca tanto sua pluralidade de ascendência - matrilinear e patrilinear - quanto liga o sujeito a esfera espiritual que o constitui. Isto é, a constituição biológica-espiritual do corpo humano o permite suportar a energia espiritual que ali habitará. O humano é uma das personificações mais explícitas da dualidade física-espiritual, pois, seu corpo é matéria e é energia espiritual. Ele é mundano, por sua constituição física, e sagrado, por sua constituição espiritual. É individual, singular e único, ao mesmo tempo que, sua constituição é coletiva e múltipla⁷⁵. O invisível está estruturalmente no visível, como constituinte da dualidade que se materializa no corpo físico-espiritual. Por isto, o amontoado espírito-matéria constitui-se como poderoso espiritualmente e frágil fisicamente.

A estruturação do mundo físico segue a estruturação do mundo espiritual, ou seja, a relação de Mahu-Lissa como "pais" dos Vodun, no sentido de criador destes, é replicada nas relações entre os Vodun e seus descendentes, e entre os seres humanos. Criando-se, assim, uma cadeia de relações de parentesco, marcada por uma forte dimensão espiritual. Neste sentido, pode-se definir parentesco como um conjunto de relações estabelecidas espiritualmente, entre humanos e os Vodun e os Mortos, cuja consanguinidade é a marca e a expressão do pertencimento a uma determinada descendência espiritual, o *akɔ*.

Neste sentido, há uma transferência do *akɔ* por meio do sangue físico-espiritual, marcado pelo *yé*, o recurso original de tudo o

⁷⁵ O *Djoto* que compõe aquele espírito é formado, por sua vez, por outros *Djotos*, criando assim um ciclo de composição de *Djoto*.

que foi criado por Mahu. O preceito *hum wɛ do mi* - o sangue que nos criou (Monsia *apud* Maupoil, 2003) - está diretamente relacionado ao vínculo entre os seres humanos e os valores morais-espirituais inerentes as relações sociais, como discorrerei mais à frente. Segundo Monsia, Maupoil⁷⁶ (*op. cit*) compreendia esta associação apenas como metafórica, estabelecendo uma relação de causa e efeito entre a criação e o sangue.

Todavia, Monsia (*op. cit*) se opõe a esta definição de metáfora de Maupoil e apresenta a expressão *hum tchê we*, que significa "ele é do meu sangue", cujo emprego é em primeira pessoa, para referir-se à sua progenitura. Esta expressão seria uma concepção direta, segundo Monsia (*op. cit*), ao esperma ou semente do homem que contém igualmente o princípio do *yé*. Por isto, *hum wɛ do mi* pode ser entendido também como "*yè nos criara*". A essência *yé* não é uma abstração concretizada como metáfora, mas uma essência que insere os sujeitos nas criações de Mahu, concretamente.

O sangue físico-espiritual não é uma metáfora entre meus interlocutores, é antes uma evocação das dimensões das experiências divina-humanas na vida cotidiana. Ele, longe de ser uma paisagem desértica, despovoada e figurativa é o que coloca o indivíduo no mundo, como um ser físico-espiritual, é isso que define cada sujeito como coletivo. O sangue como elemento binário encerra em si nosso vínculo com o sagrado-divinizado e com o sagrado-humano, notadamente pelas relações de parentesco. O provérbio *hum wɛ ni acɛ nu e géo jɛ lɛ bi tô*, significa, segundo o autor, "o sangue é o poder de tudo o que respira, o sangue é o poder de toda a vida" (*op. cit*).

Acrescento a esta discussão as palavras *gbédôtó*, *gbétó* e *gbénó*. *Gbédôtó* refere-se à Mahu, sendo literalmente "o possuidor do universo" o "pai da vida". *Gbétó* e *gbénó* refere-se ao "ser

⁷⁶ Antropólogo francês, que ocupou variados postos administrativos no Daomé e em outras colônias francesas. Durante alguns anos ele pesquisou sobre Fa, entre uma das famílias de bokɔɔ mais ilustres do Danxomey, a família Guedegbe, que eram os bokɔɔ do Rei Gbehanzin.

humano". *Gbé* significa "vida", *tó* significa "pai" e a *nó* "mãe". O "pai da vida" e a "mãe da vida" assinala-nos em duas direções. A primeira delas é a direção de que a parte física do mundo, composta pelos seres humanos reproduzem a organização do mundo espiritual, não em uma escala divinizada, mas constituída por ela. Se Mahu é a mãe da vida - essência feminina - e Lissa o pai da vida - essência masculina -, ao reproduzirmos esta lógica no mundo físico, os seres humanos serão os pais que deram a vida a outros seres humanos.

Vale ressaltar que esta discussão não se refere a binarização de gênero, homem-mulher, mas a uma essência criadora, onde o masculino e o feminino são instituições do equilíbrio da Natureza. Assim como estas essências criadoras criam outros elementos e seres, a relação entre elas não podem ser compreendidas como estanques, nem mesmo dualista em ternos cartesianos, mas dualistas a partir de uma perspectiva de interação, tal como nos ajuda a pensar Oyěwùmí (2018).

A segunda direção refere-se à obrigação de proteger, de cuidar e de zelar pelo meio em que se vive e por aqueles com quem se vive. Assim como os humanos, a natureza tem uma dimensão física-espiritual, por ser também criação de Mahu. Ela oferece ao ser humano recurso para sua existência e, em troca, exige um cuidado-respeito no seu uso. Isto é, a relação de paternidade ou maternidade, no sentido de cuidado, deve ser também dispensado a natureza.

O ser humano não é bom ou mau, mas é permeado por desejos, medos, raiva, amor, incapacidade, intelecto, etc. Estes sentimentos e atributos refletem a essência ambivalente que constituem o mundo. Assim, o positivo e o negativo misturam-se no ser humano, constituindo-o como um ser ambivalente que, ao contrário da concepção de mundo cartesiana, cria entre estes polos a terceira via, a humana, onde sentimentos coabitam com desejos e ações, corretos e/ou incorretos. Onde descender dos Vodun faz com que o corpo tenha uma dimensão sacra, não divinizada, permitindo que estabeleçam ligação com os Mortos, com os Gêmeos, outras

divindades e com seu próprio espírito. Permitindo também que estes humanos cometam erros, sejam vaidosos e impactem o equilíbrio da Natureza.

Um bom exemplo-analítico que pode ser acionado para entendermos esta terceira via, parte do modo como no ocidente os termos “úmido” e “escuro” remetem-nos a um imaginário sobre algo sombrio, sem luz, infrutífero, sem vida. Todavia, a terceira via pode nos fornecer um olhar menos cartesiano sobre a vida, sobre a existência humana. O útero, escuro e úmido, gesta uma criança, lhe oferecendo nutrição física-espiritual para seu desenvolvimento. O úmido e o escuro não são negativos, pois, dão a vida, nem são positivos, por serem perigosos, pois, é neste lugar onde as forças espirituais envolvidas na gestação vão atuar, sendo elas desconhecidas até mesmo pelos próprios os pais. Neste sentido, o escuro e o úmido não são positivos, nem negativos, eles apenas são o que são.

Compreender esta cosmologia é central nesta tese por alguns motivos, inicialmente para compreendermos a esfera do que importa para meus interlocutores diante das tensões geradas com as leis antibruxaria e antifeudalismo. É central também para entendermos o porque os sujeitos são coletivos e porque são estes valores cosmológicos que moldam o olhar de meus interlocutores sobre os processos sócio-políticos e econômicos. As leis antibruxaria e antifeudalismo atingiram os sujeitos-coletivos no cerne do que lhes era importante, notadamente, na própria concepção dos sujeitos em sua coletividade e no cumprimento com suas obrigações espirituais.

Ao apresentar esta cosmologia, refero-me a um conjunto razoavelmente articulado e heterogêneo de conhecimentos, de valores e de práticas sócio-espirituais que balizam a compreensão de mundo e de moralidade de meus interlocutores. Estas compreensões se friccionaram com a política de investimentos agrários, enquanto estes colocavam em cheque a autonomia do coletivo, a autonomia da família nas escolhas de como lidar com à terra. Assim, cosmologia mais do que um sistema de conhecimentos

e valores, refere-se a um conjunto de discursos, práticas e preceitos que interagem a partir do elo entre o mundo-físico-espiritual.

3.2. Os vivos de hoje são os Mortos de amanhã

Ao longo dos 20 meses de pesquisa de campo as relações de parentesco se impuseram ao meu trabalho como algo imperativo, para compreender o que significou a perseguição durante a política agrária no governo marxista-leninista. Comecei a notar que parentesco era algo real, vivo e distantes das estruturas sociais gessadas, imóveis e irreais que me foram apresentadas na disciplina de "organização social e parentesco". A família e as relações de parentescos iam muito além do casamento com os primos cruzados e muito além de se entender os Mortos como parte da família. Não que eles não sejam partes da família, não que eles não influenciem a vida dos vivos, mas suas relações são ainda mais profundas do que esta literatura argumentava (Kopytoff, 2012; Middleton, 1971 [1960]; Fortes, 1965).

O que os estudos desta área deixaram de fora foi a carne e o sangue que dão vida aos Mortos. O furor classificatório binarizado e estanque das categorias de parentesco deixou de fora a confluência dos mundos dos vivos e dos Mortos. Focando apenas no fato de que os Mortos eram parte da família e ocupavam um lugar de relevância no sistema de gerontocracia.

A vivacidade da relação com Mortos foi apagada pelas discussões sobre tradição, deixando-as apenas como estruturais, mas sem carne e sem sangue. Ao contrário disto, os Mortos são, por assim dizer, paradigmas de existência (Boulaga, 1977), um denominador comum entre as sociedades africanas do Oeste do continente. Este paradigma consiste na compreensão de que o que morre é o corpo, de que o espírito continua a viver como ancestral. Afinal de contas, perde-se alguém vivo e ganha-se um espírito protetor, um ancestral.

A falta de ossos e sangues nas teorias antropológicas sobre

sistemas de parentescos africanos, voltadas quase que tão-somente para compreender as estruturas sociais, mas obliteraram a dimensão das vivências sociais⁷⁷ e de suas subjetividades. Sem encontrar um meio-termo entre o individual e o coletivo, ou entre o singular e generalizável⁷⁸, esta área de estudos optou pelas generalizações que gessaram ainda mais as compreensões sobre a relação vivos-Mortos.

Este processo gerou uma enorme quantidade de classificações taxonômicas, encaixotando vidas cotidianas em comportamentos hermeticamente fechados, substituindo o limite das formas por processos gerando histórias incompletas (Mafeje, 1991). Cito aqui, Kopytoff (2012[1971]) que ao discutir sobre as relações entre os vivos e os Mortos, se reteve na existência de um contínuo de relações entre vivos e Mortos.

Todavia, a crítica que teço é a de que ao longo dos estudos de parentesco africano, o aspecto da "materialidade" das relações se sobrepôs aos aspectos "não materializados" destas relações. Assim, priorizaram-se estudos de parentesco que ressaltavam aspectos não espirituais das relações de parentesco. Criando assim segmentações disciplinares, sobre questões sociais que não estavam segmentadas ou eram estanques, substituindo assim, o limite das formas por processos incompletos.

Neste sentido, se um jovem morre, ele poderá adentrar ao mundo dos Mortos, sendo considerado um ancestral de/para sua

⁷⁷ Segundo Kopytoff (2012 [1971]) ao tomarmos ego como ponto de partida, as gerações que o antecedem seriam seus *seniores* e *ancestrais*; e as gerações que descendem a ego seriam seus mais novos ou *júnior*s.

⁷⁸ Não à toa, esta opção atendia às empreitadas econômicas e sociais diversas. Tal opção transportava em suas estruturas as intenções de universalização dos padrões de pensamento eurocentrado pela normatização dos processos econômicos (Alatas, 1993), pela institucionalização de teorias via a implantação das ciências sociais nos países periféricos e pela colonizado(*op.cit*). Estas normatizações se davam pela padronização tanto no sentido ontológico, como no sentido epistemológico e ético (*op.cit*). Nos termos de Mafeje (1991), a produção de monografias consideradas clássicas em contextos africanos geraram padronizações com base na difusão de conceitos fixos, tais como tribos, linhagens, clãs, etc. Todavia, o que teria facilitado a padronização, segundo ele, foi a difusão de taxonomias como: estado centralizado x acéfalo; sociedade patrilinear x matrilinear; sociedade pastoral x agrícola; etc. Isto fora o que Leach chamou de colecionar borboletas.

família, ou poderá continuar temporariamente entre os vivos para cumprir sua missão, tal como narrado na abertura deste capítulo. Em ambos os casos, é imperativo que o Morto receba os rituais para adentrar ao outro lado do mundo, caso contrário seu espírito não se desvencilhará da materialidade corporal.

Assim, ao criar taxonomias de parentesco fixas, restringi-se alguns aspectos sobre o modo como geram interpretações e compreensões distantes das realidades sociais. Em termos práticos a ancestralização um espírito é entendida como uma fixação do lugar ocupado pelo Morto durante a vida e não como um esquema relacional, cujas variáveis são inúmeras.

Mafeje (*op.cit.*), ao discutir sobre disciplinas ideográficas e nomotéticas, afirma não existir uma razão aparente para que as chamadas disciplinas ideográficas, como a história, a etnografia e a antropologia possam se diferir nos processos de construções teóricas. Seu ponto é que as diferenças significativas destas construções teóricas não devem ocorrer no nível dos "fatos", mas no nível da "interpretação dos fatos". Enquanto estas disciplinas insistem em focar nos "fatos", cria-se cenários etnográficos incompletos e, por vezes, mal compreendidos. Este movimento pode conduzir a uma reificação de situações e interpretações das dinâmicas sociais preconceituosas, errôneas e, por vezes, hierarquizantes.

Os Mortos como paradigma, tal como defende Boulaga (*op.cit.*), é algo central entre meus interlocutores. Em fongbe, segundo o Diretor, morte ou *Ku* significa "não estar mais vivo", ou "àquele que não está mais aqui, mas que está do outro lado cuidando de nós". A morte marca o fim do corpo físico, sem marcar o fim do espírito, pois, este não se acaba com o corpo físico. A interseção entre o mundo-físico-espiritual e o processo de transição entre eles, pressupõe teleologicamente a existência de dois lados, o "daqui" e o "de lá". Em contrapartida, não pressupõe a separação ou a ruptura entre eles, ao contrário, são partes de um mesmo mundo sobreposto, emaranhados, mas que guardam suas singularidades. Após a morte o desconhecido se faz presente por

não termos ainda sabido como é o lado de lá. Mas o terror pelo desconhecido não faz sentido, visto que sabemos que os mortos continuam a viver e a cuidar de nós.

Vale notar que o conjunto de rituais mortuários denominam-se *ago*. Segundo Rouget (1994) esta palavra refere-se entre os fon a uma reunião entre parentes, cujo objetivo é fazerem oferendas de alimentos e panos, para o defunto. Ele ainda descreve o termo entre os yorubas, que significa um conjunto de rituais e procedimentos que devem ser executados em honra aos defuntos, os quais variam conforme a família⁷⁹, culminando em uma celebração pública (para convidados). Os processos vão desde o anúncio da morte entre familiares, a reunião para a tomada das decisões referentes às cerimônias que se seguirão, o velório, a chegada do corpo, rituais, enterro, até a celebração. A palavra "*ago*" ou "*agɔn*" como grafou Adoukonou (1979) significa "velar" no pensamento adja-fon. Neste sentido, o termo pode ser compreendido como um complexo de rituais que visa celebrar o defunto.

Este processo ritual e cerimonial marca o fato de não mandarmos os Mortos embora, apagando sua memória-existência, mas os mantemos conosco, ainda que estejamos tenuemente separados pela materialidade do corpo. Durante minhas estadas no Benim, acompanhei 3 enterros de modos distintos. O primeiro deles em Cana, 2018, cuja participação fora distante; o segundo em Sédjè, 2018; e o terceiro em Abomey-Calavi, 2019.

Enterro em Cana

Em Cana meus vizinhos me chamaram para ver o enterro que chegava. Na frente do carro funerário vinha 4 Zangbeto⁸⁰, seguidos por uma mulher dançando e segurando uma moldura com o retrato do falecido, pelo carro funerário e por uma fila de carros buzinando.

⁷⁹ Ver vídeo sobre do prof. Brice Sogbossi(2014) <https://www.youtube.com/watch?v=ldxkfverHvY&t=11s>

⁸⁰ Vodun mascarado que é o guardião da noite. Segundo o Diretor, *Zan* = noite, *Gbeto* = caçador ou guardião. Durante o antigo Reino eles eram os vigilantes do reino durante a noite. Ver imagem 4.

No local em frente a casa, cujo portão estava aberto, estava um terreno coberto por uma tenda larga que ocupava de um lado a outro.

Debaixo desta tenda encontrava-se mais um Zangbeto, alguns Kekeno⁸¹ dançando ao som da banda que tocava e muitas pessoas vestindo roupas feitas com o mesmo tecido estampado. Outros, que assistiam como eu à chegada do corpo na casa, formavam um círculo ao redor da tenda. Enquanto os Zangbeto ajudavam a retirar o caixão do carro funerário, a banda se aproximou do carro e a mulher que carregava o porta-retrato se aproximara do círculo ao redor, dançando e mostrando a foto. Quando ela passara por mim, não sabia muito bem o que fazer.

Naquele momento uma vizinha me dissera que eu deveria colocar dinheiro sobre a foto, que era isto o que significava aquela mulher dançando. Mais tarde soube que como o defunto era homem, colocar dinheiro sobre a foto significava uma forma de ajudar à viúva a se manter nos primeiros momentos após o enterro. Visto que compete ao homem o sustento da família, com sua morte a mulher poderia ficar em desamparo.

“Poderia” é empregado aqui, pois, a família do marido ainda teria responsabilidades para com ela e com os filhos do parente morto. Após ficarmos um bom tempo na entrada da casa, entramos para o pátio interno, à direita estava uma cova aberta, ao centro um local onde o corpo fora colocado e à esquerda uma cozinha onde estavam algumas mulheres. A entrada da cozinha ficava de frente para onde o corpo havia sido colocado, com as laterais fechadas por madeiras, cuja espessura entre uma tábua e outra permitia ver que as mulheres estavam cozinhando.

Pouco tempo depois do breve velório, houve o enterro e em seguida os comes e bebes para os convidados. Fora durante a cerimônia que presenciava que compreendi que a música tocada ao longo da noite anterior anunciava o enterro do dia seguinte. Nem sempre o enterro acontece imediatamente após a morte, é muito

⁸¹ Motoristas de moto-táxi, meio de transporte mais convencional no país.

comum que o corpo fique no necrotério até que as decisões familiares sejam tomadas sobre o enterro. Neste caso os meses que antecederam ao agô o corpo do senhor havia ficado no necrotério por 3 meses antes que o sepultamento ocorresse. Este tempo fora importante para que a família nuclear e extensa se organizassem financeiramente para arcar com os custos do agô; para que membros da família que moravam em outras cidades se deslocassem para a cada do morto; e para que uma série de consultas a Fa fossem empreendidas, tanto para se saber sobre os desejos do morto, quanto para se investigar a causa da morte.

Enterro em Sédjè

O segundo enterro fora na cidade de Sédjè, localizada a poucos quilômetros de Zinvie, em um vilarejo rural. O enterro fora o de uma mulher, já idosa, cuja família maternal descendia de grandes Vodúnno de Sakpata. Embora ela não tivesse ligações diretas com os cultos - já que espiritualmente descenderia dos Vodun paternal - ela viva na casa herdada de sua mãe, que fora uma grande Vodúnno na cidade, com seus filhos, noras e netos. Seu enterro se deu conforme as leis islâmicas, pois, nos últimos meses de vida ela havia voltado a praticar o Islam. Segundo as leis muçulmanas os mortos devem ser enterrados no mesmo dia em que morreram, por isto, seu corpo não foi para o necrotério e seu enterro se deu no mesmo dia.

Todavia, o agô acontecera uma semana depois, cumprindo os mesmos rituais para o desprendimento do espírito do corpo e para homenagear o espírito. O fato dela ter voltado a professar o islamismo não significa que a cosmologia que fazia parte, poderia ser deixada de lado. Por isto, na manhã do agô, os sacrifícios foram feitos, seguida de uma celebração do Imame - sacerdote muçulmano - que encomendou o espírito, e posteriormente o almoço fora partilhado com os convidados e familiares. Na noite que antecederara ao agô a música tocara a noite toda, anunciando para a vizinhança que os rituais seriam realizados na manhã seguinte. A

preparação das comidas da cerimônia ficou a cargo das mulheres da família, pelos vizinhos e amigos mais próximos. Por volta das nove horas da manhã os convidados começam a chegar. A tristeza pela partida de uma pessoa não é demonstrada na frente de todos, afinal de contas todos sabem que o mundo dos vivos é apenas um estágio passageiro, antes de irmos para o verdadeiro mundo espiritual.

Enterro em Abomey-Calavi

Foi apenas no terceiro enterro que tive dimensão da importância dos Mortos para a vida dos vivos e do modo como a tristeza corta a carne dos que ficam, embora não haja choros explícitos. Um jovem de vinte e poucos anos, caçula de uma família de cinco filhos, morrerá em decorrência dos efeitos da anemia falciforme, no hospital em Calavi. Seus irmãos foram avisados e chegaram ao hospital em poucos minutos e o desespero tomou conta de todos. Em meio a gritos de inconformismo e de dor, o médico entregou-lhes o corpo inerte de seu irmão. Ainda morno, seu corpo fora se enrijecendo, enquanto o desespero de seus irmãos se tornara silencioso. Silêncio que deu lugar à questão de como iriam contar à mãe, que ela perdera seu filho. O silêncio desesperador crescia a cada vez que o telefone tocava e eles viam ser a mãe querendo notícias de seu filho.

Era cerca de dez da noite, quando as filhas de sua irmã mais velha chegaram à casa da mãe para dar-lhe a pesarosa notícia. Eu, que acompanhara às mulheres da família, não conseguira olhar para o rosto da mãe sem que o desespero também atingisse o meu corpo. Com um grito de cortar a alma, a mãe manifestara a sua dor-desespero. Também, como fora possível que um jovem morresse, ele estava no início de sua vida, sussurravam as mulheres. Neste momento, nós, mulheres lamentamos por sua morte e por ele não ter deixado filhos, para nos consolar.

Enquanto isto, os irmãos decidiram colocar o corpo no necrotério, até que a família se reunisse e as demais decisões fossem tomadas. No dia seguinte cedo, muitos membros da família

chegaram à casa da mãe para dar-lhes os pêsames. Nos dois dias seguintes, os irmãos do jovem e os membros da família paterna se reuniram para organizarem o enterro e para tomarem pé das causas da morte. Ficou decido que o sepultamento se daria dali nove dias. Os custos do enterro, do necrotério e do material para tapar a cova, foram divididos entre os membros da família paterna, não de forma igualitária, quanto aos valores. Os irmãos do jovem, por parte da família materna também contribuiram⁸².

Ao longo das semanas parentes distantes foram chegando à casa da mãe para fazerem visitas e apresentarem suas condolências. Ela contou inúmeras vezes o modo como tudo havia acontecido. A única coisa que podia-se perceber da tristeza dos parentes eram os olhos inchados de choro e a voz embargada na hora de falar. O choro e a tristeza profunda eram mantidos controladas diante dos outros.

As esposas e os maridos dos irmãos do jovem morto foram o suporte para cada um deles. Com seus cônjuges o choro rolava rosto abaixo. A mãe, somente expressara o seu choro e desespero diante de sua irmã mais velha. Ambas choraram abraçadas, fechadas no quarto. Choraram um choro tão silencioso que podíamos sentir apenas o cheiro das lágrimas que rolaram por seus rostos. A morte neste caso fora a alteração do curso normal da vida, pois, um filho morrerá antes de seus pais.

Relato esta história penosa, visto que fora ela quem me fizera atentar para a relação entre os vivos e os Mortos, no ceio de uma família. Longe das relações sem sangue e sem ossos descritas por alguns antropólogos, a dimensão da existência humana, seus sentimentos e seus valores os constituem como sujeitos-coletivos vivos em complementaridade com os Mortos. Quando um sujeito morre, seu espírito vai para o outro lado, para o verdadeiro mundo. Mesmo que todos saibamos disso, isto não reduz a dor e o sofrimento que sentimos pela perda, mas consola-nos

⁸² Os filhos dos irmãos da mãe ou dos irmãos do pai são considerados como filhos de todas os irmãos. Assim, os filhos da geração dos irmãos são, por sua vez, irmãos entre si. Assim, como os filhos de uma outra mulher do pai, são irmão de seus irmãos paternos consanguíneos e irmãos, por conseguinte, dos irmão extensos de seus irmãos.

saber que o que morreu foi o corpo, e que o espírito ainda vive.

Neste tocante, se invertermos nossa compreensão sobre os Mortos, perceberemos que os vivos são espíritos que nasceram em um corpo físico-espiritual, para experienciar vivências e cumprir uma missão espiritual, dentro de sua família. O nascimento e toda a nossa vida vindoura deverá ser fundamentada em valores morais que respeitem o equilíbrio da Natureza, tanto em uma dimensão coletiva, quanto em uma dimensão pessoal. O fato de nascermos é a expressão de que aceitamos o destino que nos fora dado e que aceitamos a responsabilidade de vivermos dentro dos valores morais sócio-espirituais.

Assim, *E do gbe* - estar vivo - marca a condição material do nosso espírito e nossa responsabilidade diante do respeito à Natureza. Quando nossas vivências chegam ao fim, o corpo devera ser entregue à terra e nosso espírito deverá ser desligado do mundo físico, para que somente então ele adentre ao verdadeiro mundo, o "lado de lá". O desligamento não se refere a um apagamento das relações entre vivos e Mortos, mas refere-se a uma mudança de status de vivo, para Morto. Não encerrando com isto o vínculo destes para com os vivos, apenas modificando a relação entre eles.

Neste sentido, se durante a vida estamos vivos, durante a morte, continuamos vivos, por ser a morte apenas uma questão de materialidade do corpo, este é quem tem seu fim e não o espírito. Longe de ser apenas uma bela metáfora para encher aos olhos, o "estar vivo após a morte" é real, é parte da realidade e da existência do ser. O real não se restringe às nossas capacidades de ver, ouvir, falar e agir, pois, somente o corpo humano é limitado. O real é também o emocional, o sensível, o audível e o invisível.

Com isto, corroboro com a crítica de Nyannjoh (2001), no que se refere ao fato de que muitos antropólogos não africanos teriam se esquivado da discussão do que se entende por realidade africana, por não compreenderem como os pares de oposição, visível-invisível, se manifestam e constituem a realidade sócio-

espiritual. Considero que esta esquivada, esteja diretamente relacionada com as necessidades de se compreender a organização social e o parentesco dentro de um escopo de difusão e implementação dos ideais coloniais. Por isto, era suficiente compreender que as relações de parentesco se estendiam aos Mortos.

O processo de disciplinarização das áreas do conhecimento contribuiu para isto, pois, ao se separar estudos de organização social e parentesco, da "religião" e da economia criam-se fragmentos sociais incompletos, na medida em que o cerne do que importava para os sujeitos-coletivos foi escamoteado. Isto devido a base comum de interpretação de todas estas esferas de relações sociais serem distanciadas da forma como a cosmologia, a concepção de um mundo duplo, físico-espiritual, não ser considerada basilar para a entender como os sujeitos-coletivos enxergam, compreendem e interpretam o mundo.

Em etnografias com a de Heskovits (1938), que abordou vários temas como: história do antigo reino, economia, parentesco e organização social, criou-se sob um conjunto de interpretações segmentadas de fatos, ao invés de apresentar estes segmentos como uma interpretação possível dos fatos. Até mesmo em etnografias como de Savary (1976) que apresenta uma profunda discussão sobre as relações entre os cargos espirituais e os cultos aos Vodun e aos Mortos a partir do Antigo Reino, segmenta a interpretação do que importa para meus interlocutores. Estas esferas são apresentadas como estanques.

Entre meus interlocutores, as relações sociais são dinâmicas e relacionais, por isto os cuidados com os Mortos não se encerram nos ritos funerários, mas se estendem ao longo das gerações seguintes. O *ako* enquanto uma narrativa da história da família produz uma rememoração das origens familiares e de sua genealogia, que será projetada para o presente e para o futuro. Pois, o *ako* será constantemente atualizado, uma vez que, novos Mortos serão inclusos nesta genealogia. A própria estruturação familiar se resguarda quanto à manutenção, preservação e difusão destas memórias ancestrais. Para tanto, pode-se ressaltar a presença de

uma mulher mais velha na família, que não mais menstrua ou está em vias de parar de menstruar, que será a guardiã destes conhecimentos, a tãsinô⁸³. Os segredos vão deste guardar o nome dos ancestrais, até preservar o modo como os rituais devem ser desenvolvidos e quais elementos ritualísticos são específicos da família.

No escopo desta preservação da existência-memória ancestral, incluem-se os cuidados dispensados aos Mortos⁸⁴, o que pressupõe que devemos dar-lhes de comer, dar-lhes de beber e lembrarmos de suas existências. Cuidar é "remexer às memórias" respeitosamente, pois, dar de comer não é apenas uma forma de nutrir o corpo físico, mas é sobretudo uma nutrição espiritual, pela reafirmação constante do vínculo entre vivos e mortos.

Dar de comer e comer em homenagem aos Mortos é compartilhar uma união entre nós e eles, assim como assumir que sua presença permanece conosco. Comer é partilhar, compartilhar e conviver. Esta união, por parte dos Mortos, se manifesta por meio da proteção deles para conosco. Em última instância, cultuar os Mortos é lembrarmos de onde viemos, do que somos e de quem somos.

3.2.1 *Ago*

A centralidade do ago e dos cultos aos Vodun para esta tese é notável, sobretudo devido à implementação a política de desenvolvimento agrário, a partir de 1974, cujo suporte foram as leis antifeudal e antibruxaria. O peso de ambas as leis recaíram sobre os praticantes de cultos aos Vodun e a todas as práticas de

⁸³ Segundo Savary (1976) este termo designa, mais particularmente, mulheres de descendência paternal, encarregadas dos cultos aos ancestrais familiares. Exercendo sua autoridade somente neste domínio restrito. Todavia, alguns de meus interlocutores apresentaram-nas como tendo poderes espirituais que não se restringiam aos cultos ancestrais, mas cujo poder é também relevante nas relações de decisões familiares, na preservação dos cultos e das memórias ancestrais.

⁸⁴ Digo ser uma das formas de cuidar, por os ocultos aos Vodun serem também uma forma de cuidado ancestral. Cuidar aqui é sinônimo de obrigação, de dever moral, espiritual e existencial.

ago⁸⁵.

Em termos políticos, este período foi considerado como o momento de “desmistificação” das massas e de liberação da população do jugo dos fetiches e chefes tradicionais (Tall, 1995). Todavia, na prática, os custos sociais destas leis, recaíram sobretudo nas cerimônias de ago e nos processos de iniciação aos Vodun. No momento, nos reteremos às observações sobre o ago, sobretudo por seu impacto social.

O ago, que consiste tanto em uma cerimônia de separação do corpo físico do espírito, quanto uma celebração pública à memória do Morto, reuni todo o ako, os amigos do falecido e da família. Reunindo assim pessoas que vão se organizar para celebrar a memória do ente. Toda esta cerimônia requer um empenho financeiro e de tempo, por parte da família, para o desenvolvimento das cerimônias.

Quando os pais morrem, seus filhos e irmão deverão organizar como será feita a divisão dos custos, quanto cada um deverá contribuir e quais serão os gastos envolvidos. Usualmente, os custos envolvidos são o necrotério; a escolha dos panos com o qual todos os convidados deverão se vestir; os animais para os rituais; custos da comida e da bebida para o almoço coletivo; e, por fim, os custos com os alugueis das tendas e da aparelhagem de som. Caso a família opte pela missa de corpo presente ou outra cerimônia religiosa, deverá também arcar com os custos do transporte do corpo até a Igreja e a o custeamento ofertada para esta. No caso daqueles que têm grandes cargos nos cultos aos Vodun, os custos se elevam, pois, haverá ainda custos com os rituais internos para os Vodun da família.

Estes preparativos variam de acordo com posição ocupada pelo ente da família, pelo cargo espiritual que tinha, pela distância que os membros da família vive, etc. Estas variáveis são aplicadas

⁸⁵ Embora a perseguição não tenha se restringido aos praticantes dos Vodun, nos deteremos apenas nas perseguições a estes praticantes e às cerimônias de ago. A perseguição também se estendeu aos membros da Igreja Cristianismo Celeste, a muçulmanos e a uma pequena parcela de católicos.

para se pensar no tempo em que será necessário para a organização de todas as etapas do agço. As mulheres da família, em geral, vão ao mercado pesquisar panos que tenham um bom preço e que tenha em estoque. Há famílias que optam por mandar fazer o pano, estampando o retrato do ente. Após a incursão no mercado, as mulheres voltam com algumas amostras de tecidos, que os filhos do ente deverão portar, com amostras para as vestimentas dos convidados e com amostra para a família extensa. Costuma-se haver no mínimo três tipos diferentes de tecidos, para a cerimônia pública.

Para além disto, tem-se que decidir sobre o cardápio que será oferecido na cerimônia e sobre as provisões para as semanas ou meses que antecedem e sucedem ao enterro. Já que durante o período de desenvolvimento do agço os parentes que ajudarão no desenvolvimento das cerimônias habitarão temporariamente a casa. Para além disto, há ainda as constantes visitas que prestarão suas condolências à família pela perda. Embora a família nuclear que não precise alimentar às visitas, pois, estão de luto, os moradores da casa e aqueles que passarão uma temporada precisarão ser alimentados e estes custos deverão ser contabilizados.

Segundo um de meus principais interlocutores, o Diretor, antigamente, entre as décadas de 1970 e 1980, as famílias resguardavam um luto diferenciadamente. O enterro era feito logo após o falecimento⁸⁶ e o agço era organizado de forma um pouco mais demorada. Segundo ele, a família ficava no mínimo sete dias sem acender o fogo e a luz dentro da casa. A família era completamente alimentada pelos vizinhos, mesmo a água para beber e a lavagem das roupas era de responsabilidade deles. Todos se mobilizavam para os ajudar, pois, a lógica era de reciprocidade e, em alguns casos de responsabilidade para com o coletivo.

No caso de morte dos maridos, as mulheres e os filhos deveriam raspar a cabeça e alimentarem-se apenas de mingau de sorgo ou de milho branco. Somente depois de no mínimo um mês o

⁸⁶ A prática habitual atual é de deixar o corpo no necrotério até que a família se organize financeiramente para arcar com os custos do enterro e dos rituais, assim como para que todos os familiares sejam avisados da morte.

ritmo de vida da família voltaria ao normal. Segundo o Diretor, com o passar do tempo, este período de 30 dias foi reduzido para 7, e atualmente ele é praticamente inexistente. A ajuda da vizinhança permanece, mas difusamente. Ela não assume mais a responsabilidade de alimentar, dar de beber e lavar as roupas. Embora os laços de reciprocidade se mantêm, eles agora não estão diretamente ligados a uma esfera da vizinhança⁸⁷.

Ao narrar sobre as mudanças que vinham ocorrendo, ele se ressentia quanto ao uso difundido do necrotério. Ele considera que deixar o corpo no necrotério eram algo desrespeitoso para com a memória do Morto e, sobretudo, para com seu espírito. Pois, durante este período o espírito ficaria esperando pelos rituais, vagando sem rumo. Para ele é como se as famílias impusessem aos Mortos um período de pausa, o qual só seria de interesse dos familiares vivos.

Por outro lado, adverte o Diretor, que os custos dos rituais estão cada vez maiores e os recursos financeiros das famílias não acompanham o encarecimento do custo de vida. Por isto, ele compreende que colocar o corpo no necrotério seria a única forma para que a família pudesse realizar os ago, já que nem sempre os familiares dispõem de recursos em mãos para isto. Caso contrário, os corpos seriam enterrados sem as cerimônias. Em termos de moralidades, é muito mal visto que a família crie um fundo de reserva, cujo objetivo seja cobrir despesas funerárias. Socialmente é entendido como um mau agouro ou um desejo de trazer morte para o ceio da família.

Ainda segundo o Diretor, mesmo antigamente os custos envolvidos em todas as etapas de um enterro são grandes. Entretanto, ele identifica que os aumentos contemporâneos se devem a inserção dos custos do necrotério, assim como de novos elementos que encarecem os valores das cerimônias, tais com a aparelhagem de

⁸⁷ Isto se deve as dinâmicas de construção de moradia fora das terras familiares, terem se intensificado nas últimas décadas. Criando um espraiamento das novas famílias nucleares para áreas distantes. Embora distante geograficamente, os laços com a antiga vizinhança se mantêm forte.

som, aluguel de tendas, contratação de bandas de músicas e cardápios requintados para as cerimônias.

Antigamente, ele argumentou, as pessoas deixavam de trabalhar por semanas, até meses a depender de quem era o morto, para cumprir todas as etapas das cerimônias e do luto. Quanto mais prestígio ele tivesse, maior o requinte das cerimônias e o tempo de duração. As mesmas observações foram feitas pelo Dah de Zinvie, que ao narrar que as cerimônias realizadas para seu pai duraram mais de um mês, cujos custos na época, durante a década de 1990, fora de aproximadamente 100.000 francs CFA. Fizemos tudo o necessário, afirmou o Dah, orgulhando-se de ter cumprido com sua obrigação.

O Dah durante este período deixou de trabalhar em sua plantação por mais de dois meses, contando com a ajuda de alguns vizinhos e parentes o ajudaram com o trabalho. O mesmo foi relatado pelo Dah de Cana, quando em 2019 seu pai faleceu. Ele disse que deixou sua plantação por cerca de dois meses, mas que recebeu a ajuda de alguns vizinhos e parentes distantes para que não perdesse sua colheita. Durante este período, ele esteve envolvido com a organização das cerimônias de seu pai, que havia sido um grande Vodúnno na cidade, cuja ascendência principesca da família real de Gezo, requeria uma série de rituais e cerimônias adicionais.

Vale notar que, segundo o Dah de Zinvie, durante este período um dos argumentos mobilizados pelos membros do Comitê Revolucionário Local (CRL) era que os ago promoviam um desperdício de recursos financeiros e de tempo, que deveriam ser empregados na produção agrícola. Com o intuito de “conscientizar” a população sobre as interdições das cerimônias, os membros do CRL percorriam as ruas de Zinvie, batendo uma catraca e gritando que os ago e os

cultos aos Vodun estavam interditos⁸⁸. Dah relatava ainda que quando alguém falecia, espiões do CRL eram enviados as casas onde estavam acontecendo os velórios, para verificar se as cerimônias estavam acontecendo ou não. Mesmo com todo o controle, segundo o Dah, as cerimônias aconteciam de portas fechadas, durante o alvorecer e com um número reduzido de pessoas.

As justificativas por parte dos membros do CRL, segundo o Dah de Zinvie e de Zé, e do governo, em última instância foi a de que o tempo e os recursos financeiros empregados nas cerimônias, atrasavam o desenvolvimento do país, cujo impacto econômico recaía sob toda a população. Pois, nesta perspectiva governamental, ambas as variáveis deveriam adentrar a esfera da modernidade econômica, ao invés de permanecer na esfera do tradicionalismo, acusado de promover a subjugação da maior parte da população a uma pequena parcela de líderes tradicionais.

Nesta perspectiva, visto que a produção agrícola parava, os impactos da não produção recaíam sobre o setor industrial, de exportações regionais e internacionais. É importante sublinhar que estas interdições, embora voltadas intensamente para as regiões agrícolas, recaíram sobre a população como um todo, uma vez que os cultos aos Mortos - enquanto paradigmas de existência social que sinaliza e afirma o pertencimento dos sujeitos à sua coletividade - eram feitos por todas as famílias.

Um dos pontos centrais dos cultos aos Mortos é o lugar onde se dará o sepultamento do corpo. Usualmente, ele ocorre dentro dos xwe-ta -casas familiares-, ou nas terras do hɛnù -família extensa-, ou nas terras do ako. Raramente os cemitérios são utilizados, embora esta possibilidade exista. Enterrar os Mortos

⁸⁸ A partir de 21 de setembro 1987 a bruxaria foi codificada pelo código penal beninense, podendo o bruxo ter uma pena entre 3 meses e um ano de encarceramento e devendo pagar uma indenização entre 50.000 a 2.000.000 de franca CFA para suas vítimas. Em caso de morte da vítima, a pena será capital, a morte do bruxo. Todavia, antes deste período as interdições aos ago e aos cultos aos Vodun já haviam sido estabelecidos pelo decreto que estabelecia a lei antibruxaria e antifeudalismo. Estas leis e decretos faziam parte do escopo de preservação do governo marxista-leninista no poder, cuja criação do Comitê de Defesa Revolucionário foi um marco importante, do qual o CRL fazia parte. Ver anexo 5, 6 e 7.

em casa, é parte dos cuidados dispensados a eles. Não é raro que se veja nas casas quintais com as covas familiares, pois, os Mortos não são mandados embora nem fisicamente e, nem da memória. Isto por não ser correto deixar os Mortos queimando sob o sol, ou deixá-los em locais onde a sepultura e os restos corporais poderão ser violados pelos mal-intencionados. Assim, mesmo após o enterro, os Mortos continuam fisicamente no espaço familiar.

A questão de onde se enterra os Mortos é relevante para este debate, sobretudo, pelo vínculo que se estabelece entre a terra que acolhe o corpo dos Mortos, a sacralidade do solo familiar que marca o pertencimento daquele ato e a produção agrícola. A relação entre estes elementos será discutida no próximo capítulo.

4.HISTÓRIA: TERRAS, FAMÍLIA E OS ESPÍRITOS

Uma das grandes características do Antigo Reino do Danxomey foi sua capacidade agregadora de cultos aos Vodun oriundos dos países conquistados por ele⁸⁹. Esta agregação produziu uma complexa teia de poder e de força espiritual que ainda residem no Benim e mobilizam os sujeitos-coletivos moral e socialmente. Como argumentado anteriormente, o mundo-físico-espiritual é o modo como os sujeitos-coletivos se compreendem e, sobretudo, lidam com o funcionamento do mundo-visível-invisível, cujo objetivo é a preservação e a manutenção da vida. À terra, neste sentido, faz parte do processo de preservação e manutenção da vida, tanto espiritual, quanto materialmente. Por isto, é imperativo pensar na função da terra entre meus interlocutores, para compreendermos o que estava sendo colocado em jogo, na política agrária do governo revolucionário.

À terra é o domínio do Vodun Sakpata, é também o local onde os Mortos são enterrados, é onde os Vodun são assentados (materializados fisicamente), é onde se enterra a placenta do recém-nascido, é onde se verte água para chamar todos os espíritos. À terra engendra a vida e a morte, ela é a junção dos três elementos criados por Mahu - fogo, água e ar-, por isto seus donos e proprietários são Sakpata e os ancestrais. Ela traz perenidade, nutrindo os humanos e inconstância, deixando de ser fértil.

Segundo o Dah de Cana, existe uma diferença entre as casas e as casas familiares. No caso das terras do ako, os sujeitos podem comprar uma propriedade dentro destas terras, mas jamais poderão comprar a posse da terra. Isto, pois, a terra ser um solo ancestral, pertencente a coletividade, ao ako e não dos sujeitos. Esta terra é de usufruto coletivo, sendo, portanto sua gestão

⁸⁹ Os Reis do Danxomey consideravam outros reinos, conquistados por eles ou que mantinham relações de amizade, como "países". Glele (1969) argumenta que o Estado danxomeano precedeu ao sentimento de nacionalismo. Os Reis consideravam que os demais países como tal, por compreenderem que eles haviam uma centralização política e jurídica, assim como o Danxomey.

efetuada pelo Daa da família e demais dignatários. Neste caso, ainda que estas terras sejam vendidas, em termos espirituais elas continuam a pertencer ao akò e não ao novo comprador.

No que concerne a casa não familiar, por exemplo, ela poderá pertencer aos proprietários que a comprou, no entanto, é de usufruto de sua descendência, xwe-ta. Esta casa e terra não são ancestrais por não abrigar os Vodun familiares, os assentamentos dos ancestrais ou mesmo por não abrigar os restos corporais dos Mortos. Todavia, ela poderá potencialmente se tornar um solo ancestral, se aqueles que a comprarem fixarem ali sua ancestralidade.

Em termos de pertencimento, o sujeito, mesmo tendo sua casa, se designará como pertencente à casa familiar, pois, marcar seu pertencimento enquanto sujeito-coletivo aquela família. Neste mesmo sentido, não é raro que os sujeitos se refiram como pertencentes a uma vila, mesmo que não tenham nascido naquele lugar, morado, ou sequer visitado. A lógica que subjacente é a mesma do pertencimento à casa familiar, onde os vínculos com os ancestrais são estabelecidos pela terra ancestral, com um lugar específico. Isto é, esta ligação ancestral refere-se a um elo construído ao longo do tempo pelos sujeitos com aquela terra. Esta terra seria, em tese, a mesma que os Vodun estabeleceram sua descendência e onde, posteriormente, eles foram assentados. Seria, em tese, a mesma que os atuais Mortos viveram e cultuaram a seus Mortos e aos Vodun. Em suma, a terra familiar vem se estabelecendo como território sacralizado devido a um acúmulo de energia espiritual fixada e evocada naquele lugar.

Vale notar que, nem toda terra e árvores abrigam uma energia - Vodun, Mortos ou àzē- , mas toda terra e árvores são criações de Mahu. Assim, uma terra ou árvores que não abrigam energias, não perdem sua importância espiritual, pois, elas poderão potencialmente abrigá-las. É devido a esta capacidade de abrigar energias, que cultivar à terra não é apenas um ato mecânico de produzir alimentos, mas um ato de entrar em contato com energias historicamente cultuadas.

Em casos onde à terra abriga energias como os Vodun e os Mortos, por exemplo, é possível que ela nos dará o que comer e, em retribuição, os daremos de comer de volta. Este ciclo de dar e receber é o elemento central para a manutenção da vida, é também o movimento de reverenciar os ancestrais que se fixaram naquele lugar e criaram raízes físicas-espirituais com aquela terra. À terra é a energia espiritual que se materializa em poeira, em pequenos cascalhos e em minúsculos sedimentos, os quais guardam em si a essência espiritual que as compõem, isto é, o sopro de vida de Mahu.

Ao sair da casa do Dah de Cana, acompanhada por ele e seu irmão, conversávamos sobre como a vida ali diferia do ritmo de vida de Bohicon. Então, lhes perguntei se tinham vontade de ir morar em Bohicon, já que era uma cidade maior e com mais possibilidades de emprego. Enfaticamente, eles me responderam que não. Pois, eram homens da terra e que tudo o que precisavam para viver em equilíbrio com os Voduns e para nutrir suas famílias obtinham através do cultivo da terra. Disseram-me imperativamente que:

O que importa-nos e para os nossos é termos uma terra de onde poderemos retirar nosso sustento, uma terra onde possamos cultuar nossos fetiches e uma terra ancestral para nos proteger. Não precisamos de grandes riquezas para viver, precisamos da nossa terra!

Naquele momento compreendi que à terra guardava em si a capacidade de armazenar as memórias; que armazenam, por sua vez, fatos, atos gestos e palavras; os quais conectam os sujeitos-coletivos ao mundo espiritual de valores sócio-morais. Esta conexão, marcada pela constante busca de se equilibrarem entre os valores da Natureza e os atos sociais, constituem o dilema de vida de todos os sujeitos-coletivos. Pois, têm um duplo pertencimento que os localizam histórica e espiritualmente como descendente de um ancestral divinizado, os Vodun.

Longe de a relação entre à terra e a ancestralidade ser uma

questão metafórica, sua concretude é marcada pelas sepulturas e pelos assentamentos dos Mortos, pelos assentamentos dos Voduns e de outros espíritos ligados a descendência espiritual⁹⁰. Pode-se acrescentar, que é a mesma terra que abriga os ancestrais, que acolhe o cordão umbilical do recém-nascido que será enterrado. A terra familiar era, portanto, um bem inalienável, que tal como a vida humana não poderia ser disposta, vendida ou trocada.

4.1. Terra: como produto e como ecossistema físico-espiritual

Com entrada do Danxomey no comércio de matéria-primad da Inglaterra e a França, a partir o século XVI, à terra foi se tornando um produto de exploração agrícola. Assim como a venda de escravizados que a partir do século XVII e XVIII, o reino adotou o modelo de escravização atlântico⁹¹, no que tange a incorporação passiva de mão de obra escravizada na produção de monocultura agrícola. A partir da adoção deste modelo, os sujeitos-coletivos, os escravizados e a natureza asseguraram a reprodução capitalista ocidental - agrária e industrial-, promovendo a comercialização, e a subjugação dos escravizados de guerra como mão de obra local e internacional.

O uso da mão de obra escravizada e o uso ilimitado da natureza se encaixa no que Moore (2015) denominou "natureza

⁹⁰ Vale notar que, algumas áreas e árvores abrigam o *àzē*, portanto, estas áreas não são consideradas de domínio ancestral. Mas, sem dúvidas abrigam energias criadas por Mahu. Na cidade de Zinvie há uma grande árvore, em uma região próxima ao mercado, conhecida pelos moradores como uma árvore que abriga a bruxaria.

⁹¹ Vale notar que houveram três tipos de escravização no continente africano: a árabe-muçulmana; a interna aos grupos locais; atlântica. A escravização atlântica pode ser subdividida em dois tipos, notadamente, o de reprodução em massa para as *plantation*, cujo modelo é o norte-americano e o de reposição de mão de obra, cujo modelo é o francês. O primeiro, se refere a um modelo onde o processo de reprodução de mulheres escravizadas visava aumentar o contingente de escravizados, sem que houvesse a necessidade de da compra de novos escravizados. O segundo, baseou-se em uma política de reposição de mão de obra escravizada pela compra de novos escravos. No Danxomey, com a intensificação da comercialização de produtos agrícolas com a Europa, diminui a quantidade de oferta de escravizados para o mercado internacional, intensificando o emprego de mão de obra escravizada na produção do dendê (Vergès, 2022; Lovejoy, 2002; Robinson, 1984; Manning (2004[1982])).

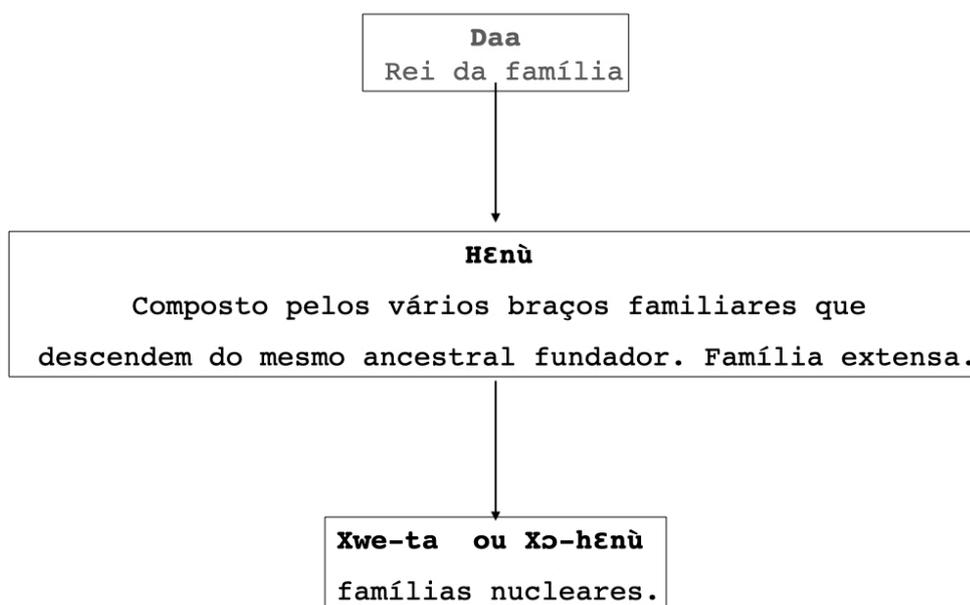
barata”, em que a terra e demais recursos naturais eram (e ainda são) recursos⁹² para a produção material europeia. Isto é, a natureza se tornou parte do processo de produção e reprodução do capital estrangeiro, onde o próprio “trabalho” da natureza foi/é considerado sem custos. Portanto “barato”. Esta seria, para Moore, a essência da divisão da modernidade e a lógica inerente ao capitalismo. A natureza, neste sentido, é parte do processo de apropriação dos recursos localizados em uma zona de exploração, que gera acumulação de capital não contabilizado, enquanto força de trabalho, já que a natureza não é tida como um ser, mas como uma coisa.

Com assinala Manning (2004[1982]), até a década de 1880, raramente vendia-se terra, e aquelas que eram vendidas eram individuais, não pertencentes aos *ako*. As terras neste período se dividiam entre terras coletivas ou do *ako*, em familiares ou do *hɛ̀nù* e em arrendadas. O primeiro tipo eram as que descendiam do ancestral fundador do *ako*, cuja supervisão e gerenciamento está, ainda hoje, a cargo do *Daadaa* da família - rei da família ou, as vezes, do *Dah*⁹³. Estas terras são onde os *couvent* ou santuário onde as celebrações privadas aos *Vodun* são realizadas, trata-se de terras sagradas. Estas terras pertencem a todo o *ako*, assim sendo, elas são de uso comum. Nos limites dessas terras estavam as de uso do *hɛ̀nù*, cuja gerenciamento era feito pelo chefe da família, *hɛ̀nù-gan*, cuja atribuição deste sujeito se estendia entre os domínios dos cultos, econômico, político e social.

⁹² Embora esta discussão sobre “natureza barata” seja contemporânea, ela é utilizada aqui como um termo síntese que explica e exemplifica como a mão de obra escravizada ou barata e o uso ilimitado da natureza, tal como vem ocorrendo no continente africano, figuraram (e ainda figuram) como *locus* perene de extração, tanto de força de trabalho, quanto de matéria-prima. Neste sentido, o uso deste termo não se refere a uma leitura presentista do cenário político-histórico analisado, se refere ao uso de um termo sintetize para a discussão sobre o lugar sócio-político e econômico que África e seus povos ocupam no imaginário e na função geopolíticos. Tanto contemporâneo, quanto histórico que coincide com o desenvolvimento das fases do capitalismo em que este continente esteve diretamente envolvido.

⁹³ *Daadaa* ou *Dada* significa Rei. Em cada família extensa existe um Rei, cujo cargo é espiritual e administrativo. Estes diferem dos *Dah*, que são sujeitos mais velhos que detêm cargos espirituais elevados.

As terras do hɛnù e seu usufruto se davam entre os membros dos diferentes braços familiares que descendiam do mesmo ancestral fundador. Cada pedaço de terra pertencia a um certo número de xwe-ta ou famílias nucleares que co-habitavam na mesma porção de terra e nela trabalham. Segundo Manning (*op. cit*) o sistema comunal existente no Antigo Reino e durante o governo colonial, baseava-se em um sistema rotativo de trabalho entre as terras do hɛnù e do xwe-ta. Em linhas gerais, segundo o autor a maior parte dos trabalhos ficavam a cargo dos jovens que desempenhavam tarefas bem definidas de plantio e de prestação de serviços para os mais velhos, embora esta prestação de serviços fosse flexível.



Organograma 3: Parentesco

Outro modo de usufruto da terra era o arrendamento temporário, quer por cessação de uma porção da terra para que terceiros trabalhassem, quer para pagamentos de dívidas. Neste caso, a posse temporária da terra não implicava juros sobre a dívida, embora o credor usufruísse da terra até que a dívida fosse paga. Em caso de não pagamento, o hɛnùgan e os demais anciãos da família poderiam estabelecer um arranjo para que a terra fosse vendida.

Todavia, em ambos os casos, alguns elementos deveriam ser respeitados nos termos estabelecidos para a venda. O usufruto da terra não incluía o usufruto de algumas das árvores. Mesmo elas estando na terra comprada, algumas delas não faziam parte da propriedade territorial, pois estariam ligadas ao ako e aos rituais familiares.

Justamente para evitar a venda de terras é que os hènùgan controlavam sua distribuição, assim como a distribuição de bens e o estoque da produção agrícola. Esta função social era também uma função espiritual de zelar pelos parentes. Desta forma, suas atribuições incluíam ainda a venda de parte da produção agrícola para o mercado interno local, parte era destinada à exportação e parte destinada ao sustento da família extensa (Manning, 2002[1982]). No que concernia as colheitas nas terras individuais, cada chefe do xwe-ta gerenciavam as vendas e as terras de acordo com suas necessidades.

Ainda no que concerne aos usos da terra, havia durante o Antigo Reino, locais de plantio destinados ao usufruto dos escravizados, cuja produção poderia ser empregada para comercializarem localmente e/ou para a subsistência. A mão de obra escravizada era empregada nas plantações de propriedades do Rei, da família real e de famílias que poderiam adquiri-las. O sistema de escravização local consistiu uma base para o desenvolvimento agrário local, criando condições para a entrada do Reino e dos mercadores locais no comércio de produtos agrícolas do dendê com a Europa. Este sistema permitiu também estabelecer uma rota de venda de escravizados, sobretudo para o Brasil. Possibilitando ainda que os escravizados abastecessem o mercado local de alimentos e produtos de consumo regional, já que lhes era permitido participar

do comércio local⁹⁴.

Vale assinalar que durante este período houve uma sobreposição de perspectivas quanto ao uso das terras no Danxomey, uma delas, econômica capitalista, que engendrava uma lógica de natureza como recurso a ser explorado. A outra, entendia a natureza e as decisões econômicas como parte da esfera sagrada. A terra se tornou o foco da disputa entre duas lógicas de funcionamento sócio-econômicas distinta, mas que passaram a coabitar. Desta forma, a terra se tornou um bem a ser explorado, porém dentro de determinados limites impostos por um ecossistema-físico-espiritual.

Assim, a terra não era entendida como um bem comercializável, nem como um objeto que pudesse ser monetizado. Mas, diante de consultas a Fa e após discussões entre os anciãos, ela poderia ser vendida, mas ainda resguardo preceitos espirituais importantes. O mesmo acontecia com as plantações, que eram empreendidas mediante a consulta a Fa. Somente após esta consulta é que os sujeitos-coletivos decidiam, e ainda decidem, o que plantar, como plantar e quando o fazer. Pois, o plantio não era algo isolado dos outros elementos da natureza como a chuva, o sol e a fertilidade do solo, dentre outros.

Ao falarmos da terra, do plantio e de suas propriedades físicas-espirituais é imperativo ressaltar que chuva ou seca, escassez ou excesso de produção, lucros e prejuízos não eram, e ainda não são entendidos por meus interlocutores, apenas na esfera das relações políticas-econômicas de mercado de insumos. Na medida em que se entende esse ecossistema físico-espiritual, é possível observar que o desequilíbrio de algum elemento terá repercussões sobre os demais. Deste modo, ao exaurir o solo pelo plantio ou

⁹⁴ Vale ressaltar que a própria mercantilização da escravização foi o pilar central da economia do Antigo Reino, até após a interdição do tráfico, no final do século XIX. Em 1900, o Daxomey já colônia francesa, fora proibido de capturar e vender escravizados e obrigados a libertara aqueles que ainda estavam nesta condição. Este processo estava diretamente ligada a necessidade de mão de obra para os interesses coloniais, sobretudo no que tangia o aumento da produção de matérias-primas nas colônias, para atender as necessidades industriais europeias.

provocar desmatamentos, as repercussões poderão ser sentidas na esfera física, com a escassez de água, de chuvas e/ou com a infertilidade do solo. Como também serão sentidas no nível das energias que habitam estes elementos.

Estas questões, descritas até aqui, se referem a uma estrutura coletiva de gerenciamento e de busca pelo equilíbrio com a Natureza. No que tange a esfera dos sujeitos, este cenário de desequilíbrio poderá ser provocado por outras variáveis que estão diretamente relacionadas ao destino do sujeito, a suas interdições espirituais específicas, as cobranças por parte dos Vodun, dos Mortos e de outros espíritos por má conduta, própria ou de parentes. Logo, as consultas a Fa são centrais para saber como agir na lida com à terra, para saber qual caminho seguir e quais as interdições respeitarem. Estas consultas podem também apontar problemas que estão por vir e como evitá-los ou os gerenciar.

Então, somente Fa poderá indicar com precisão as causas das mudanças climáticas que afetam os sujeitos, podendo ser: desde reveses da Natureza contra usos abusivos dos recursos naturais; ou castigo contra violação de interdições por desrespeitos cometidos; ou negligência para com os espíritos; ou por inveja que possa ter levado a alguém a usar de *bo*; ou por *àzé*; dentre outras possibilidade. Estas adversidades não recém apenas sobre o indivíduo, mas atinge toda a família, pois, a lógica subjacente é os atos do presente terão repercução sobre os familiares, quer imediatamente, quer nas gerações futuras. O ditado popular brasileiro que melhor exemplifica esta lógica é o seguinte: "pai rouba, filho come e neto passa fome".

Em termos sintéticos, a natureza está em consonância com a parte espiritual que as constitui, por isto as ações físicas podem provocar reações espirituais, e vice-versa. Esta inseparabilidade é a base da cosmologia fon, que suporta a afirmação feita anteriormente, de que uma implicação no cosmo/polis dentro desta perspectiva, não torna possível a existência do desencantamento do mundo.

A coexistência destas perspectivas, criou um campo de

disputas, fazendo da terra alvo de regulação política-econômica, como “coisa” a ser explorada, inserindo-a como parte do processo de produção material da modernidade. Para tanto, a busca por suplantar seus valores e significados espirituais da terra tornou-se ativa e violenta. No escopo dos direitos coloniais, à terra assim como os sujeitos se tornaram bens privados, submetidos às regulações da soberania colonial estática (Mbembe, 2000; 2016). Ou seja, à terra passou a ser considerada legalmente como bem colonial. A moralidade colonial, conduzida pelo ato violento de destruição, buscou extirpar os vínculos dos sujeitos-coletivos com suas terras, iniciando este processo pela guerra de conquista que atingiu o Reino do Danxomey⁹⁵.

Quando Vergès (Prelo,2022) argumentou que os processos coloniais estavam sustentados pela lógica da “extração” e “danificação”, ela se refere a uma forma de manifestação da violência colonial ligada a extração de produtos agrícolas de larga escala e de recursos de mão de obra barata. Diferente de outras colônias africanas, o Daomé não possuía recursos minerais relevantes para justificar a empreitada colonial, somente possuía terras. A França apostou em uma promessa futura de vir a descobrir recursos minerais em suas colônias. Esta prospectiva foi denominada por Omeje (2021) como uma “premissa filosófica do crescimento capitalista”. Enquanto esta possibilidade não se consolidava, a administração colonial se apropriou dos processos de produção e exportações dos produtos do dendê, cuja receita era de grande relevância para a economia daomeana.

Todavia, os processos de comercialização dos produtos da palma já vinham sendo realizados pelos Reis e chefes tradicionais,

⁹⁵ Faz-se importante sublinhar que a guerra francesa contra o Reino, chefiado por Gbehanzin, que culminou com a deposição deste Rei, deveu-se a uma má interpretação sobre o que significava usufruto e o que significava posse das terras. Para este Rei, ele não tinha o direito de dar, vender ou trocar terras herdadas de seus ancestrais, por isto, ao conhecer o direito de uso da região Ouidah e Porto-Novo. Entretanto, a França reconheceu essa sessão como de criação de protetorado nesta região.

que atendiam ao mercado comercial internacional⁹⁶. Neste sentido, a argumentação sobre capitalismo tardio no continente africano, não se sustentaria. Por isso, podemos corroborar com a argumentação de Omeje (*op. cit*), ao defender ser uma falácia considerar que o capitalismo foi difundido no continente como uma imposição colonial. Pois, as relações de comercialização capitalista já

⁹⁶ O Danxomey se tornou a partir de 1640 diretamente ligado à implementação e ao desenvolvimento da revolução industrial europeia, pela exportação dos produtos derivados da palma. Notadamente, sua fibra, o óleo, o bagaço e o caroço do dendê serviam de combustível para os maquinários, substituindo o carvão. Em pouco mais de um século, a economia do Danxomey estava baseada na comercialização de *commodities* agrícolas e na exportação de escravizados como mão de obra. Os pequenos agricultores danxomeanos supriam as demandas do mercado internacional de produtos agrícolas, ao reorientar a produção interna agrária de subsistência para o plantio da palma. Todavia, com o aumento da escravização atlântica, houve um raleamento da mão de obra nestas plantações, impactando diretamente o desenvolvimento agrícola local. Concomitantemente, o Danxomey fortalecia suas instituições políticas-administrativas internas, enquanto voltava sua economia para o mercado internacional. Com esta dinâmica de comercialização, o Antigo Reino desenvolveu sua primeira elite fundiária e comercial. Todavia, após a invasão francesa, a elite comercial danxomeana se tornou decadente e paulatinamente foi perdendo o monopólio das terras e do setor de exportação para a classe de comercial francesa. Isto é, a colonização francesa favoreceu suas próprias instituições comerciais, a partir do monopólio da produção e da comercialização do dendê no Daomé. Este movimento atraía o capital europeu para inovações financeiras nas colônias franceses da África do Oeste - AFO- (Sarr, 2016). A adoção desta política econômica, segundo Manning (*op. cit.*), estava diretamente ligada ao fato de não ter sido encontrado no Danxomey recursos minerais que garantisse um retorno econômico a curto prazo. Assim, a opção implementada fora a de estabelecer uma espécie de reserva geográfica, para o caso de descobrir recursos minerais ou mesmo petróleo neste território futuramente. Enquanto isto não acontecesse, se apostou na extração e plantio, cujos investimentos franceses do capital para inovação financeira, sobretudo na área de testagem agrícola, se tornou rentável a curto prazo. Durante todo o período colonial, os recursos que entravam no Daomé, via taxações aduaneiras - regionais e internacionais-; imposto de capitação local; e má remuneração da mão de obra local; eram usados para sustentar toda a gestão colonial da AFO. Em poucas décadas o Daomé se transformou um país, cuja elite local estava falida e afundada em impostos. Em pouco tempo, o setor agrícola se tornara pouco rentável, frente à queda das taxas de câmbio internacional, no período das entre-guerras Mundiais. As elites locais e as populações rurais haviam perdido recursos, os impedindo de investir em seus campos agrícolas para acompanhar as modernizações propostas pela França. Em 1930, os franceses reafirmam a primazia do Estado colonial sobre os setores privados, indígenas e coloniais. Em 1950, quando os indígenas passaram a ter poder político, optam, segundo Manning (*op. cit*), por expandir o setor de atividades econômicas, ao invés de reduzir as taxações sobre circulação de produtos. A maior mudança que pôde ser observada durante o período pós-colonial, ainda de acordo com Manning (*op. cit*) foi o de reverter o excedente fiscal, que estava sob domínio francês, para o Estado daomeano. Neste sentido, a imagem destorcida de que o Benim e o continente africano precisariam ser inseridos na modernidade política-econômica e institucional é falha, pois, nunca estiveram fora das dinâmicas políticas-econômicas globais.

estavam presentes no continente, antes mesmo de sua colonização. Sua argumentação sustenta que o colonialismo não deu origem ao capitalismo na África, mas introduziu um tipo particular de capitalismo que visava principalmente o desenvolvimento da Europa à custa da África.

Se tomarmos as discussões de Robinson (1984) ao afirmar que ao longo da história europeia existiram várias fases do capitalismo, podemos perceber uma convergência argumentativa, sobretudo pelo fato de que o continente africano nunca foi isolado das dinâmicas sócio-econômicas dos outros povos e continentes. Entretanto, Omeje vai um pouco mais longe ao afirmar que existia um tipo de "capitalismo indígena", baseado em variadas formas de sistemas monetários pré-coloniais e primitivos. Sendo que alguns deles ainda existem na África contemporânea tais como os créditos "informais", podemos incluir também as associações de crédito rotativas e iniciativas de microfinanciamentos baseados no parentesco.

Entretanto, considero categórica a afirmação de Omeje (*op. cit*) sobre a existência de um "capitalismo indígena", cujo desenvolvimento teria sido interrompido pela escravização e pelo colonialismo. Pois, entendo que o caráter do capitalismo só pode ser entendido no contexto sócio-histórico de seu surgimento, como argumenta Robinson (1984). Considero, portanto, que houve formas comerciais e de trocas indígenas, que não eram capitalistas e que foram difundidas pelos processos de comercialização com o oriente, Mediterrâneo e internas ao continente africano. Todavia, considerar estas comercializações como "capitalismo indígena" pode incorrer no erro de afirmarmos que o continente africano desenvolveu a lógica subjacente ao modelo capitalista. Como por exemplo, a lógica de consumo infundável dos recursos, o que configuraria uma oposição aos valores sócio-espirituais de muitas sociedades africanas. Assim, a argumentação de que lógica capitalista teria se estabelecido a partir dos primeiros contatos de comercialização de produtos extrativistas com o Reino, nos permite entender melhor as dinâmicas sócio-espirituais

danxomeana..

Para além da discussão sobre as origens do capitalismo, a proposição de Omeje (op. cit), sobre a introdução no continente africano em uma lógica particular de trocas, é relevante. Ao observarmos os processos de transformações do estatuto da terra, narrado anteriormente, percebemos que os arranjos sobre elas, desde o período do Antigo Reino, foram cada vez mais atendendo as necessidades político-economias europeias, tanto para a produção agrícola, quanto para a monetização sobre sua posse.

Durante o governo revolucionário a propriedade da terra, segundo Mongbo *et al* (s/n), continuou calcada nos parâmetros definidos pela lei de terras do governo colonial. Esta lei, revista em 17 de agosto de 1965 - número 65-25 -, manteve a posse das terras pelo Estado e população a como posseira presumida (op.cit). Em 27 de agosto de 1977, no decreto da lei fundamental, é mencionado a propriedade da terra dos "camponeses individuais", mas não mencionam sobre os direitos tradicionais sobre a terra, nem mesmo sobre às terras familiares. A única observação feita no escopo desta lei, foi no artigo 20, em que: os camponeses individualmente gozam do direito de propriedades sobre suas terras e sobre seus outros meios de produção, os quais eles devem valorizar.

Todavia, segundo Mongbo (op.cit.), este artigo não se refere diretamente sobre o status das terras frente ao Estado, mas marcou o usufruto das terras. Esta lei consistia em um impasse, segundo ele, pois no meio rural as negociações sobre venda de terra se davam livremente, não pautadas nas leis. Assim, a força do uso e gerenciamento tradicional da terra suplantou à legislação até, ao menos, no final do regime marxista-leninista em 1991.

4.2. Remexendo as memórias

Quando cheguei a campo, pela segunda vez, em novembro de 2018, circulavam alguns comentários sobre as eleições legislativas que aconteceriam em abril de 2019. Nas semanas seguintes, estes

comentários me pareciam somente um evento sem grande importância para minha pesquisa. Mas em uma manhã em que saí de casa para ir falar com um de meus interlocutores, comecei a ter dimensão sobre o quanto o pano de fundo eleitoral afetaria minha pesquisa.

Antes de me encontrar com meu interlocutor, parei para tomar café. Foi então que escutei um senhor dizendo, em um debate acalorado, o nome de Patrice Talon. Após pouco tempo escutei o mesmo senhor dizendo o nome de Kérékou, enquanto se levantava e saía, ainda falando alto contra seu companheiro:

- Vocês vangloriam Kérékou, mas ele foi um assassino! Ele matou muita gente em nome de uma política que só foi boa para ele. Olha o palácio que ele construiu! E você, que palácio você construiu?

Como eu estava sempre na fronteira entre o compreender e o não compreender devido às línguas, perguntei ao senhor que estava ao meu lado se o homem, que havia saído, estava bem. Ele me respondeu que sim e disse que os ânimos das pessoas estavam ficando exaltados durante o período eleitoral. Acrescentou ainda que "as eleições fazem com que remexamos nossas memórias". Ele, então, se despediu de mim e seguiu seu caminho.

A expressão "remexer as memórias" ficou em minha cabeça, por acreditar se tratar de algo interessante para compreender o cenário eleitoral. Todavia, no momento em que comecei a olhar para meus dados de campo e agora em que escrevo este capítulo esta expressão toma outra dimensão. Ela sintetizava a relação entre o passado, o presente e o futuro em uma dimensão político-cosmológica mais elaborada do que suporia a política-desencantada-do-mundo. Esta cosmologia ou política-espiritual evoca uma relação de implicação espiritual no cosmo/polis, em que o desencantamento não é possível, tal como podemos perceber no conto que abre este capítulo.

O conto que abriu o capítulo anterior, mais do que uma ilustração, convida-nos a pensar a cosmologia de uma forma concreta. Convida-nos a repensar a inseparabilidade dos mundo-físico-espiritual. Compreendo, portanto, que este movimento entre o mundo-físico-espiritual, narrado, descrito e argumentado até

aqui, constrói uma dimensão da vida política e uma dimensão política da vida, ambas pautadas pelas relações com a Natureza. Pelas leis da Natureza, as dimensões das relações sociais não devem desequilibrar o mundo-físico-espiritual, mas pelas dimensões históricas este equilíbrio é colocado em cheque constante. As moralidades cosmológicas, são ainda hoje o ponto de apoio dos sujeitos-coletivos nos processos de interação social, nas relações de trabalho e nas relações de compreensão do que é a políticas. Estas moralidades inspiram a compreensão e as predileções por um sistema de governo, em detrimento do outro.

O marxismo-leninismo, mesmo tendo falhado, permitiu que os sujeitos-coletivos aspirassem melhorias nas condições de vida, como veremos nos capítulos a seguir. Exigiu destes mesmos sujeitos-coletivos um equilíbrio maior frente aos desafios de mediação entre seus desejos e anseio, e entre os desafios daquele momento histórico-político. O marxismo-leninismo impôs também o desafio de monetizar as terras, sem que elas perdessem sua importância física-espiritual. Impôs igualmente o desafio e a escolha entre modernizar as produções agrícolas e a iminente perda de liberdade em gerir suas terras de acordo com os desígnios cosmológicos.

A expressão "política-espiritual", metafórica e literalmente, exprime o modo como os sujeitos engendram o presente e o futuro, a partir das conexões estabelecidas com o passado e com a cosmologia. Vale notar que o que denomino "cosmologia" se refere mais a um conjunto articulado e heterogêneo de conhecimentos, valores e práticas que se pautam pela busca de equilibrar o mundo frente às constantes mudanças, do que a um sistema de conhecimentos e valores fixos e inertes.

Neste sentido, "remexer as memórias" coloca os sujeitos-coletivos "equilibrando-se" entre o mundo visível-invisível e entre as necessidades da vida cotidiana, pessoal e coletiva. Mas, sobretudo, coloca-os em uma posição de avaliadores das políticas dos governos em diferentes temporalidades e como avaliadores do modo como estas políticas afetaram e afetam suas vidas. Este

processo vai pênula entre o que meus interlocutores chamavam de "o que importa" e "a política", ou seja, ente os valores-morais de sua cosmologia e a esfera da banalização da política moderna.

O equilibrar-se une as dimensões temporais-históricas à dimensão temporal-espiritual, onde ambas se entrelaçam resultando em atos de respeito-medo, indiferença e/ou mesmo de resistência silenciosa. O modo como os sujeitos-coletivos lidam com estas esferas de relações constituem as formas como eles entendem e lidam com a realidade política, como a compreendem e como atuam nela.

Todavia, há que se acrescentar que me refiro a uma compreensão de mundo em que os valores morais-espirituais são centrais para a compreensão do que é política-econômica e a agricultura. Em última instância, tanto a economia, quanto as tomadas de decisões políticas são influenciadas pelas relações espirituais, direta ou indiretamente, podendo as tomadas de decisões convergirem ou divergirem dos valores morais cosmológicos. Sem que estas tomadas de decisões sejam invalidadas pela sociedade.

Parte 2

**Equilibrando-se entre a
política e o que importa:
Da esperança à perseguição**



Imagem 3: Entrada da casa de um de meus interlocutores.

5. ESPERANÇA: EQUILIBRANDO-SE NA POLÍTICA

A base econômica do Benim, desde o Antigo Reino, se sustenta pela agricultura de exportação e alimentar. Foi devido a este histórico que Kérékou reafirmou, no âmbito de sua política agrária, invocou a ideia de que esta era "a vocação econômica da nação"⁹⁷. Visando reforçar essa ideia e fazer o país adentrar ao desenvolvimento econômico, empreendeu a reestruturação econômica administrativa nacional, cujos investimentos prioritários deveriam ser dirigidos para aumentar e modernizar a produção nacional.

O desenvolvimento da política agrária que visava alavancar o a industrialização, viera ao encontro das necessidades de subsistência da população, que estava mergulhada na escassez de alimento - sobretudo a população rural, que somava 90% da população-, e em uma falta de investimentos históricos para a produção dos pequenos e médios agricultores. Estes produtores agrícolas não tinham outro meio de subsistência, que não a lavoura, como argumentou o Dah de Cana. Assim, o anúncio do investimentos nesta área foi o estímulo que os sujeitos-coletivos precisavam para manter o apoio ao governo Revolucionário.

O anúncio de implementação desta política permitiu que a imagem de Kérékou fosse associada a dos Antigos Reis, cuja principal função política-espiritual era proteger a população. Assim, uma série de ações empreendidas por Kérékou, tais como: se colocar como um governante a serviço do povo; poder governamental centralizado; trazer em seus discursos o legado de Gbehanzin; colocar a população como juíza dos atos governamentais, fez com que essa associação se intensificasse. A partir destes atos Kérékou reafirmou, imagetivamente, que o fazer político não era monopólio do Estado, mas uma esfera de interesse de todos os sujeitos-coletivos, que passaram a interpretar a esfera política a partir de suas realidades sócio-espirituais. Com isto, a busca por se equilibrar entre a política e a Natureza, voltou a ser central nas práticas políticas dos sujeitos-coletivos.

⁹⁷ E-Huzu de 20 de dezembro de 1974.

Tomar a política agrária como eixo central desta tese, permite-nos articular a centralidade das relações espirituais, a necessidade de investimentos na agricultura e os efeitos resultantes do tensionamento entre ambos. Aqui buscaremos entender a concepção de política feita nas margens, pelos sujeitos-coletivos, cuja intenção é compreender seus efeitos nas próprias margens. Isto é, ao pensarmos as/nas margens voltadas para si, podemos compreender como os valores da cosmologia interagem com dois níveis de política-econômica, a estatal e a geopolítica global, as quais incidem na vida cotidiana dos sujeitos-coletivos.

5.1. A campanha de produção nacional

O PRPB lançou, em dezembro de 1975, a campanha de produção agrícola nacional no âmbito do desenvolvimento da política agrária, cuja implementação se deu partir de janeiro de 1976. Neste ínterim, matérias de jornais, propagandas governamentais e as células dos CRL começaram a difundir as medidas para o aumento da produção agrícola nacional⁹⁸, informando a população sobre como a política seria implementada.

O foco das notícias recaiam, principalmente, sobre necessidade de aumento da produção agrícola e alimentar, para exportação e para atender ao mercado interno e regional, respectivamente. Estas informações eram complementadas pela defesa de que o aumento da produção estaria diretamente relacionado com tecnologias e modernizações agrárias. Em pronunciamento oficial, Kérékou reafirmou que os investimentos neste setor fomentariam a saída do país do atraso econômico, social e político em que se encontrava, desde o período colonial.

O setor agrário, segundo Kérékou e seus ministros, desempenharia um papel central na econômica do nacional, abarcando parte considerável da mão de obra nacional e gerando a acumulação de capital necessária para se auto-sustentar e fomentar o desenvolvimento industrial. Pois, este setor estava sendo

⁹⁸ E-Huzu de 22 e de 29 de dezembro de 1975, e de 29 de janeiro de 1976.

projetado para ser a força motriz que impulsionaria o aquecimento do mercado interno e externo, gerando rendimentos que deveriam ser empregados na modernização e no desenvolvimento da malha industrial nacional, como base para desenvolvimento do país.

Com isto, buscou-se promover a médio prazo tanto a transferência do modo de produção nacional agrário para o industrial, quanto possibilitar um avanço econômico nacional, pela acumulação de capital (Godin 1986; Bello, 2002). Ambos os movimentos foram projetados como essenciais para o país adquirir autonomia financeira e de produção agrícola. Deste modo, a idealização desta política agrária, de caráter nacionalista, pautou-se por uma ideologia salvacionista, que almejava retirar a população do domínio imperialista ocidental e do ciclo de exploração do homem pelo homem⁹⁹.

Até este momento, segundo os Dah de Cana, de Zinvie e de Zé, nenhum governante, colonial ou pós-colonial, havia se empenhado em investir e modernizar a agricultura. Por isto, o argumento de Kérékou também se baseava em percepções sócio-políticas de que o setor agrário e a população beninense vinham sendo historicamente expropriados pelo capital estrangeiro, cujo resultado desta expropriação foi a retirada maciça de recursos naturais e humanos do país e o empobrecimento da população. O apoio ao governo revolucionário, nesta época, era inquestionável entre a população.

Durante esta primeira fase da política agrária, as interpretações sociais sobre o que significava "modernização" e "desenvolvimento" ficaram a cargo dos sujeitos, segundo meus interlocutores. Para eles, modernização se referia à aquisição de fertilizantes e de ferramentas (enxadas, ancinhos, fiação), e desenvolvimento significava a aquisição de sementes melhoradas, para que a colheita pudesse ser competitiva no mercado internacional. Em termos sociais, eles entendiam que o modo de se produzir seria mantido da forma tradicional, com associação de plantações ou culturas, e produção sazonal. Entretanto, ao nível

⁹⁹ Daho-Express de 2 de dezembro de 1974.

governamental, a modernização era entendida como uma agricultura convencional ou em larga escala, cuja prioridade era a monocultura, com o uso de sementes selecionadas, de fertilizantes para o solo, de agrotóxicos e de mecanização do plantio e da colheita. Este modelo de "modernização" estava mais voltado para a produção de exportação, do que para a produção alimentar.

Houve, segundo os Dah de Zinvie, de Zé e de Cana, um encorajamento governamental para o uso de produtos para o melhoramento da produção. Entretanto, três movimentos resultaram da adoção destas técnicas modernas, o primeiro deles conforme relatado pelo Dah de Cana, foi a crescente dependência do solo por estes produtos; o segundo, o empobrecimento do solo a despeito dos produtos utilizados; e o terceiro, a rápida obsolescência da eficácia destes insumos, que aumentavam os custos da produção. Em pouco tempo, segundo o Dah, o cultivo de tubérculo como milho, mandioca e batata-doce foram os mais afetados com o empobrecimento da terra.

Este processo de modernização, na esfera da política agrária, foi colocada em curso durante um período singular na história climática e ambiental da região do Sahel e das partes austral e oeste do continente africano. Durante a década de 1970, estas regiões sofreram com uma grave estiagem, cujo ápice se deu entre os anos de 1979 e 1980. Em meio a esta crise ambiental continental, o Benim foi ainda mais afetado devido ao aumento dos desmatamentos provocados pela implementação da política agrária. Estes desmatamentos visavam ampliar as áreas agricultáveis, enquanto a execução das leis antibruxaria e antifeudalismo atuaram de modo a impedir que cultos e rituais acontecessem nas florestas

sagradas e comunitárias¹⁰⁰.

A execução dos desmatamentos foi encabeçada pelos CRL, cujas reuniões de formação revolucionária serviam tanto para recrutar sujeitos que desejavam se tornar agentes locais, quanto para incitar que as denúncias contra as famílias que estivessem iniciando jovens ao Vodun, ou que estivessem organizando o ago, ou outros rituais fossem apresentadas. O Bokono de Zinvie, que era funcionário público do setor elétrico, participava das reuniões por esta ser uma obrigatoriedade informal de seu trabalho. Pois os servidores eram incentivados a frequenta-las, caso contrário sua fidelidade ao PRPB e à ideologia poderia ser questionada.

Foi durante uma destas reuniões, segundo ele, que os membros do CRL com os cargos mais elevados, começaram a recrutar sujeitos para atuar no “desenraizamento”¹⁰¹ dos Vodun e na derrubada as florestas¹⁰². O Bokono argumentou que muitos dos jovens desencantados com a vida agrícola, por estarem mergulhados em dificuldades financeiras e sem conseguirem cumprir suas responsabilidades familiares, acabaram por aceitar participar desta empreitada. Pois, viam uma possibilidade, neste trabalho, para se tornarem funcionários públicos ou militares, o que significava uma garantia de estabilidade financeira.

Em Cana, onde as florestas e as tentativas de

¹⁰⁰ Florestas sagradas são consagradas aos Fetiches ou Vodun, ou às sociedades secretas, como o Oro. Segundo Ali (2014 *apud* Agbo et Sokpon, 1998), em 2014 havia um total de 2.940 florestas no país, cobrindo uma superfície de 18 360 ha, cerca de 0,2% do território nacional. Florestas comunitárias são áreas criadas pelos ancestrais dos habitantes locais, para guardar certas regras e segredos familiares. Estas localidades são ainda partes importantes do patrimônio cultural nacional e são também cenários de disputas sociais entre os praticantes dos cultos e a iniciativa econômica privada (Baglo et al., 2012; Tchamié, 2000). Segundo Ali (2014), estas áreas são sagradas por diferentes questões: por serem santuários para a iniciação; cemitérios ancestrais; local de sacrifícios; lócus onde residem as divindades. Estes espaços ainda preservam a fauna e flora local, utilizada nas medicinas tradicionais.

¹⁰¹ Assentamento é a materialização dos espíritos. Desenraizamento é a retirada da materialidade.

¹⁰² O conto narrado pelo Dah de Zinvie que abre o capítulo 1, apresenta uma descrição de uma tentativa de derrubada da floresta sagrada presenciada por ele.

“desenraizamento” também aconteceram, o CRL utilizou dos mesmos mecanismos de recrutamento de agentes governamentais que em Zinvie. O Dah de Cana narrou, que os sujeitos mais velhos do bairro, nesta época, se organizaram para evitar a derrubada das florestas. Entretanto, esta mobilização não resultou em conquistas, pois, os agentes, com ajuda policial, conseguiram controlar a população e realizaram a derrubada. O Dah, argumentou que parte da área onde estivera a floresta nunca serviu para a agricultura, por falta de coragem de boa parte da população em plantar nestes locais.

O Bokono de Zé relatou algo semelhante, ao me mostrar onde ficava a antiga floresta, que havia sido derrubada. No local, tudo o que se via é uma mata secundária que praticamente tomou conta do terreno, sendo atualmente utilizada para se fazer rituais. Ao delinear os limites da floresta, ele argumentou que alguns conhecidos que haviam participaram da derrubada da floresta não tiveram um bom destino. Alguns morreram, outros nunca mais voltaram “ao normal”, por terem enlouquecido, outros ainda viviam em condições drásticas de saúde e financeira. Os que sobreviveram ficaram, e ainda hoje estão socialmente isolados.

Neste tópico, buscou-se estabelecer uma relação entre as leis antibruxaria e antifeudal, com a política agrária e com os impactos ambientais decorrentes das duas anteriores. Olhar para estes aspectos interligadamente, permite que compreendamos a relação entre mundo-físico-espiritual de modo prático. Pois, para meus interlocutores as experiências de “desenraizamento” dos Vodun, de proibição dos ago e o desmatamento das florestas sagradas levaram a Natureza a dar uma resposta, contra os desequilíbrios provocados.

5.2. Breve escopo da Política agrária nacional e internacional

Durante toda a década de 1970, as questões sobre a produção agrícola e alimentar estiveram na pauta da Organização das Nações Unidas (ONU) e do Banco Mundial (BM). As análises anuais da

Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO), cujos dados desta década foram compilados em um único relatório de 1979-1890, mostraram que a produção agrícola não estava atingindo os níveis esperados pelas projeções estimadas para a década. A taxa de crescimento em países em desenvolvimento foi de 3%, um quarto do valor fixado para este período.

Os argumentos apresentados neste relatório estavam ligados a dois fatores relacionados as dinâmicas internacionais de produção e comercialização. O primeiro, assinala que o desequilíbrio na balança comercial internacional estaria sendo produzido pela baixa produção agrícola dos países em desenvolvimento. Isto devido aos meios de produção serem considerados arcaicos ou não modernos, de base tradicional, com baixos investimentos tecnológicos por parte das instituições privadas e estatais. O segundo, assinala que os custos para as modernizações e a retirada dos países em desenvolvimento da crise alimentar estariam a cargo dos órgãos da ONU, da FAO, das ajudas humanitárias e da cooperação internacional com nações da Europa e os Estados Unidos.

Todavia, estes argumentos permitem que os re-interpretamos à luz das discussões que estamos tecendo, sobre a modernização da produção agrícola beninense. O primeiro ponto a ser re-interpretado, refere-se à necessidade de aumentar a produção de *commodities* agrícolas para atender ao mercado internacional. Entre de 1979-1980, houve uma baixa de 5% nos estoques mundiais de cereais, sobretudo no de arroz e trigo, em relação aos anos precedentes. Segundo o relatório, o impacto desta baixa atingiu os países desenvolvidos, devido a uma queda na produção nos países em desenvolvimento.

Com a baixa na oferta de cereais no mercado internacional, cujo consumo mundial era da ordem de 18%, os Estados Unidos, maior produtor de trigo do período, teve que lançar no mercado internacional parte de sua reserva nacional. Esta medida visou tanto equilibrar o preço da *commodities*, quanto não colocar os países europeus aliados em situação de insegurança alimentar.

Um ponto a ser re-interpretado, a luz destes dados, refere-se

à produção alimentar dos países em desenvolvimento, sobretudo os africanos, apontados como incapazes de se auto-sustentarem, devida a seus meios de produção serem tradicionais e não mecanizados. Esta não modernização figurava como o aspecto elementar de uma produção insuficiente, frágil e instável que intensificava a sub-nutrição e a miséria. Vale sublinhar que, este relatório da FAO dividiu os países africanos em dois grupos, notadamente, os “em desenvolvimento” e os do “PGT - Transferência para cobrir hiato da pobreza”.

Os países do PGT eram submetidos a uma política denominada “PASA- Programa de Assistência para a Segurança Alimentar”, que visava transferir recursos tecnológicos agrícolas para os países membros. O Benim fazia parte do PGT, portanto, não era considerado um país africano em vias de desenvolvimento, cujas instabilidades econômicas e pobreza alimentar eram consideradas singulares no contexto africano. Um dado importante a ser sublinhado refere-se ao histórico dos países do PGT, que mesmo recebendo investimentos para o desenvolvimento agrícola, mantiveram baixas taxas de produção alimentar, em comparação as dos países em desenvolvimento da região, desde a década de 1960. Estes dados foram ainda mais evidenciados, ao nível continental, durante o período de 1970-1979, quando a taxa de crescimento não atingiu mais do que três quintos do que havia sido produzido anteriormente, 1960-1969.

A questão recorrentemente apresentada no relatório da FAO foi sobre o porque, os índices de produção alimentar se mantinham praticamente inalterados, apesar dos investimentos aplicados nos países do PGT. Outra questão, apresentada em decorrência desta primeira, foi sobre o crescimento demográfico nestes países durante a década de 1970. A justificativa aventada no relatório foi que os indicadores do aumento da produção não eram notáveis diante do aumento demográfico. Os dados gerais, nos países do PGT, assinalavam que produção alimentar por habitante havia diminuído em 0,3%. No Benim, a taxa populacional neste período teve um aumento entre 2,6% e 3% ao ano, enquanto a produção alimentar, por habitante, ficou entre 1,6% e 2% ao ano.

Ser membro do PGT criava uma crescente dependência, por parte dos países membros, de fornecimento de provisões e investimentos na arena política-econômica por parte das agências e países ocidentais que investiam nas produções agrícolas e abastecia de alimentos estes países. Estas interferências não cessaram durante o governo Revolucionário, ao contrário, se fortificaram. Esta dependência não se restringia às ajudas humanitárias, mas se estendia para os acordos de transferência de tecnologia, aos subsídios financeiros por meio do BM, aos investimentos em insumos melhorados, e em aquisição de infra-estruturas para a prevenção às perdas das colheitas.

Nesta esfera de dependência, as tentativas de modernização do governo Revolucionário seguiram modelos que conjugavam formas socialistas de produção e investimentos capitalistas. Assim, adotou-se estruturas de produção de cooperativas do tipo socialista¹⁰³ e parcerias com órgão e países ocidentais, cujo interesse era impulsionar o abastecimento do mercado internacional de *commodities* agrícolas. A política agrária revolucionária, conjugou ao discurso marxista-leninista e a economia planificada, com as parcerias e as interferências políticas dos países capitalistas, na busca pela acumulação de capital e desenvolvimento econômico.

Estas iniciativas visavam priorizar a segurança alimentar, a partir de uma produção auto-suficiente de alimentos que promovesse equilíbrio nutricional da população (Adjovi-Ahoyo, 2013). Entretanto, a prioridade de fornecimento de matérias-primas para a industrialização interna concorria com os investimentos em produção alimentar, por isto a aposta nas fazendas de monocultura (*op. cit*), sobretudo as de algodão. Vale notar que, a despeito dos investimentos efetuados na agrícola e na área alimentar, a população continuou imersa em um cenário de escassez de alimentos, de subnutrição e de baixa produção.

¹⁰³ Vale notar que as estruturas de cooperativas já existiam no Benim desde o período colonial, a diferença no período revolucionário passa a ser a nacionalização destas estruturas.

É imperativo pontuar a distinção que a FAO estabeleceu entre “produção agrícola” e “produção alimentar”. Embora, os usos correntes passam parecer sinônimos, não o são. Por produção agrícola entende-se a produção de *commodities* para atender às demandas das indústrias nacionais, regionais e internacionais. Por produção alimentar entende-se a produção de alimentos para atender às demandas de um mercado de consumo nacional e regional.

Deste modo, os argumentos da FAO e do governo Revolucionário visavam aumentar a produção de *commodities* para atender as exigências do mercado internacional e da indústria local. Por isto, os investimentos por parte do governo focalizaram as produções em larga escala, em detrimento aos estímulos a produção alimentar.

A política nacional apostou em uma estratégia difusa de produção alimentar, transferindo para setores sociais a obrigatoriedade de produzir alimentos. Escolas, universidades, exército, sociedades nacionais e cooperativas deveriam contribuir com porcentagens anuais de produtos alimentares para suas regiões - grãos, aves, porcos, peixes, frutas, verduras (Akindes, 2016). Estas porcentagens variavam entre 5% e 20%, a depender do setor.

Plantações domésticas e pequenos agricultores foram estimulados a investirem na produção alimentar. Entretanto, estes fomentos não se referiam a recursos governamentais destinados a este setor, mas a fomentos próprios. Por isto, durante as perseguições contra as iniciações ao Vodun e os ago, os membros do CLR e os pronunciamentos oficiais argumentavam que o impacto destes cultos eram duplos: por empregarem os recursos próprios no desenvolvimento dos rituais e por privar a produção agrícola e alimentar de mão de obra. Vale assinalar que meus interlocutores de pesquisa eram pequenos agricultores, produzindo em pequena e média escala para a comercialização em mercados locais, notadamente, em Zinvie e em Bohicon.

Os índices do relatório da FAO, assinalam que apensar dos investimentos no PGT, a frágil resposta para a situação de insegurança alimentar permaneci. Por isto, não seria irresponsável

concluir que este programa falhou em promover a produção alimentar. No entanto, segundo Ake (1996), esta suposta “falha” no desenvolvimento precisa ser melhor discutida, pois, ela é enganosa¹⁰⁴. Ele argumenta que os processos de desenvolvimento africano não falharam, pois, nunca foram um projeto prioritário na agenda política internacional. Isto é, seu argumento é que estes projetos desenvolvimentistas e suas ações foram formuladas para falharem, na medida em que sua estruturação não considerava as especificidades sócio-culturais e históricas dos países africanos.

Assim, por um lado, os investimentos agrários do governo Revolucionário, não se espalharam para os pequenos agricultores, que representavam uma parcela significativa do abastecimento alimentar nacional. Por outro lado, os órgãos internacionais, cujas ajudas humanitárias e investimentos chegaram ao Benim, acabaram por o enredar em uma teia de déficits e endividamentos tanto para com os países “solidários”, quanto com o BM. Deste modo, a lógica de extração dentro de uma concepção geopolítica pautada pela “natureza barata” se manteve inalterada, em relação às suas práticas, historicamente estabelecidas, de uma política agrária extravertida.

5.2.1. Histórico de intervenções estatais na política agrária

O setor agrário no Benim sofreu 5 intervenções estatais, desde o período colonial, notadamente: entre 1984 até 1960; 1960 até 1972; 1972 até 1990; 1990 até 2006; 2006 até os dias atuais. Dentre estas intervenções me aterei ao período do governo de Kérékou, e aos que o antecederam, na medida em que isto for importante para minha argumentação, pois, não tenho a intenção de exaurir esta discussão.

¹⁰⁴ Ake discute em sua obra a necessidade de se pensar sobre a “falha” dos governos africanos em promover o desenvolvimento. Assim, mobilizo o mesmo argumento desenvolvido por ele para pensar o PGT, por considerar, que ambas as discussões fazem parte do mesmo campo de entendimento sobre “desenvolvimento” africano.

Primeira intervenção

Segundo Adjovi-Ahoyo et al(2013) a primeira das intervenções, ocorrera no período colonial e tivera como objetivo modernizar as estruturas de produção agrícola, cujo fim fora o de atender as crescentes demandas por insumos do mercado francês. Para esse fim, o governo colonial colocara em curso a criação das “Sociedades de Previdência Indígena de Socorro e de Empréstimo Agrícola” (SIP), por meio de um decreto de 10 de junho de 1910¹⁰⁵. A criação da SIP buscara dar suporte financeiro aos produtores locais, que estavam soterrados em dívidas e sem recursos para investir nas modernizações agrícolas.

Entretanto, segundo Reste (1934) e Boyer (1935), esta política buscara a valorização e o enriquecimento das terras indígenas e não fomentar o desenvolvimento destes grupos locais. Pois, os investidores franceses não queriam criar concorrência para si, em um mercado internacional e metropolitano que demandava o aumento da produção de matérias-primas. Desta forma, criação do SIP propiciara a valorização das terras e a produção agrícola francesa. Estes investimentos mantiveram a desvantagem competitiva dos produtores locais, frente ao mercado francês no Daomé.

No que concerne a gestão colonial, a criação do SIP serviu para evitar as revoltas motivadas pela fome, tal como a que acontecera no Senegal no final do século XIX (Berbard-Duquet, 1985; Boyer 1935). Em seu escopo de criação, tentou-se implementar projetos de desenvolvimento agrário através da industrialização local dos produtos agrícolas (Reste, op. cit; Boyer, op.cit.). Este desenvolvimento previa a modernização tecnológica através da aquisição de prensas de óleo, trituradores, arados, bem como a introdução de sementes selecionadas para plantio e a criação de rebanhos.

¹⁰⁵ A partir de 1915, a grande maioria dos camponeses das colônias francesas haviam aderido ao SIP, segundo Berbard-Duquet (1985). O principal papel do SPI foi atuar no fornecimento de sementes, na criação de reserva de grãos, na compra de material agrícola e ajudas financeiras em caso de problemas climáticos. Entretanto, esta política gerou um endividamento deste agricultores e um impacto a longo prazo na produção alimentar nacional.

Tais estratégias, foram implementadas como formas de movimentar o estagnado setor de agrário local, no entanto, elas acabaram por desestruturar economicamente os produtores locais, submetidos as altas taxações sobre as exportações dos produtos e os pesados impostos de infra-estrutura (Manning, op. cit). A criação da SIP permitiu que a administração colonial dominasse e controlasse o desenvolvimento agrícola daomeano. Em contrapartida, os investimentos na produção alimentar, para abastecimento da população, não fora priorizada pelo SIP.

A SIP também incentivou a criação de associações de produtores agrícolas, envolvidos com a exportação de produtos primários. Todavia, não tardou para que estas associações tornassem "Sociedades de Crédito" controlada pelo "Escritório de Crédito Agrícola Mútuo e de Produção", gerenciado pela administração colonial no Daomé. A partir de 1926, seus serviços passaram a ser destinados aos produtores a título de financiamento para aquisição de bens como: equipamentos, instalações, maquinários, ferramentas, fábricas e motores de produção de energia elétrica. Em 1933, através de um decreto voltado para todas as colônias francesas, estas sociedades tornaram-se cooperativas (op. cit.).

Adjovi (2017) argumenta que a SPI fora transformada, posteriormente, em Sociedade Africana de Previdência (SAP), no pós-Segunda Guerra Mundial. Esta mudança aconteceu em decorrência de uma suposta ineficácia da SPI em atender às demandas francesas, que haviam aumentado durante o período do entre guerras mundiais¹⁰⁶. Em 1953 a SAP foi transformada em Sociedade Mútua de Produção Rural (SMPR), criando condições necessárias para o crescimento econômico das colônias. Esta medida visara atender aos interesses da metrópole, que em um cenário de pós-guerra precisava de recursos para se reconstruir, física e economicamente. Para

¹⁰⁶ Vale assinalar que os cercos criados pela administração colonial, que haviam sido divididos em 13, buscaram tanto descentralizar a gestão do setor de produção agrícola daomeano, quanto desarticular politicamente as lideranças e chefias locais. Ver discussão sobre as reformas administrativas-territorial no capítulo 1.

tando, este movimento adotou o modelo econômico liberal, entendido como a via de retorno financeiro mais rápido para a metrópole, que não mais considerava a produção agrícola suficientemente rentável. A metrópole, então, favorecera o desenvolvimento rural e lançara as bases para uma industrialização colonial. Para tanto, novas mudanças surgiram e o SMPR tornou-se Sociedade Mútua de Desenvolvimento Rural (SMDR).

A criação da SMDR pretendia favorecer o desenvolvimento regional através de cooperativas, como uma forma de estrutura operacional periférica local de produção e comercialização. Este modelo permaneceu em vigor até 2004, cuja importância histórica, segundo Adjovi (*op. cit.*), foi desenvolver o setor agrícola do Benim institucionalmente.

Todavia, este processo durante o período colonial, segundo Manning (*op.cit*), provocara a domesticação da burguesia agrária nacional, que arcara com as crescentes taxações comerciais, com os elevados custos para modernização e para o desenvolvimento de infra-estrutura para escoamentos dos produtos e com impostos da metrópole. Manning (*op. cit.*) caracterizou estes custos como um sangramento da elite agrária nacional, cuja reverberação recaiu sobre a população rural, que ainda era obrigada a prestar trabalho gratuito para a administração colonial. Este sangramento também minou o crescimento econômico nacional, a acumulação de capital e o desenvolvimento do capital privado local, visto que o superavit nacional vinha sendo repassado para a metrópole.

Vale notar, a título elucidativo, que esta burguesia agrária se diferenciava da população rural que lidava com a terra. Esta burguesia agrária sempre foi o alvo destas políticas de governo, colonial e pós-colonial, haja vista ser este grupo o envolvido na comercialização dos produtos agrícolas no mercado internacional. Ela se diferenciava também, por desde o período colonial estar envolvida em cooperativas para financiamento e para o escoamento da produção local. Ficando a maior parte da população rural sem investimentos.

Segunda intervenção

A segunda intervenção, 1960-1972, tivera como proposta estabelecer as bases para uma política agrícola nacional a partir da valorização dos potenciais produtivos locais, que reforçaram as políticas de modernização herdadas do período colonial. Neste contexto várias associações camponesas se desenvolveram, sobretudo as Cooperativas de Desenvolvimento Rural (Berthomé, *et al*, 2003), localizadas nas regiões centro e sul do país. Estas cooperativas foram impulsionadas por parcerias entre o Estado pós-colonial e as cooperações internacionais, dentre elas, podemos citar duas por sua relevância política-econômica, a cooperação sueca que atuara nas plantações de dendê em Bourgou; e a Sociedade de Assistência técnica francesa (SATEC) que atuara produção de algodão em Zou(*op. cit*).

Terceira intervenção

A terceira intervenção, 1975-1990, ocorrida no seio da política agrária revolucionária optou pela manutenção dos agrupamentos e cooperativas de produção, passando a atender pelo nome de "cooperativas do tipo socialista". Estas cooperativas propuseram desenvolver e modernizar os meios de produção agrário, como solução para promover a auto-suficiência na produção alimentar e aumentar a produtividade de matéria-prima para exportação. O projeto visava, inicialmente, adquirir independência do suporte financeiro de instituições exteriores e contar apenas com os recursos do Estado (Genne, 1978).

Um dos discursos políticos que nortearam esta intervenção estatal, fora o de que a insuficiência de produção agrícola e alimentar decorria de uma grande concentração de terras nas mãos de lideranças tradicionais. Em contrapartida, haveria um contingente de trabalhadores rurais despossuídos de terra para trabalhar, como assinalou Genne (*op. cit.*). Assim, as cooperativas socialistas tentaram resolver o suposto problema de terras,

buscando reorganizar as experiências agrícolas pela valorização das propriedades redistribuídas entre os agricultores "sem terra".

Vale retomar aqui a afirmação anterior de que as leis antibruxaria e antifeudalismo deram suporte à política agrária, pois, elas, questionaram a posse e o domínio das terras pelos chefes de coletividades e de família, cujo usufruto era coletivo. Neste período, muitos sujeitos requisitaram a venda de determinadas terras que pertenciam à coletividade, tal como assinalou o Dah de Zé. Criando com isto uma certa tensão no âmbito familiar, pois, haviam membros da coletividade que se recusavam a vendê-las.

Este movimento reivindicativo incorreu em problemas para as gerações futuras, pois, a disponibilidade de terras familiares reservadas aos cultivos haviam sido vendidas. Com isto, esta geração não mais dispunha de áreas para trabalhar e nem para a construção de casas para a família nuclear. Fenômeno semelhante foi narrado N'Bessa (1999) ao relatar os casos das áreas peri-rurais da região de Cotonou. Este movimento levou as gerações seguintes a terem que comprar terras para a construção de casas e para o plantio.

Todavia, com a criação destas cooperativas houve uma incongruência em termos argumentativos, pois, esta criação afirmou atender a uma parcela da população desprovida de terras. No entanto, os investimentos institucionais da política agrária não beneficiaram nem esta parcela dos agricultores, nem a população rural como um todo.

Com intuito de se desenvolver a estrutura administrativa do setor agrário, em 29 de dezembro de 1975 através de um decreto presidencial, foi criada a Sociedade Nacional para a Produção Agrícola¹⁰⁷ (SONAGRI) que expandiu os Centros de Ações Regionais para o Desenvolvimento Rural (CARDER) a todas as províncias. Este decreto foi parte da implementação das sociedades nacionais no quadro de nacionalização de empresas estrangeiras. A SONAGRI,

¹⁰⁷ Decreto presidencial de 29 de dezembro de 1975 de criação da SONAGRI como sociedade nacional.

dotada de autonomia financeira, tinha como objetivo gerenciar as unidades de produção agrícola e industrial, principalmente, as usinas de processamento de algodão e gerenciar os CARDER¹⁰⁸. A intenção era que este órgão gerenciasse as colheitas e a produção agrícola, e coordenasse a implementação de um complexo agro-industrial e sua produção, a organização e o fornecimento de equipamentos para as cooperativas.

Em suas atribuições ainda estavam: a determinação dos planos de financiamentos para o desenvolvimento das atividades no âmbito do CARDER; aprimoramento e aplicação das modernizações; aprimoramento da mão de obra; estabelecimento de contratos entre trabalhadores e produtores rurais e o setor industrial. A SONAGRI poderia desenvolver projetos com recursos estatais ou estabelecer parcerias privadas.

O CARDER, no que lhe concerne, deveria implementar novos modos de produção, promover revolução técnica, cultural e ideológica (Dady, 1998; Adjovi, 2017). Deste modo, suas funções eram tanto revolucionar o campo tecnológico, quanto de aprofundar as ideologias e valores marxista-leninista na mentalidade dos sujeitos-coletivos. Em termos estruturais, o CARDER deveria desenvolver os setores alimentares básicos, fomentar a produção bovina, manter a fertilidade dos solos e estruturar o mundo rural.

A criação da SONAGRI e a expansão dos CARDER, nos discursos governamentais, marcaram a saída do país do atraso econômico¹⁰⁹, promovendo a produção de caráter socialista, notadamente, a partir do Grupo Revolucionário de Vocação Cooperativa (GRVC).

Segundo Mongbo (1995) antes destas cooperativas alcançarem o estatuto de Cooperativas Agrícolas Experimentais do Tipo Socialista (CAETS), elas eram submetidas a uma ou duas fases de organização pré-cooperativa, onde a proposta era instrumentalizar os sujeitos sobre a coletivização dos meios de produção e sobre a

¹⁰⁸ Vale notar que o CARDER foi criado em 1969, para se desenvolver na cidade de Lokossa, e teve sua primeira experiência de implantação na região do Mono.

¹⁰⁹ Mesmo antes do decreto de criação da SONAGRI, o conselho ministerial já havia anunciado sua criação. E-Huzu de 11 de dezembro de 1975.

modernização técnica. Adjovi (*op. cit*), assinala que estas cooperativas foram todas experimentais, desde o que se referia as culturas produzidas até as técnicas empregadas. O GMR expandiu o número de CATS, que por diversas razões encontraram dificuldades de penetração nas áreas rurais.

Entre 1975 e 1990, segundo Dady (*op. cit*), foi um período marcado por uma movimentação de testagem de modelos de cooperativas, alguns deles, herdados da época colonial, outros voltados para a produção em campos coletivos. Eles foram testados ora em Cooperativas de Desenvolvimento Rural (CAR), ora cooperativas ordinárias.

As CAR foram criadas juntamente com a Sociedade Nacional para o Desenvolvimento Rural (SONADER), ao nível das vilas. Em 1973, segundo Dady (*op. cit.*), haviam 18 CAR e 6 agrupamentos pré-cooperativos que controlavam um total de 35.532 hectares de superfícies cultiváveis nacionalmente, as quais produziam para o mercado internacional e para a indústria nacional. Estas indústrias, geralmente, eram de tratamento e beneficiamento dos produtos, que seriam posteriormente enviados para o mercado externo. Enquanto a produção das cooperativas ordinárias tinha um carácter polivalente, voltados para a produção e comercialização dos produtos agrícolas, artesanais, do abastecimento dos bens de consumo básico. Elas somavam 67 grupos no país, segundo Dady (*op. cit.*).

Quanto as demandas alimentícias nacionais, o hiato se manteve, o governo tentou fomentar uma forma descentralizada e espraiada de produção, entre as áreas urbanas e rurais, como veremos no tópico a seguir. Embora parte da população que não possuía terras suficientes para laborar se acoplaram às cooperativas, passando a adotar um duplo local de trabalho, especificamente, na cooperativa e nas terras familiares. Pois, a renda, embora relevante, não era a única questão em jogo, obrigações de parentesco, ritualísticas e de casamento eram algumas das possibilidades que justificavam esta jornada de trabalho.

Esta tentativa de criação de cooperativas fez emergir a possibilidade de conduzir o país a uma reforma agrária, cuja intenção fora a de transformar as terras em propriedades coletivas da comuna. Este processo, a título de projeto-piloto, foi implementado na comuna de Djomon, no distrito real de Avrankou, levando a rixas, causadas pela conversão das terras em comunidade cooperativa¹¹⁰. Todavia, o regime revolucionário não levou à diante os processos de nacionalizações das terras (Delville, 2018) e nem o modificou a lei de propriedade revisada em 1965, como vimos anteriormente. Segundo o Bokono de Zinvie, este movimento acabou por mobilizar os sujeitos, que não queriam ter suas terras transformadas em coletivas, fazendo com que manifestassem sua insatisfação com a ideia no CRL, buscando com isso garantir que suas terras não fossem expropriadas pelo estado. Estas mobilizações consistiram em participar intensivamente das reuniões do comitê e questionar os dirigentes locais. Todavia, em pouco tempo, segundo ele, o governo não deu continuidade a este projeto e os sujeitos foram se desarticulando.

5.3. Entre o ideal e o real

Durante o desenrolar desta política agrária, dois sentimentos surgiram entre meus interlocutores, o de crença-esperança e o de descrença-esmorecimento no governo. Se por um lado, o slogan do PRPB de "governo popular" criou nos sujeitos-coletivos a crença em um devir que fugisse da dominação do "homem sobre homem". Por outro lado, a concretização destes devir estava se distanciando do que eles imaginavam significar modernidade e saída da situação dominação.

O Dah de Zé, relatou acreditar que o marxismo-leninismo era uma forma de governo que beneficiaria os pobres, que permitiria uma mudança nas estruturas das relações sociais de poder, dado que o Estado apoiaria o desenvolvimento agrário a partir das lógicas

¹¹⁰ E-Huzu de 25 de novembro de 1976.

de produção tradicional. Acreditou na liberdade de gerenciamento de suas terras e de plantio e no auxílio do governo para a aquisição dos insumos para aumentar a produção.

Ele entendia que o marxismo-leninismo, vivenciado através da política agrária, deveria ser implementado em termos práticos. Isto é, em termos de investimentos diretos, cujos repasses seriam destinados diretamente aos chefes das coletividades, ou aos agricultores cadastrados pelo Ministério da Agricultura. Entendia que o investimento nas terras deveria ser pautado em suas necessidades específicas e não em padrões estrangeiros.

Entretanto, a possibilidade de pessoa física acessar o crédito, somente foi deliberado e implementado a partir da lei 89-014 de maio de 1989¹¹¹. Este dispositivo previa que o Caixa Local de Crédito Agrícola Mútuo (CLCAM), das comunas e distritos, poderia financiar pessoas físicas, entendidas como: pequenos agricultores, pescadores, artesãos, pequenos comerciantes, criador de gado e agrupamentos de vilas. As pré-cooperativas, cooperativas e associações poderiam aderir ao CRCAM, provincial.

Nas décadas anteriores, o crédito poderia somente ser solicitado por agrupamentos de cilas, cooperativas rurais ou associações, Sociedades de Estado de caráter Agrícola, Unidade de produção coletiva local e sociedades diversas de interesses agrícolas. Este crédito foi regulado pelo decreto de 11 de junho de 1976¹¹², que previa que os recursos deveriam ser solicitados junto ao Caixa Regional de Crédito Agrícola (CRCA).

Condicionar a obtenção de recursos aos membros das cooperativas ou associações, segundo o Dah de Cana, gerou um esmorecimento no engajamento político dos agricultores nesta região. Pois, este modelo de produção os afetava em termos sócio-espirituais e causando discordâncias quanto ao modo de gerir as plantações, a forma de uso da terra e a divisão dos lucros. A

¹¹¹ Dado retirado da ata da Assembléia Nacional Revolucionário, que rpromulgou a lei N° 89-014 de 12 de maio de de 1989.

¹¹² Dado retirado do decreto N°76-30 de 11 de junho de 1976, que regulava a adoção e os princípios gerais do crédito agrícola no Benim.

horizontalidade nos processos de produção cooperativos, surtiram efeitos contrários, criando disputas e trocas de acusações de má gestão dos recursos em benefícios de poucos. Este modo de produção tornou-se socialmente inviável e falho naquele período.

Conforme as descrenças foram surgindo, o esmorecimento dos sujeitos frente aos atos governamentais aumentaram, não a ponto de comprometer o apoio popular ao governo. Pois, os ventos do socialismo havia preenchido o imaginário de meus interlocutores com sonhos de mudança e de possibilidades de construir um futuro menos desfavorável social e economicamente. Nos primeiros 5 anos do regime revolucionário, segundo o Dah de Zinvie, a população acreditou que o governo estava "arrumando a casa" para que as mudanças chegassem, pois, o governo precisava de tempo para agir. Segundo o Dah de Cana, o marxismo-leninismo os faziam sentir um certo tipo de animação, que os remetia à ideia de que um chefe estava cuidando da população. Para ele, foi como se a prosperidade do Antigo Reino, que ele não vivenciara, estivessem se materializando no presente.

O Dah de Zé, acreditou que o projeto de desenvolvimento deveria ser na qualidade de vida, sobretudo no campo alimentar. Pois, sem alimentos não haveria força nem para trabalhar à terra, nem para cuidar dos ancestrais. Neste sentido, a política agrária significou-lhes uma possibilidade de aumentar os recursos e a variabilidade alimentar, de promover a comercialização de produtos frutos do trabalho de suas famílias, de valorizar a mão de obra rural aumentando o poder de compra e, sobretudo, de manter uma perenidade na produção. Estes significados, estavam diretamente ligados aos anseios dos sujeitos, enquanto coletivos. Isto é, prosperidade favoreceria a realização de casamentos, o aumento do número de filhos, arcar com os custos das cerimônias, sustentar os pais e os demais parentes.

Produção de alimentos

O decreto de 29 de dezembro de 1975, de criação da SONAGRI,

foi também uma tentativa de definir que as cooperativas e associações contribuíssem com a produção alimentar. O decreto estabelecia a obrigatoriedade das Províncias de organizar em seus distritos a implementação de fazendas que empregassem técnicas modernas de produção. Estas deveriam reservar parte de suas áreas para as produções, preferencialmente, de arroz, milho, sorgo e horticultura que atendesse as demandas internas. Os distritos deveriam também dispor de granjas, coelheiras e chiqueiros, para atender o mercado nacional. Todavia, estas produções referiam-se a cotas anuais de produção voltadas para o mercado nacional, as quais eram inferiores a 30% da produção de cada cooperativa (Akindes, 2016).

No nível doméstico, estabeleceu-se que cada família ou núcleo de produção se consagrasse ao cultivo de: 2 produtos alimentares; 1 produto destinado à indústria local, para a transformação ou para exportação; 1 criação aviária, suína ou caprina¹¹³. Vale notar que, nem todos os produtores locais aderiram a este modo de produção, não apenas pelos custos de investimentos, como também por questões de fertilidade do solo, condições climáticas e pelos custos a serem de aquisição destes itens (*op. cit*).

Estas diretrizes foram de encontro ao modo como se dava a escolha do que seria plantado ou criado pelos produtores, segundo o Bokono de Zé. Ele argumentou que ainda hoje, antes de plantar ou criar animais, ele faz suas consultas a Fa para saber se deve continuar plantando a mesma coisa ou se deve mudar, para saber se o solo será propício para continuar a plantar a mesma coisa e até mesmo para saber se aquele plantio dará ou não lucro. Em seguida, a realização dos sacrifícios indicados na consulta são realizados imperativamente, para evitar que o plantio lhes tragam prejuízos ou para evitar outros problemas.

Manning (*op. cit*) também assinalou que esta prática não é

¹¹³ Este decreto abarcou também a produção nas esferas das escolas e da universidade, que deveriam entregar no final de cada ano, 20% de sua receita em produtos agrícolas ou animais para a indústria, ou para alimentação. As empresas e órgãos estatais deveriam também produzir nas cooperativas localizadas em áreas destinadas a este fim.

recente, pois já era praticada durante o Antigo Reino. O Dah de Cana, relatou algo semelhante ao afirmar que antes, durante e depois do plantio e da colheita ele faz sacrifícios aos ancestrais em agradecimento. Quando durante a consulta a Fa, surge alguma interdição relacionada ao produto que será cultivado, ele afirmou aceitar mas indicações sem reclamar. Isto, pois, seria um erro não aceitar o que a Natureza está lhe aconselhando. Caso contrário, ela poderá se revoltar contra ele. O Dah assinalou ainda que, o destino de cada sujeito poderá influenciar sobre o que ele deverá plantar ou não, por isto participar das cooperativas era algo que poderia incorrer em problemas, haja vista que os aconselhamentos de Fa sobre esta questão, só poderiam acontecer dentro da esfera familiar.

O Bokono de Zé afirmou ainda que alguns sujeitos-coletivos envolvidos nas cooperativas, buscaram consultar o Fa para o agrupamento. Porém, eram comuns os desacordos, quer por o Bokono não ser da confiança de todos, quer por os custos dos rituais não serem divididos igualmente entre todos. Ele acrescentou que gerenciar sujeitos distintos com diferentes perecimentos familiares, era algo muito delicado e requeria uma certa habilidade, não apenas do Bokono, como dos demais envolvidos na consultação. Por isto muitos dos sujeitos-coletivos mantiveram suas plantações aos moldes tradicionais, por vezes mesclando as culturas, por vezes empregando um único tipo de cultura.

Neste período, segundo todos os meus interlocutores, eles introduziram a prática de queimar o resto das culturas, pois, argumentaram ser a forma mais rápida para limpar o campo para a próxima colheita. Entretanto, o empobrecimento do solo e as dificuldades para laborar à terra foram notadas rapidamente após o emprego desta técnica, mesmo adotando a rotatividade das terras para o plantio. A admissão desta técnica e o empobrecimento do solo coincidiram com o ápice das vendas das terras do ako.

Beninense é teimoso

Em campo constantemente meus interlocutores usavam a

expressão: “beninense é teimoso”. Sempre colocada em terceira pessoa esta expressão era usada, geralmente, para fazer generalizações ou para referir a si mesmo de forma irônica. Em conversas com o Dah de Zinvie, ele sempre empregava esta expressão para se referir ao modo como os sujeitos lidavam com as diretrizes governamentais, quando as consideravam inconvenientes ou erradas. Ele dizia que “os beninenses” não brigaram, não discutiram, nem mesmo protestaram diante do que consideraram errado na implementação política agrária, eles apenas escutaram o que está lhes sendo dito e ignoram.

“Os beninenses” seguiam fazendo o que consideravam certo. Esta expressão, segundo o Dah, sintetiza como os sujeitos lidaram com as imposição das cooperativas, como meio para acessarem os investimentos, ignorando-as. Ignorar lhes permitiu explicitar silenciosamente a oposição às políticas implementada e a preservar daquilo que lhes era importante ou correto. A questão subjacente ao ignorar foi a resistência a um modelo de produção generalista e impositivo, desencantado.

5.3.1. Reflexões sobre os investimentos na agricultura

O regime revolucionário buscou atacar o que eles consideraram como o grande entrave para o desenvolvimento nacional, a falta de modernização e o predomínio das formas tradicionais de produção agrícola. Por isto, propôs como um dos pilares desta política a modernização do campo, a ser implementada por meio dos créditos agrícolas e das parcerias internacionais para transferência tecnológica. Almeja que a transição das técnicas tradicionais para as modernas se daria processualmente, até que a modernização tivesse atingido do grande ao pequeno produtor.

Não obstante, na prática, os investimentos no setor foram insuficientes, os créditos agrícolas não contemplaram os pequenos agricultores e os reinvestimentos dos lucros foram inferiores ao necessário. O setor agrário, entendido como a vocação econômica do país, que deveria fomentar o desenvolvimento industrial, não

tardou a tornar-se deficitário. Como podemos observar, os investimentos do PIB que deveriam promover a acumulação de capital pela via industrial, não foi alcançada. Bello(2002) argumenta que as porcentagens de reinvestimentos do PIB em 1970, 1975 e 1979 não se deu em proveito dos setores produtivos, agrário e industrial, mas em favor do terceiro setor.

Setores	1970	1975	1979
Agrário	45,1	37,8	43,2
Industrial	13,3	14,7	12,7
Serviços, bens materiais e comércio	41,6	47,5	44,7

Dados sobre o investimento do PIB em valores percentuais, Bello (2002)

Assim, ao comparar os valores do PIB reinvestindo nos três setores, percebe-se que em 1970, quando ainda não existia um projeto de investimento agrário, que o setor agrícola foi o que recebeu o maior índice de reinvestimentos do PIB, sobretudo, devido aos investimento das empresas estrangeiras que atuavam no país. Os baixos investimentos na industrial, justifica-se, tautologicamente, pela baixa industrialização nacional.

Todavia, durante o governo Revolucionário, o setor de serviços recebeu os maiores reinvestimentos ao longo dos três anos. Estes dados nos indicam que, com os processos de nacionalização¹¹⁴ criou-se a necessidade de expansão da rede de prestação de serviços, para suportar o desenvolvimento nacional em curso. Isto é, este setor se desenvolve em decorrência das necessidades dos processos de desenvolvimento, modernização e nacionalização.

Todavia, o setor agrário, cujos investimentos foram

¹¹⁴ Refere-se a criação das sociedades de produção; ampliação dos mercados comerciais locais, regional e internacional; estatização de empresas estrangeiras; aumento do funcionalismo público; ampliação do setor educacional; investimento em infraestrutura.

relativamente inferiores ao que seria necessário para mantê-lo produtivo, assegurou o desenvolvimento dos outros dois setores, bem como garantir a tentativa de consolidação de um Estado que almejava implementar uma economia planificada¹¹⁵ e possibilitar a acumulação do capital.

O que Bello (*op. cit.*) nos mostra com estes dados é que os processos de nacionalização criaram uma fragilidade econômica em todas as áreas, por falta de investimentos suficientes nos principais setores econômicos, agrário e industrial. Tal como argumenta Dissou (1992) e Godin (1986), a falta de reinvestimentos decorreu de uma redução drástica dos investimentos estrangeiros no país, por parte dos países ocidentais capitalistas, após a nacionalização de empresas estrangeiras, nos primeiros anos da adoção do marxismo-leninismo.

Embora tenha havido esta redução dos investimentos, os acordos de cooperação internacional e as ajudas humanitárias se mantiveram em função dos interesses estrangeiros nos recursos humanos e naturais beninenses. Entre 1970-1981 os valores empenhados pela cooperação francesa saltou de 5,5 bilhões para 37,37 bilhões de francs CFA (Dissou, *op. cit.*). Este recurso beneficiou o agrícola para fomentar a produção de insumos necessários para o mercado francês, tal como o algodão. Entre 1976-1985, 38% das cooperações internacionais foram destinadas para a produção de algodão e dendê. A Alemanha capitalista, no quadro de cooperação bilateral investiu, entre 1978-1982, 21.6375 bilhões de francs CFA em infra-estrutura, equipamentos agro-industrial e em projetos de plantio de algodão (*op. cit.*).

Os Estados Unidos, entre 1976-1985, mantiveram sua política de cooperação para o desenvolvimento rural com o Benim, elevando

¹¹⁵ Economia planificada é um modelo econômico que não se pauta pela lei da oferta e da procura, nem pela livre concorrência mercadológica, pois o Estado tem o dever de regular o comércio, os preços e a empregabilidade. Deste modo, este modelo econômico parte da elaboração de "planos quinquenais", cuja função é analisar e criar estratégia de resolução dos problemas sócio-econômicos. Entretanto, no caso beninense, esta busca pela economia planificada foi implementada em paralelo com a economia de livre mercado - lei da oferta e da procura e da livre concorrência.

os recursos em 76,66%, o que representou uma soma de 535.983.000 francs CFA (*op. cit*). Entre 1976-1985 o total de acordos bilaterais firmados pelo Benim com os países capitalistas foi da ordem de 81.147.221 bilhões de dólares, somando 47,18% dos acordos estabelecidos no período. As áreas de investimentos e os percentuais destes acordos foram da ordem de: 33,38% para a produção agrária; 20,07% para ajuda hídrica e humanitária; 14,61% ajuda alimentar; 11,16% para infra-estrutura agro-industrial (*op. cit*).

A cooperação com os países socialistas se davam de forma diferente, da dos países capitalistas. A URSS, entre 1976-1985, forneceu um empréstimo para o Benim, no valor de 2,2 bilhões de francs CFA, sendo que um terço deste valor deveria ser empregado na criação de uma fazenda estatal; um terço deveria ser empregado na compra de material agrícola soviético; e um terço do valor deveria ser revertido em açúcar beninense para a URSS (*op. cit*). No que concerne a China, ela ofereceu ajuda para a implantação de arrozais no Benim, cuja produção deveria ser destinada, exclusivamente, para o mercado chinês. Esta ajuda incluía ainda a construção de unidades agro-industriais de produção de fósforo e cigarro, cuja produção deveria também ser revertida para o mercado chinês. A ajuda da Coreia, investiu no complexo têxtil para importação própria. Entre 1976-1985, estas "ajudas bilaterais" dos países socialistas compreendeu em termos globais, investimentos de 16,35% para o setor agrícola (*op. cit*).

Embora o setor agrário beninense tenha, ideologicamente, apostado no socialismo, economicamente suas relações com capitalistas ditaram o tom da política-econômica do período. A adoção da matriz econômica planificada, segundo Godin (1986), tinha como objetivo assegurar a transição de um modelo de acumulação extensiva para o de uma acumulação intensiva. Isto é, o Estado tinha como intenção promover uma transição entre a acumulação de capital capitalista, para uma acumulação socialista, sem, com isto, destruir os modos de produção pré-capitalistas que ainda dominavam o setor agrário. Permitindo, deste modo, que

coexistisse os modos de produção, moderno e tradicional, até que naturalmente a transição para o modo de produção socialista fosse completada. Todavia, com o decréscimo de reinvestimentos no setor agrário, os acordos bilaterais desiguais promoveram a entrada de capital no país.

Vale notar que estes acordos bilaterais se deram dentro das lógicas de extração (Vergès, 2022) da “natureza barata” (Moore, 2015), cuja matriz de produção beninense permaneceu extravertida. O modelo de capitalismo ocidental e o socialismo, ambos de base racial (Robinson, 1984), partilham os mecanismos de subjugação dos Estados e povos africanos, para promover o desenvolvimento em seus países. Neste sentido, a política agrária beninense tornou-se mais um pião nos jogos de interesses dos países ocidentais. Embora, não possa ser desconsiderada a atuação dos líderes e das elites nacionais no apoio a estas iniciativas ocidentais, os mecanismos estruturais das dinâmicas econômicas têm um peso decisivo no processo de subjugação das sociedades africanas.

5.4. Discurso sobre um Estado “falho”

A partir de 1980, as insatisfações com as políticas de governo aumentavam, mas isto não significou uma total falta de apoio popular ao regime, nem mesmo uma desistência do modelo marxista-leninista. Os índices de desenvolvimento da agricultura estavam decaindo e a fome tornou-se generalizada. O estado estava quebrado economicamente e as intervenções exteriores foram necessárias, embora, elas nunca tenham cessado. A ONU, o BM e as cooperações bilaterais colocadas em curso, foram alternativas que possibilitaram a entrada de capital no país. A partir da segunda metade desta década a adoção das diretrizes das Políticas de Ajustamentos Estruturais (PAE) tornaram-se imperativas para o que os órgãos internacionais continuassem a fornecer auxílios econômicos e ajudas humanitárias.

Esta década foi nomeada pelos economistas como “perdida”, cujas prospecções econômicas futuras para África eram “pessimistas”.

Isto, devido aos economistas entenderem o continente como um pouco sem fundo para investimentos, com baixo retorno financeiro. Eles consideravam o Estado como falho e a economia como errática (Bayart, 2006), quer fossem eles socialistas planejados, democrático-capitalista ou um misto de ambos. Estas perspectivas, convergiam para os antigos discursos de que a população africana não era capaz de se governar¹¹⁶.

A França, assim como as demais antigas metrópoles, continuou a reificar uma suposta incapacidade dos africanos de se autogovernarem. Mantendo, por isto, os termos de ajudas e de cooperações internacionais desiguais, reificando objetiva e subjetivamente uma submissão e dependência econômica do Benim para consigo. Esta disparidade, reflexo da mentalidade colonialista, certificou-se em garantia a manutenção do caráter de subjugação colonial, no Estado pós-colonial (Ake, 1996).

Segundo Ake (1996) as supostas falhas para o desenvolvimento, político e econômico, eram justificadas pelo legado colonial, pelo pluralismo social, pela falta de empreendedorismo estatal e da burguesia nacional e pela incompetência para planificar as políticas. Estas justificativas estavam orientadas pelo "vocabulário do erro" (Robinson (2000[1983]))¹¹⁷, cuja expressão ápice deste vocabulário, pode ser entendido pelo estabelecimento do continente africano com uma zona de "natureza barata". Neste sentido, Ake (*op. cit.*) argumenta que estas supostas "falhas" econômicas e políticas que impediriam o desenvolvimento africano são enganosas. Pois, para ele o desenvolvimento não falou entre os africanos, já que nunca esteve na agenda internacional de prioridades.

Este argumento de Ake, sobre uma falta de empenho para se desenvolver a África, é de suma relevância, pois, ele pode ser

¹¹⁶ O combate a este discurso marcou o ápice das lutas pelas independências africanas.

¹¹⁷ O "vocabulário do erro" foi, segundo Robinson (*op.cit.*) o desenvolvimento de ideias baseadas em progresso e desenvolvimento que embasaram a modernidade e a lógica de funcionamento capitalista.

observado nos termos de estabelecimento das cooperações, nos termos das transferências tecnológicas, na argumentação de que o continente africano dava pouco retorno dos investimentos aplicados e no tipo de investimentos que os capitais estrangeiros aplicaram no Benim. Entretanto, o argumento constantemente escamoteado por esta perspectiva desenvolvimentista é que os processos de extração de recursos naturais, de emprego de mão de obra barata e o pagamento de encargos exorbitantes pelos investimentos, não são contabilizados como retorno financeiro. Pois, a natureza e a força de trabalho não são contabilizadas como retornos financeiro.

Este escamoteamento é, portanto, tanto fruto de um imaginário sócio-econômico de que África é essencialmente um local destinado para a "extração", quanto é uma prática política-econômica que autoriza os países ocidentais, dependentes dos recursos africanos, a não se engajem verdadeiramente em seu desenvolvimento. Não existe, portanto, uma diferença substancial entre os países capitalistas democráticos e os socialistas, no que se refere aos investimentos.

Pode-se retomar, a título de exemplificação, o mecanismo de funcionamento do PGT, no que concerne os repasses de recursos para os países beneficiários. Este processo poderia se dar de duas formas ou através de uma cot, ou através de repasses financeiros. No primeiro, não havia o repasse de recursos para os governos do PGT, pois os recursos seriam repassados diretamente aos países que deveriam fornecer os produtos alimentares. Os países fornecedores, deveriam obrigatoriamente serem parceiros da ONU, notadamente, Europa e Estados Unidos. A segunda delas, se daria por meio do repasses de recursos financeiros aos países beneficiários do PGT, cujos valores deveriam ser empregados na compra de produtos oriundos dos países parceiros da ONU.

Contudo, quando propus pensar neste capítulo sobre os efeitos da macroeconômica sobre a esfera microeconômica e social, procurei contra-argumentar a premissa de que "África era um mundo fora do mundo", a qual constantemente retoma este vocabulário do erro para justificar as disparidades radicais dos desenvolvimentos

ocidentais e africanos. Esta discussão, permitiu também a desconstrução de que os sujeitos-coletivos não se envolviam nas políticas por não as compreenderem. Ao contrário disso, meus interlocutores produzem reflexões extremamente profundas sobre o cenário geopolítico, sobretudo, sobre os aspectos que lhes importavam ou afetavam. As decisões políticas que recaiam sobre suas vidas passaram por um denso escrutínio e eram analisadas a partir dos parâmetros de suas cosmologias.

Por isto, por vezes, meus interlocutores separavam a esfera do sagrado da esfera da política e, por vezes, eles as uniam. Esta separação era promovida por eles em termos analíticos, para localizarem as divergências e as convergências entre a política e a cosmologia. A união, por sua vez, se manifestava pela consulta a Fa, que constante fazia emergir a busca por se equilibrarem na Natureza. A complexidade envolvida nesta busca permite que compreendamos que ela é estabelecida em função da singularidade dos fatos e não pela universalização das situações.

A política agrária para meus interlocutores operou no limbo entre o sonho e o desespero; entre a promessa e seu descumprimento; entre o enriquecimento e a miséria; entre a mudança e a continuidade. Elas modificaram as paisagens físicas de Cana, de Zinvie e de Zé e tentou inculcar nos sujeitos-coletivos os valores de uma exploração ilimitada da natureza e uma substituição do status de sujeitos-coletivos para cidadãos revolucionários. Todavia, a não adesão às cooperativas foi um modo de resistência destes sujeitos-coletivos contra a lógicas de "natureza barata".



Imagem 4: Brochura com o discurso de Kérékou

Bases e tarefas da mobilização
CONSELHOS DO C.R.L.

6. SUJEITOS-COLETIVOS: FRONTEIRA PARA O CAPITALISMO

Os discursos sobre modernização rural da política agrária acabaram por se opor ao emprego da mão de obra familiar, ao incentivar a mecanização dos processos de plantio e colheita. Entretanto, este cenário acabou por vincular o emprego de técnicas tradicionais e o uso de mão de obra familiar ao domínio do tradicional, cuja capacidade produtiva deveria ser suficiente para atender as necessidades alimentares do mercado local, mas insuficiente para a produção agrícola. Este cenário vinculou também a mecanização agrícola as técnicas modernas, cuja capacidade produtiva deveria ser suficiente para atender as necessidades do mercado regional e internacional de insumos. Estas separações, em termos gerais, acabaram por determinar o modo como os investimentos em cada setor se deu, no escopo da política agrícola nacional.

Os termos modernos e tradicionais foram determinações ideológicas ocidentais, que fixaram o tradicional como imutável e o moderno como dinâmico, tal como argumenta Bayart (2009). Entretanto, Bayart (*op. cit.*) argumenta que todas as sociedades são constituídas por aspectos modernos e tradicionais, sendo, portanto esta separação política. Neste sentido, ao vincular o tradicional com as sociedades africanas, estabeleceu-se uma relação de servidão, cuja dependência do outro tornou-se preponderante para promover sua existência no momento atual.

A separação entre moderno e tradicional, no âmbito da política agrária, seguiu esta lógica descrita por Bayart, de modo que estas categorias acabaram por se tornar parte da política de auto-identificação dos sujeitos-coletivos. Deste modo, eles compreendiam que o processo de produzir alimentos e insumos ocupavam diferentes domínios, tanto em termos políticos, quanto em termos cosmológicos, o mesmo acontecia com o emprego de mão de obra familiar e mecanização dos processos.

Para eles, o emprego da mão de obra familiar não se referia

somente ao uso da força física para laborar à terra e extrair produtos. Esta mão de obra, segundo o Dah de Zinvie, estava ligada a uma forma de sustento coletivo, cuja lógica era "se um come, todos comem". Esta forma de trabalho estava relacionada tanto ao esforço compartilhado de se produzir para o sustento da coletividade, quanto ao ato de cuidar da terra física e espiritualmente. Para o Dah de Zé, a produção agrícola familiar era, portanto, uma forma de ponderar os limites entre o cultivo, o cuidado e as necessidades espirituais demandadas pela terra.

A mão de obra familiar, segundo ele, permitia que se utilizasse à terra com respeito, pois, aqueles que nela trabalhavam guardavam profundas relações de caráter moral ancestral para com ela. Por isto, cuidar da terra era inerente ao seu status de sujeito-coletivo. Isto não significa dizer que meus interlocutores não entendessem, ou se abstivessem, ou mesmo não quisessem obter lucros oriundos de seus trabalhos. Significava que respeitavam o limite de uso da terra e compreendiam o equilíbrio físico-espiritual que ela demanda. A mão de obra familiar, segundo o Dah de Cana, permitia que os sujeitos estabelecessem um diálogo com à terra, impedindo-os de exauri-la ilimitadamente. Assim, esta forma de trabalho era entendida como um termômetro para se estabelecer os limites de seu uso.

Portanto, o que se nomeou como modo de produção tradicional, atrasado, referia-se a uma relação triangular estabelecida entre os limites de produção, a cosmologia e a mão de obra familiar. Ou seja, a mão de obra familiar possibilitava que os trabalhadores rurais entendessem as necessidades, os limites e os potenciais, de sua terra ancestral. A mão de obra familiar fazia parte da busca por se equilibrar na Natureza.

Ainda no que se refere aos escopos do que é moderno e do é tradicional, faz-se necessário que identifiquemos suas diferenças fundamentais. Tais diferenças, ideológicas, estão no nível das lógicas que orientam a cosmopolítica capitalista e a cosmopolítica fon da Natureza. Enquanto a primeira, pauta-se por uma constante busca de modernização das técnicas, cujo intuito é dominar a

natureza, a segunda busca equilibrar os anseios dos sujeitos e as relações sociais com a Natureza.

Neste sentido, as produções de monocultura, como expressão do domínio da natureza, podem ser entendidas como o resultado de uma forma de controle do mundo que dita os padrões de consumo, os quais geram demandas que devem ser respondidas através de variadas formas de extração. Todavia, entre meus interlocutores, a natureza não pode ser dominada, pois, ela é parte da Natureza, portanto, o medo-respeito os conduzem a serem prudentes com os seus usos.

Portanto, são estas condutas, rotuladas de tradicional, que constituem o "ponto de fratura do capitalismo" (Moore, 2015) entre meus interlocutores. Pois, a natureza não é apenas para ser explorada, por vezes ela tem que ser cultuada e por vezes ela deve ser escutada. Esta perspectiva "tradicional" ocupa um lugar distinto da perspectiva "moderna-tecnológica-capitalista", por compreender que a constituição do mundo, não é de domínio, mas de conjugação de diferentes perspectivas sócio-cultuais e humanas.

Embora, o tradicional e o moderno sejam fluídos e emaranhados, na prática da política cotidiana eles estão divididos por teorias quase intransponíveis, que alocam os sujeitos numa ou noutra, cujas replicações deste modelo se dão em diferentes níveis. Isto pode ser identificado no Benim, ao replicar a separação entre produção agrícola e alimentar e entre produção mecanizada ou mão de obra familiar. Esta lógica foi também replicada na oferta de recursos para a modernização. Assim, o rótulo tradicional impediu que os sujeitos-coletivos, cuja produção era local, usufríssem dos seus recursos financeiros e instrumentais.

Em termos subjetivos, esta tese argumenta que o tradicional e o moderno são ideologias ocidentais, cuja função foi classificar, subordinar e estagnar as dinâmicas de produção agrária beninense, a partir da criação de mecanismos de subjugação política-econômica. Deste modo, a divisão moderno e tradicional foram ideologicamente empregadas, pelos investidores internacionais, para controlar o fluxo de recursos a ser investido. Isto explica o

porque a ideologia da modernização permitiu que os países ocidentais extraíssem recursos naturais e aplicassem pontualmente financiamentos e tecnologias em suas áreas de interesse. Tal como aconteceu com as cooperativas que contavam com parcerias internacionais para desenvolver suas produções. Estas constantes intervenções deixaram um continente de sujeitos-coletivos em situação de vulnerabilidade socioeconômica, e sem expectativas para manterem sua produção.

A lógica de funcionamento deste tipo de capitalismo, que embasava o moderno, impedia a acessibilidade de todos aos recursos, tanto por estas aplicações não terem a intenção de promover o desenvolvimento local, quanto pelo próprio funcionamento capitalista ser excludente - recursos limitados. Esta lógica marca a impossibilidade de usos e apropriações igualitárias dos insumos, dos recursos naturais e da própria tecnologia por parte dos sujeitos.

No que tange à perspectiva dos insumos, Mbembe argumentou durante a conferência da *Culturgest* de 2018 que a África seria a última fronteira para o capitalismo, entendendo-o como um regime cuja universalização impede que as sociedades lhe escape. A característica mais fundamental deste sistema econômico é, segundo Mbembe, não ter limites, nem geográficos, nem de uso e nem de exploração de recursos. É notável que a África tem as maiores reservas de recursos minerais, orgânicos, vegetais, áreas agricultáveis e recursos humanos do mundo abundantes, que necessários para que o capitalismo continue a funcionar. Assim, a afirmação de Mbembe que a última fronteira para o capitalismo seria África, reside no fato dela ainda não ter sido completamente capturada pela lógica da exploração infinita dos recursos. Neste sentido, as discussões que seguem, buscam mostrar como no Benin esta não captura ocorreu.

Considero que este argumento precisa ser aqui focalizado para que não o tornemos nem generalista, nem determinista e para fugirmos dos aspectos unicamente "objetivos" e "materiais", sem a inclusão de elementos espirituais. Isto é, esta focalização é

também necessária para que não caiamos em categorizações hierarquizantes que reifiquem a lógica de que a infra-estrutura determina a superestrutura, pois, os aspectos econômicos são tão importantes, quanto as outras áreas sociais.

Neste sentido, retomo a questão da mão de obra familiar e da terra, por entendê-las como uma fronteira de resistência contra o capitalismo, na medida em que se reifica o papel do sujeito-coletivo como se equilibrando entre uma miríade de questões. Ele equilíbrio pode ser de ordem física, sócio-econômica e espiritual, pois, suas concepções sobre o valor da terra, da mão de obra familiar e da produção agrícola são também concepções espirituais. Assim, estes valores se estendem para além dos processos de produções e de lucros imediatos, bem como para além da esfera estritamente econômica. Pois, ainda que os lucros sejam bem-vindos, o que os sujeitos buscam, objetiva e subjetivamente, é escapar do processo de tornar-se parte de uma "natureza barata", ainda que o capitalismo crie constantemente formas de os capturar.

Vale ressaltar que, se na cosmologia a vida é um dom dado por Mahu aos humanos, tudo aquilo que se opõe à humanidade dos sujeitos, se opõe também ao feito da criação. Neste sentido, a lógica da "natureza barata", colocada em curso pelo capitalismo, é oposta à de preservação da vida. Socialmente, a título de exemplificação, negar comida a alguém é o mesmo que matar, assim negar que os sujeitos-coletivos provenham seu sustento é o mesmo que os deixar vivendo à própria sorte, sem recursos para se manterem vivos.

Deste modo, a produção agrícola familiar é uma fronteira para o capitalismo por fazer com que estes sujeitos lutem por sua subsistência, que significa em última instância, a luta por se manter vivo. Ela também se constitui como fronteira por ainda persistir como o modo de produção dominante entre os beninenses, correspondendo a 34,8% do Produto Interno Bruto (ONU/FAO, 2010).

Segundo o relatório da ONG Cristo de 2010, este tipo de agricultura é baseada em pequenas fazendas familiares, cuja unidade socioeconômica básica é doméstica e a produção permanece

manual (desbravamento, aragem, amontoamento, montes, capina, semeadura, espalhamento de fertilizantes, colheita, secagem, etc.) e com uso de tração animal. A taxa de mecanização destas fazendas é insignificante.

Neste sentido, faz-se necessário especificar que a agricultura familiar foi tomada como o motor do atraso beninense, pela FAO, pelo BM e pelos demais países que investiram na agricultura local. Entretanto, tal como argumentado no capítulo anterior, o desenvolvimento agrícola nacional não foi levado a sério, por não atender o mercado intencional e pelos países estrangeiros oferecerem uma rentabilidade maior a seus investidores, permanecendo não desenvolvido.

Vale acrescentar que, um dos argumentos ainda hoje criticados sobre o emprego de mão de obra familiar refere-se ao fato de que, não haveria nesta forma de produção uma remuneração salarial para estes trabalhadores. Criando, com isto, a necessidade deles diversificarem suas áreas de atuação, para terem seus recursos próprios. Embora esta argumentação esteja presente no relatório da FAO de 2010, esta questão já havia sido levantada durante o escopo do relatório de 1979-1980. Em ambos os relatórios a falta de uma remuneração individual configura um empecilho para a manutenção do mercado de compra e venda de bens industrializados.

Longe de a fronteira para o capitalismo ser uma barreira imóvel e anacrônica, ela é constantemente atualizada. É importante notar que, se no passado o objetivo central da agricultura familiar era a produção de subsistência para a família e para o mercado local, atualmente estes produtores não estão restritos ao autoconsumo, passando a atuar na comercialização regional e internacional.

Os beninenses têm cada vez mais investido em comércio monetizados, quer em mercados locais, quer em vendas por cooperativas ou associações. A necessidade de moeda tem se tornado imperativo para garantir a segurança alimentar, a assistência médica, a escolaridade, a construção de casas, a organização dos agos, a renovação e/ou melhoria das ferramentas de trabalho e aquisição de bens como bicicletas, motocicletas, rádios, aparelhos

de televisão, etc. Ela também é um imperativo nas trocas capitalistas, as quais os sujeitos não podem fugir.

Vale notar que estas mudanças diminuíram a disponibilidade de mão obra na produção familiar, cuja composição média tem sido de 4 trabalhadores por fazenda, segundo os dados da ONG Cristo. Isto se deve ao fato de nas últimas décadas a produção agrária vir sofrendo com os processos de migração, quer para as grandes cidades, quer para o exterior. Os jovens têm saído de suas localidades em busca de melhores condições de vida. Assim, um dos argumentos mobilizados para explicar a migração, tanto no relatório da ONU, quanto da ONG Cristo, é justamente a baixa remuneração ou a falta dela nas fazendas agrícolas. Esta baixa ou falta de remuneração pode ocorrer devido à perda de colheitas, excedente de oferta de produtos nos mercados, baixa rentabilidade na venda, questões ambientais e altos investimentos em insumos.

Se, por um lado, a modernização agrícola é colocada como oposta às práticas tradicionais, por outro lado, ela é requerida pelos sujeitos para de facilitar a lida com à terra, sobretudo, em um contexto de escassez de mão de obra. Esta modernização também é desejada por possibilitar o aumento da produção, a resistência as pragas e por aumentar a margem de lucros. Os produtores acreditam que aumentando os ganhos poderão, reter os jovens no trabalho com à terra.

Todavia, estes desejos e empenhos são, ainda, balizados pelos valores morais-espirituais. Ainda hoje as colheitas são protegidas por gris-gris, para evitar furtos e problemas que possam assolar as plantações, tais como pragas, gris-gris feitos por terceiros, infertilidades do solo, etc. O uso destas proteções expressam que os sujeitos ainda recorrem à dimensão espiritual para proteger suas plantações. Neste sentido, o desencantamento do mundo não conseguiu afetar "aquilo que importa" entre meus interlocutores, mesmo que eles tenham que lidar com a agricultura dentro da lógica capitalista.

A questão da mão de obra familiar é, ainda, entendida como um desafio para o desenvolvimento agrário no continente, pois, a

lógica de produção de monocultura busca capturar os agricultores familiares para produzir sob demanda para a industrialização e a exportação. Em contrapartida, este processo de captura, contemporâneo e passado, encontra-se dividido entre atender o mercado interno e atender o mercado externo. Entre conseguir produzir sob demandas externas e produzir sob demandas internas. Entre conseguir financiamento para uma produção mecanizada ou produzir tradicionalmente.

6.1. Retorno do discurso sobre modernização agrícola

Paradigmaticamente, a crise econômica de 2007 e 2008 não apenas afetaria as taxas de exportações de matérias-primas do continente africano, como reduziria de entrada de capital. O que impactou diretamente os fluxos financeiros das ajudas humanitárias de cooperação, os investimentos estrangeiros diretos e as remessas de migrantes. Criando, assim, um cenário econômico complexo e conturbado das relações entre África e outros países, no que toca a "volatilidade" dos preços dos produtos agrícolas e alimentares. Entretanto, a OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico - entende ser este um desafio comum a toda a comunidade internacional, embora afete o continente africano de modo mais impactante.

A "volatilidade" dos preços dos produtos agrícolas, sujeitos às variabilidades sazonais e cíclicas não são incomuns no mercado internacional, tal como aponta o relatório da Conferência do G5 de Paris¹¹⁸ em 2011. Porém, torna-se um problema quando esta variação se dá de forma rápida e constante, gerando incertezas para toda a cadeia de produção, desde os agricultores, negociantes, consumidores, até os governos. Este problema, por sua vez, pode levar a uma crise alimentar, diante das altas dos preços decorrentes destas incertezas excessivas.

Diante da crise, a questão da insegurança alimentar voltou ao

¹¹⁸ Documento referente à Sessão "Outreach" do Centre de conferência da OCDE, Paris 14 - 15 junho 2011, dentro do escopo da reunião do G5.

centro dos debates internacionais, associadas novamente aos discursos sobre desenvolvimento e modernização agrícola africana. Apesar de ter havido o retorno dos debates sobre a fome, devemos compreender que os argumentos que os suportam são perenes na história do continente africano. Isto é, a promessa futura de uma autossuficiência na produção agrícola e alimentar, caso a modernização e o desenvolvimento ocorram.

No documento de 2019 da ECA – Comissão Econômica para a África – e da União africana foi apresentada uma solicitação de aumento dos investimentos no setor agrário africano, para fomentar o desenvolvimento humano e a modernização do setor agrícola e alimentar, que emprega milhões de pessoas. Todavia, ainda existem diferenciações entre o que meus interlocutores entendem como modernização e desenvolvimento, e aquilo que é empregado no âmbito das políticas públicas.

Entre eles, a modernização deste setor permaneceria ligada à acessibilidade a insumos, maquinários, investimentos em produção, estocagem, transporte e ampliação das redes de comercialização. Todavia, vale ressaltar que meus interlocutores não são produtores em larga escala, nem grandes produtores de monocultura. São produtores locais, cujo comércio ocorre com o sul e norte do país, e com as regiões fronteiriças da Nigéria e do Togo.

Esta observação é importante, na medida em, que os investimentos para o desenvolvimento e a modernização, propostos pela UA e pelo ECA, assim como pelos órgãos da FAO, são direcionados para os grandes e médios produtores, cujo comércio se dá ao nível internacional e regional. Neste sentido, a observação tecida anteriormente sobre a distinção que a FAO faz, no documento de 1979-1980, entre produção agrícola e alimentar é, ainda, válida e relevante para entendermos o direcionamento dos recursos para a modernização.

Quando o Estado, o ECA, a UA, as agências da ONU e os setores de política externa de outros países – França, Estados Unidos, Inglaterra, Rússia, China, etc. – se referem a investimentos nos setores agrícolas e alimentares africanos fazem menção, quase que

prioritariamente, ao nicho de produção que atende ao mercado internacional e industrial.

Vale notar que, Odusola (2021) argumenta que a via para a superação do paradoxo africano de grande produção agrícola versus insegurança alimentar, entre os produtores, deve ser a inserção das agriculturas familiares nos sistemas de agronegócios. Pois, somente assim, seria possível orientar a agricultura familiar para o mercado internacional e agregar valor a esta produção, gerando renda neste nicho. Para tanto, ele defende que haja uma expansão das terras agricultáveis e um incentivo para que os jovens retornem ao trabalho no campo. Seu argumento é que África dispõe de todos os insumos necessários para a expansão do setor agrícola, notadamente, água, solo e mão de obra, abundantes. Novamente, nesta perspectiva de Odusola, notamos uma adesão à lógica de exploração infinita de recursos, aliada à lógica de "natureza barata", como motores de um suposto desenvolvimento.

Em contrapartida, meus interlocutores não vêem uma efetividade da aplicação destas políticas agrícolas internacional e nacionais, nem no passado, nem atualmente, por acreditarem que elas não os impactam diretamente. Eles compreendem que o Estado e os órgãos internacionais não os incluem na esfera de produção relevante, devido ao modo como produzem. A acessibilidade aos créditos agrícolas nacionais continuam de difícil acesso; a implementação de programas e projetos ao nível local, por parte de instâncias governamentais, internacionais e ONG's é localizada e descontínua, segundo eles. Esta descrença no sistema de investimentos agrários está diretamente ligada ao descredito que sentem com relação ao governo atual. O Dah de Zinvie argumentou que os governantes não empenham suas palavras, por isto não se deve confiar na esfera governamental, sobretudo dentro da democracia.

O descompasso entre o nível de elaboração e de implementação dos projetos e as necessidades de investimentos, não é novo, entre meus interlocutores. Este descompasso é oriundo das diferentes fases de desenvolvimento e de expropriações, que priorizaram a produção extravertida, em detrimento da intravertida, cujo

processo tem impactado sobretudo produção alimentar.

Neste documento da UA e do ECA, percebe-se uma permanência dos argumentos sobre “desenvolvimento” e fortalecimento da “industrialização” africana, mobilizados como entraves para a autossuficiência econômica e alimentar. Entretanto, enquanto estes obstáculos são apresentados como as causas dos problemas africanos, também são pautados como soluções. Esta premissa se sustenta por a causa ser igual a efeito, ou seja, ela é constituída por uma lógica de soma zero, onde os ganhos obtidos são equivalentes às perdas sofridas. Isto é, causas do problemas africanos como a falta de modernização, e a modernização como resolução dos problemas. Entretanto, não se moderniza e não se resolve os problemas.

Neste caso, esta soma zero se estabelece dentro de um cenário sócio-político e econômico em que a busca pelo desenvolvimento poderá ser alcançado futuramente. Sarr (2016) denominou este cenário como “devir incompleto”, onde a promessa de futuro exitoso será concretizada em um futuro não datado e pouco concreto, mas nunca no presente.

Este cenário processual define uma série de requisitos e exigências que devem ser cumpridas, para se alcançar o desenvolvimento. Todavia, quando estas condições são atendidas, outras serão apresentadas como requisito básico para se alcançar o desenvolvimento. A linha de chegada vai ser sempre colocada um passo mais adiante. Este movimento descreve a falta de empenho e de engajamento por parte dos países ocidentais e instituições internacionais em promover o desenvolvimento africano (Ake, 1996). Neste sentido, Ake (*op. cit.*) assinala que a estruturação da política africana, desde o período colonial, foi arquitetada para impedir que os próprios países africanos conseguissem alcançar seu desenvolvimento.

6.1.1. Capitalismo e marxismo-leninismo beninense

Vale notar que dar ênfase às relações capitalistas, não nos

afasta das discussões sobre o governo de Kérékou, nem mesmo da ideologia marxista-leninista. Isto porque o marxismo-leninismo beninense se colocou como uma alternativa ao modelo capitalista, que sustentava as relações coloniais, imperialistas e a exploradoras. O marxismo-leninismo foi um sopro de esperança entre os sujeitos-coletivos ao lhes fornecer um vocabulário político, uma ideologia e um modelo de governo, diferentes do colonial.

O capitalismo e o marxismo-leninismo no Benim não significaram modelos políticos-econômicos opostos, pois, ambos se conjugaram, dando origem a uma nova forma de socialismo. Combinou-se um governo militar, centralizado, com práticas descentralizadas e democráticas de participação popular. Também houve uma combinação entre a economia planificada aliada ao comércio de livre concorrência. Estas combinações representaram um discurso de incapacidades de gerenciamento político, ou modelos “falhos” com nos orientou Ake (1996).

Entretanto, para Omeje (2021) os modelos africanos não falharam, mas, foi o capitalismo quem falhou na realização da tão desejada transformação econômica para o desenvolvimento da África pós-colonial. Estas falhas seriam oriundas das mudanças provocadas por um capitalismo disfuncional, introjetadas nas estruturas dos governos, coloniais e pós-colonial. Ele argumenta que, o processo de universalização de um modelo de capitalismo ocidental, obliterou outras formas capitalistas indígenas que já em curso no continente africano. Modelos estes, cujos desenvolvimentos foram interrompidos por mais de 300 anos de comércio transatlântico de escravizados, pela conquista colonial e pela consolidação do capitalismo extravertido. Entretanto, reafirmo ser radical assegurar a existência de modelos capitalistas indígena pré-coloniais, como já argumentado no capítulo anterior.

Neste sentido, a falha do capitalismo no Benim é um processo histórico que Manning (*op. cit.*) demonstrar ter sido resultante, prioritariamente, pelo processo de escravização que retirara mão de obra e recursos naturais do país, em troca de um baixo retorno econômico. Para ele, mesmo durante o período em que a balança

econômica de exportação estava positiva, os ganhos eram inferiores aos valores que deveriam ser recebidos pelos Reis e produtores agrícolas locais. Neste sentido, houve uma ilusória prosperidade interna no Danxomey, devido os termos desiguais das trocas. Assim, a falha é inerente ao capitalismo e a manutenção de uma lógica de "natureza barata", como mecanismo de irreversível de subjugação sócio-econômica.

Entretanto, ao argumentar que as "falhas" são inerentes ao processo de difusão do capitalismo na África, precisamos ponderar que elas não se referem a processos de má gestão política-econômica, mas refere-se a uma estrutura de funcionamento capitalista que vem se adaptando aos vários capitalismos. Neste sentido, o capitalismo não falhou, pois, vem cumprindo os seus objetivos de criar relações desiguais.

6.2. Reafirmação dos sujeitos-coletivos em mudança

Os processos de criação de "cidadãos revolucionários" foram embasados pela política agrária, pelos discursos sobre modernização e as leis antibruxaria e antifeudalismo. Este imaginário em construção, buscou reduzir os vínculos dos sujeitos com o coletivo, sobretudo, no que concernia ao uso das terra e das relações com os chefes. Pois, estes pontos eram entendidos pelo governo Revolucionário como ameaças a sua continuidade e aos processos de modernização. Enquanto em termos teóricos-políticos este movimento visava suplantar o sujeito-coletivo, em termos de vivências cotidianas ambas coexistam no cenário de possibilidades de atuação e de existência dos sujeitos. Permitindo com isto que os valores da modernização coabitassem com os valores morais-espirituais. Longe desta ser uma relação contraditória, ela pautava-se pelas negociações de aceitações ou rechaços balizados pelo que impostava para os sujeitos.

Todavia, mesmo estas relações de negociação eram entendidas como ameaçadoras aos processos de modernização e de continuidade do governo marxista-leninista. Dado que, as preferências das

relações sociais e políticas ainda pendiam para a centralidade da família, física-espiritual. Deste modo, a busca por moldar os sujeitos-coletivos em cidadãos revolucionários foi uma empreitada importante do marxismo-leninismo beninense. A ideia de modernidade oriunda do paradigma do desenvolvimento, tal como argumenta Ake (1996), forneceu aos governantes africanos um instrumental para colocar em curso uma progressiva uniformização das diversidades socioculturais. Promovendo com isto, iniciativas que visavam a transformação dos sujeitos tradicionais em cidadãos modernos, livres das amarras sociais. Todavia, os dirigentes nacionais, segundo Ake, não teriam levado a sério a empreitada de pôr fim aos tradicionalismos, por falta de empenho com a pauta, reflexo de uma aceitação incompleta dos valores e modelos sociais ocidentais.

Vale ressaltar que, contraditoriamente, alguns movimentos de implementação desta empreitada foram colocados em curso e, posteriormente, abandonados. Todavia, no caso beninense o movimento foi o de cruzar o vocabulário moderno com o cosmológico. Assim, o PRPB conseguiu aproximar os valores cosmológicos dos universalistas ocidentais¹¹⁹. Vale notar que nos primeiros anos do governo Revolucionário, a liberdade religiosa e de cultos foram asseguradas e, embora a cosmologia fon não possa ser considerada uma religião, ela acabou por ser incluída no escopo desta. Este movimento de convergência entre cosmologia e política garantiu tanto o apoio popular ao governo, quanto o retorno dos valores que importam para os sujeitos-coletivos para a arena política. Por isto, os sujeitos entendiam o governo como o promotor de uma nova independência nacional e de um retorno a centralidade do que

¹¹⁹ Mbembe (2000; 2001) caracterizou como esquizofrênico o processo no qual os governos pós-coloniais rejeitaram o tradicional, enquanto lançavam mão deles para constituir os discursos sobre a entrada da África na modernidade. Este movimento dos denominado de nativismo, por pautar a busca de uma identidade cultural, promovida pelas elites políticas-intelectuais africanas, embasados nas ideologias humanistas, oriundas da Revolução Francesa - igualdade, liberdade e fraternidade-. Entretanto, esta manifestação enfatizou a condição nativa e a identidade africana vinculadas a raça. Estabelecendo com isto um diálogo com as noções de diferença e alteridade, que tautologicamente, eram opostas a noções de igualdades, buscadas por esta elite. Para uma discussão aprofundada sobre a questão, ver Mbembe (*op. cit*), Mafeje (2008) e Masolo (2010).

importava.

Os ecos desta convergência poderiam ser notados, explicitamente, na postura política adotada por Kérékou. Embora ele não fizesse uma defesa aberta da cosmologia, subjetivamente, ele se expressava por meio dela. Seus pronunciamentos aliavam aspectos autoritários, aos de mudanças política-econômica e a valorização da vida. Todos em profunda consonância a dimensão espiritual de poder do chefe que deveria preservar a vida dos sujeitos sob sua responsabilidade. Portanto, esta convergência legitimou Kérékou, diante dos sujeitos, a promover as mudanças necessárias, já que ele estaria imbuído de uma responsabilidade espiritual de zelar pela população.

Assim, as demandas de engajamento político-social vindas do PRPB, foram aceitas pela população, que passou a se ver como parte do governo e não como meros expectadores. O CRL tornou-se o ponto de afluência entre a ideologia marxista-leninista, a participação popular e as regulações sociais, quer para o desenvolvimento ao nível dos bairros, quer para as denúncias contra os rituais.

6.2.1. Funcionamento do CRL

Geralmente, no sábado pela manhã os moradores de cada bairro se reuniam na sede do CRL. Os encontros serviam para ensinar a população sobre a ideologia marxista-leninista e sobre os projetos do PRPB. Estas reuniões tinham também como objetivo buscar resoluções para os problemas de infraestrutura do bairro, gerenciamento de conflitos e precificação dos produtores a serem vendidos no mercado. Questões como a limpeza no bairro e da cidade eram resolvidas nos comitês. Estas instâncias deliberativas e de formação ideológica inseria a todos os sujeitos-coletivos como atores políticos: mulheres, homens, jovens e velhos tinham lhes

garantiam a plena participação revolucionária¹²⁰. Em suma, o CLR consista em um espaço deliberativo, de participação popular e de conscientização de que os sujeitos faziam parte de uma classe cidadã.

Segundo o Dah de Zé e o Bokono de Abomey, as expressões de pôr fim as “explorações do homem sobre o homem” e ao “imperialismo” foram amplamente discutidas no CRL. Durante as formações, discutia-se sobre os significados destas expressões e exemplificações eram trazidas, a partir da história do país, tomada desde o Antigo Reino até o período anterior ao governo Revolucionário. Dentre estas exemplificações, eles assinalaram que as temáticas sobre a suposta subjugação da população pelas chefias tradicionais, fora perene em diferentes momentos históricos. Justificando, assim, a empreitada assumida pelo governo Revolucionário.

A dominação dos chefes apresentadas nas discussões do CRL, segundo meus interlocutores, era justificada pelo uso de supostas ameaças de embruxamento e de retaliações físicas-espirituais, contra aqueles que não se submetessem a suas autoridades. No âmbito do CRL os Dah, os Bokono, os Daadaa, os voduno, os hɛnùgan e as tâsino eram considerados como chefes. Portanto, eram considerados como promotores da subjugação contra os demais sujeitos, supostamente utilizando a bruxaria, como afirmou o Bah, um de meus interlocutores de Abomey. Assim, ele argumentou que:

Entendíamos o que eles estavam querendo fazer, mas ignorávamos o que diziam a respeito da bruxaria. Embora soubéssemos que isto pudesse ser verdade, não tínhamos certeza, pois, estes cargos não significam bruxaria, então ignorávamos.

¹²⁰ Vale notar que no escopo da lei fundamental, a participação de mulheres na política passou a ser garantida, assim como seu status social foi equiparado ao dos homens.

O argumento de Bah é importante para entendermos a articulação entre a formação de cidadãos revolucionários e a mobilização cosmológica como justificativa política. Isto é, embora os chefes pudessem ser bruxos, isso não poderia ser afirmado somente por serem chefes. Assim, a ideia de que "beninense é teimoso", pode ser percebida nas colocações de Bah, ao passo que, os sujeitos somente se deixavam levar por parte dos argumentos mobilizados no CRL. Entretanto, Bah advertiu que, houve casos onde os sujeitos não ignoraram estes discursos, passando então a atacar as estruturas familiares.

O CRL atuou como difusor e implementador da lei antibruxaria, cujo foco foi o de desestabilizar as lideranças locais¹²¹ que detinham o poder sobre a população. Assim como, minar a base social "tradicional", para criar os cidadãos revolucionários. A lei antibruxaria e antifeudalismo fizeram emergir dois movimentos concomitantes, o de insatisfações no seio familiar, contra os chefes e a formação de rumores sobre bruxaria. No primeiro, os sujeitos-coletivos encontraram no discurso político, uma justificativa para colocar fim as tensões preexistentes e silenciadas contra os chefes. No segundo, consequência do primeiro, houve um aumento das acusações explícitas de bruxaria.

Ressalto que o uso do termo "rumor" se refere mais a uma etiqueta social, do que a falta de certeza sobre a atuação dos bruxos. Isto é, socialmente, acusar alguém de ser bruxo implica que o denunciante possa comprovar sua afirmação, o que pressupõe que ele tenha presenciado a atuação dos bruxos. No entanto, segundo o Dah de Zinvie e o Bokono de Zé, como a bruxaria é uma sociedade secreta, onde somente seus membros se conhecem, a única forma de se poder confirmar a identidade bruxa de uma pessoa seria se o denunciador afirmasse ser bruxo.

Embora não se possa acusar abertamente, existem mecanismos para identificá-los, sendo a consulta a Fa, o meio mais eficaz. Após a identificação, a notícia corre como burburinho entre os

¹²¹ Daadaa, Dah, hɛ̀nùgan, Bokono e Vodúnno e antigos chefes das cheferias, tal como discutimos nos dois primeiros capítulos.

membros da família e da vizinhança, mas não abertamente, caso não se seja possível confrontá-lo com provas irrefutáveis. Geralmente, segundo o Bokono de Zé, os bruxos saem de seu corpo físico, para frequentar as reuniões da sociedade, que ocorrem no meio da noite. Em alguns casos, quando os bruxos são pegos, por terem perdido a hora para retornar para casa, por exemplo, perdem sua forma espiritual, ou seu corpo de coruja. Ou ainda, por sobrevoarem casas que tenha proteções contra os voos dos bruxos, provocando sua queda. Estas seriam provas irrefutáveis, pois, poderia ser presenciada por todos. Onde as retalhações contra o bruxo serão feitas por outros bruxos, que o matarão ou o enlouquecerão, a fim de que ele não denuncie o membros da sociedade.

Mêmê afirma que, quando algum bruxo é descoberto, por cair, as pessoas o apedrejavam, batem e os insultavam imediatamente. Pois, é sabido socialmente, que qualquer nível de pertencimento a bruxaria, implica em assassinatos espirituais, pois esta é a forma de provar sua lealdade a sociedade secreta.

Por isto, mesmo que toda a família e vizinhança saibam quem é o bruxo e que ele tenha conhecimento de que seus parentes conheçam sua identidade, o confronto face a face não acontece, como narrou o Bokono de Zé. Visto que, acusar alguém de assassinato, físico ou espiritual, é algo muito sério. Assim, a única forma de se confrontar é no campo espiritual, tentando fazer com que os bruxos percam seu poder ou não atuem sobre sua vítima, caso contrário a morte poderá se abater sobre o embruxado.

Mêmê afirmou que durante os anos 1970, não apenas a bruxaria estava sem controle, como também o bo. Ela, então, relatou que sair às ruas depois das 18 horas era algo muito perigoso, dado que não era incomum, encontrar pessoas deixando gris-gris ao longo dos caminhos¹²². O problema, segundo ela, residia na periculosidade do bo que estavam sendo feito, pois, mesmo não sendo direcionados

¹²² Vale notar que gris-gris ou bo é diferente de bruxaria, ela refere-se à manipulação de elementos da natureza, que poderá provocar algum infortúnio. Enquanto que bruxaria refere-se a uma sociedade secreta, cujo intuito pe provocar a morte. Porém, ambos podem ser confundidos, pois podem provocar à morte e infortúnios.

para ela, eles poderiam afetá-la. Assim, ela entendia que somente o fato de encontrar alguém no caminho fazendo o bo poderia ser ruim espiritualmente, pois, seria como se o sujeito se sujasse espiritualmente.

O Bokono de Abomey, no mesmo sentido que Mêmê, relatou que os bruxos estavam sem controle durante a década 1970, pois, o equilíbrio do mundo estava perturbado, sem um Rei para controlá-los¹²³. O Dah de Zinvie, neste mesmo sentido, apontou que o mês de agosto são os mais propício para a atuação de bruxos, pois, eles aproveitam os ventos da estação para espalharem sua bruxaria.

Estes argumentos, tecidos até aqui, são importantes para pensar sobre como a confluência dos vocabulários, cosmológico e marxista-leninista, estabeleceram um duplo movimento, o de perseguição aos bruxos e a perseguição aqueles que não eram bruxos. Houve nesta confluência, uma mistura em termos de definição e conhecimentos que ora convergiam para a resolução dos problemas sociais, ora provocavam novos problemas.

Sem dúvidas a junção destes vocabulários-imaginários suscitou uma certa inquietação social, tanto em termos espirituais, quanto em termos políticos, que fez com que os sujeitos operassem sempre no limite entre a confiança e a desconfiança. Isto por, as chefias acusadas supostamente apoiarem o imperialismo, serem seus parentes e por não se poder excluir a possibilidade de serem bruxos. Os sujeitos-coletivos operavam constantemente na zona limítrofe entre a confiança e a desconfiança nestes cenários de possibilidades.

Ainda nesta lógica de convergência dos vocabulários, meus interlocutores compreendiam que tanto as perseguições aos chefes, quanto denúncias contra os cultos, cerimônias e iniciações também eram perseguições de caráter político-econômico. Entretanto, esta compreensão era limítrofe, por criar uma zona de indistinção entre quem era bruxo e quem estava sofrendo perseguição política, pois,

¹²³ Segundo ele, este descontrole permaneceria ainda hoje, mesmo com a presença de um Rei, uma vez que, muitas das interdições espirituais, impostas pelos Reis, não seriam cumpridas por todos, nem em Abomey, nem em outras cidades, o que impactaria a proteção real contra a atuação dos bruxos.

ninguém podia confiar em ninguém, por não ser possível distinguir quando se tratava de um e quando se tratava de outro, no que concernia a arena política.

Vale sublinhar que, bruxaria não é algo do domínio político, mas também não é externo a ele, pois, sua atuação e existência está relacionada com promover infortúnios para suas vítimas. Portanto, quer politicamente, ou não, a bruxaria acabou por afetar a vida dos sujeitos. Pois, muitos chefes podem ter sido acusados de bruxaria, provocada por bruxos; muitos chefes poderiam ser bruxos; e muitos agentes do CRL poderiam ser bruxos.

6.2.2. Perseguições aos cultos

As leis antibruxaria e antifeudalismo não apenas provocaram uma perseguição contra os bruxos, como criou interdições aos cultos aos Vodun e aos ago, a partir de 1975, coincidindo com a implementação da política agrária. Muitos sujeitos, ao nível do CRL, passaram a incentivar as perseguições aos praticantes dos cultos aos Vodun e a denunciar às famílias que pretendesse realizar os ago. Para além disto, o CRL, os congressos de formação revolucionária regionais e locais, atuavam também como catalisadores e difusores de ideologias contra os cultos.

Estes movimentos, acrescentados ao de questionar a autoridade dos chefes criaram, no âmbito familiar, confrontos diretos e indiretos. Entretanto, este cenário desenhado até aqui criou uma relação paradoxal no seio familiar, tal como argumentou o Dah de Zé. Pois, a centralidade da família estava sendo atacada, no que concernia às terras e ao poder sobre os membros familiares, simultaneamente, a reafirmação do sujeito como coletivo estava sendo reafirmada, mantendo, portanto, os laços de parentesco como centrais para a vida social.

Entretanto, a centralidade da família não significava que todos os sujeitos-coletivos viviam em plena harmonia, nem mesmo nos períodos anteriores a este. Ao contrário, a união familiar se

equilibrava entre conflitos de ordem material e espiritual, tais como pela falta de recursos, por bruxaria, por bo, por divergência de opiniões ou de interesses. No entanto, a questão que estava colocada aqui, era a persistência da cosmologia e da busca pelo equilíbrio da/com a Natureza frente a um modelo de modernidade sociocultural ocidental, o qual não era completamente recusado por esses sujeitos.

É importante destacar que a bruxaria sempre foi um problema sócio-espiritual significativo entre meus interlocutores, não sendo, portanto, criação do governo Revolucionário. Entretanto, foi sua criação a equiparação, em termos políticos, de que Vodun e Mortos eram sinônimos de bruxaria. Este movimento de igualar estas esferas espirituais, em termos políticos, pode ter resultado no cenário paradoxal descrito anteriormente, que recaiu sobre as famílias. Esta criação foi tanto um processo de estruturação da modernidade beninense, quanto foi uma resposta aos interesses político-econômicos internacionais, que buscavam capturar os sujeitos-coletivos na lógica de extração ilimitada dos recursos. Deste modo, somente criando uma desestabilização cosmológica entre os sujeitos, seria possível captura-los.

Assim, por mais que a maior parte dos sujeitos-coletivos soubessem diferenciar os Mortos, dos Vodun e da bruxaria, a estruturação da política agrária nacional, foi desenhada para criminalizar a cosmologia, substituindo-a pela ideologia de cidadãos revolucionários. Enquanto cidadãos, os sujeitos adquiririam consciência de que os valores econômicos deveriam ser justapostos aos valores das crenças. Respondendo com isto, às diretrizes impostas pelo mercado internacional de produção agrícola. Por isto, os paradoxais movimentos nativistas, acabaram atendendo aos interesses internacionais, na medida em que assumiram o lugar de subdesenvolvidos e de não modernos. Esta opção política, carreteou uma estagnação de suas economias, mantendo-as como exploradas, ao mesmo tempo que buscando incessantemente a acumulação de capital, cujo modelo era utópico para ser empregado em uma economia extravertida, já que a balança

comercial era constantemente deficitária.

O movimento de criminalização da cosmologia, ao estabelecer as interdições aos ago e as iniciações aos Vodun, foi justificado politicamente como uma busca por promover o desenvolvimento econômico. Isto é, o argumento era de que além dos sujeitos-coletivos empregarem muito dinheiro nos rituais, eles deixavam de trabalhar nas lavouras por longos períodos, o que impactaria o sistema de produção nacional e internacional.

6.2.3. Interdições às Iniciações

As iniciações são processos de transição onde os sujeitos morrem espiritualmente, para renascerem como Vodunsi. Este é um estado sócio-espiritual onde eles serão consagrados aos Vodun familiares, passando a conhecer e a dominar os mistérios físicos-espirituais da Natureza. Este processo iniciático, cuja duração variava entre 3 e 10 anos, marca os corpos e os espíritos destes sujeitos como distinto socialmente. Embora, se inicie sujeitos específicos, escolhidos pelos Vodun, os processos rituais mobilizam a participação de toda a comunidade, desde outros Vodunsi, familiares, até vizinhos. A mobilização da comunidade para as iniciações, devem-se ao fato de que socialmente os Vodunsi estariam assumindo uma responsabilidade perante os Vodun, em benefício de toda a comunidade. No Benim, ser Vodunsi não se refere somente a uma proteção espiritual individual, mas a uma forma de proteção para toda a comunidade. Por isto, os custos da iniciação, segundo o Dah de Zinvie, são divididos entre a família e a comunidade, que deverão sustentar os neófitos e custear os rituais durante todo o período de iniciação.

Em termos sociais, o custeamento significa uma forma de retribuição a estes sujeitos que dedicarão suas vidas aos Vodun, e em última instância, ajudarão a promover o equilíbrio sócio-espiritual para a coletividade. Pois, eles são os guardiões dos conhecimentos sagrados, das proteções físicas e espirituais, são

curandeiros, professores e manipuladores da natureza. Os conhecimentos, públicos e secretos, dos Vodunsi contribuem para o equilíbrio do mundo e para proteger o segredo da Natureza. Por isto são socialmente importantes para a comunidade.

Neste sentido, um dos aspectos da interdição às iniciações, recaiu sobre o período de duração das iniciações, considerados como negativamente impactantes ao desenvolvimento agrícola nacional, afetando tanto o ritmo de produção das lavouras, quanto a quantidade de mão de obra disponível. Por isto, impediram que crianças e jovens ficassem reclusos nos *couvents* durante anos seguidos.

Por um lado, havia o discurso de que para se desenvolver nacionalmente deveria-se-ia criar uma classe social educada, capaz de lidar com os avanços da modernidade. Isto por, os longos períodos de reclusão foram entendidos, por parte do PRPB, como uma forma de afastar crianças e jovens das escolas, aproximando-os dos valores tradicionais. As iniciações foram entendidas, em suma, como um entrave para a consolidação da classe revolucionária cidadã e uma desarticulação das dinâmicas produtivas. O CRL era a principal instância a enfatizar o abandono das plantações e colheitas por parte dos jovens e crianças que estavam sendo iniciados. Estes processos, neste sentido, foram entendidos como movimentos anti-revolucionários de resistência a modernização e ao desenvolvimento.

Vale notar que, para além das escolas primárias e secundárias terem que contribuir com produtos alimentares, como vimos no capítulo anterior, os currículos disciplinares deveriam ser votados para o ensino prático da lida com a terra, das práticas de plantio e da colheita, e a comercialização dos produtos. Segundo o Bokono de Zé, duas vezes por semana os alunos eram levados para as plantações das escolhas, de modo a aprenderem a lidar com elas de forma prática, laborando à terra.

Entretanto, o Dah de Cana afirmou que os agentes do governo revolucionário desconheciam completamente os processos que envolviam uma iniciação. Segundo ele, em determinado fases da

iniciação os neófitos devem trabalhar na terra, plantando e colhendo. Ele argumentou que todo vodunsi é agricultor, mas nem todo agricultor é vodunsi. Em sua leitura sobre a política agrária e meus mecanismo de consolidação, foi um erro considerar que os processos de iniciação apartavam os neófitos da lida com a terra. Embora, concordasse que elas os aproximavam dos valores que importavam.

O Dah de Zinvie, neste mesmo sentido, explicou que uma parte do que era produzido pelos neófitos era direcionada para o abastecimento do *couvent*, durante o processo de iniciação, e o que sobrava era vendido no mercado. Ele, assim como o Dah de Cana, afirmou que o mercado é um pilar importante para os processos de iniciação, pois a relação entre produção, mercado e cultos configuram aquilo que entendo ser uma “ecologia física-espiritual”. Esta ecologia reforça a dimensão espiritual da produção e da consumação dos alimentos, permitindo que o processo de se nutrir seja físico-espiritual, na medida em que o corpo ao se alimentar dos frutos da terra ancestral, permite aos sujeitos se manterem vivos e fortalecidos espiritualmente. Esta lógica de ecologia física-espiritual é uma oposição radical a ideia de extração ilimitada dos recursos, na medida em que os produtores agrícolas buscam se equilibrar seus trabalhos e seu sustento com os valores da Natureza.

Como assinalou o Dah, o mercado é um domínio protegido pelos Vodun e é também o lugar onde o sujeito poderá se abastecer. Vale lembrar que uma das leis fixadas por Huegbadja (Alladayè, 2008) definiam que impedir que uma pessoa fosse ao mercado, equivalia a sentenciá-la à morte. Pois, em última instância, privar uma pessoa de alimento é um atentado contra a vida.

Neste sentido, compreendo que as interdições às iniciações visavam estancar os processos de reprodução das estruturas sociais cosmológicas, enquanto colocava em curso a consolidação dos cidadãos revolucionários. Ao mesmo tempo, a ideia era interditar o surgimento de novas chefias e do fortalecimento das antigas, afastando possíveis ameaças ao poder estabelecido de Kérékou. Por

fim, impedir as iniciações era tentar capturar os sujeitos pela lógica de extração ilimitada.

6.2.4. *Interdições aos ago*

Os ataques aos ago figuraram como um meio de romper e de fragilizar o vínculo dos sujeitos agricultores espiritual com à terra. A busca por promover esta fratura parecia ser o caminho eficaz de transformar a produção alimentar em um processo de extração ilimitado e expansivo. Para tanto, era requisito que o sujeito-coletivo se tornasse cidadão, para que a mudança na relação entre trabalho e a lida com à terra se concretizasse. Na medida em que os Mortos eram enterrados nas terras familiares e os rituais para eles eram realizados pressupunha-se um reforço dos vínculos entre os sujeitos e seus ancestrais.

Neste sentido, o ataque aos ago foram duplamente direcionados, notadamente, para o tempo de afastamentos do trabalho e para os gastos considerados excessivos para a realização das cerimônias. Segundo o Dah de Cana, de Zinvie e o Bokono de Zé, os agentes locais argumentavam que se as famílias conseguiram despender elevadas somas para investir nos rituais, que elas conseguiriam empenhar estes valores para investir em suas plantações. Estas provocações ,segundo meus interlocutores, tinham o intuito de rebater as queixas dos sujeitos, quanto a dificuldade em acessar os recursos da política agrária.

Vale notar que as interdições aos ago, buscavam também evitar uma articulação ou rearticulação das chefias tradicionais no âmbito político. Eles entendiam, segundo meus interlocutores, que a esta cerimônia poderia ser uma ocasião para se discutir política, organizar motins contra o governo, dado o poder de agregação social deste momento e dos sujeitos.

O Bokono de Abomey e o Diretor, argumentaram que em Abomey as interdições às cerimônias e as iniciações não foram profundamente afetadas, por isto os sujeitos continuaram realizando-as sem grandes problemas. O problema que se apresentou nesta cidade era a

não realização do *Xwetanú*, cuja cerimônia sela a união entre os vivos e os Mortos, pois, o trono estava vago. Uma das funções desta cerimônia, tal como assinala Glele (1974), é propiciar o desenvolvimento da nação, suscitando a coesão do povo para com o Rei. Entretanto, em termos práticos, sem a presença de um Rei, estes rituais não poderiam ser desenvolvidos.

Após o decesso de Agoli-Agbo, Sagbaju Glele, o último filho vivo do Rei Glele, assumira a representação da dinastia dos Huebadjavi, entre 1900 e 1965, como afirma Glele (*op. cit*). Sagbaju, enquanto *Dah* da família real, assumira, temporariamente, as responsabilidades como Rei para que as obrigações espirituais fossem desenvolvidas. Ele passara, então, a presidir o *Xwetanú* e as cerimônias aos Vodun reais - *Tòxòsu*, *Zomadonú*, *Mahu-Lissa*, dentre outras-. Assim, Sagbaju e os futuros Reis de Abomey, tiveram seus poderes restritos a esfera religiosa, atuando por vezes como árbitros em questões familiares e religiosas. Destaco que, após a morte de Sagbaju, Abomey só voltou a ter um rei em 1990, *Déjalagni Agoli-Agbo*, descendente de Agoli-Agbo¹²⁴.

Esta breve incursão ao passado é importante para entendermos a dupla centralidade do culto aos Mortos em Abomey, ainda hoje. Tais cultos consolidaram tanto a fundação da dinastia Huegbadja,

¹²⁴ Em 1995 Houédogni Gbehanzin, reivindicou o posto real, que estava sendo ocupado por *Dédjalagni Agoli-Agbo*, criando com isto uma tensão e divisão no reino. Parte da população apoiava Houédogni Gbehanzin, por ser descendente de Gbehanzin, parte apoiava *Dédjalagni Agoli-Agbo*. Entretanto, somente Agoli-Agboe passou por todos os rituais de entronização para assumir o trono, sendo, portanto, considerado como o "verdadeiro Rei" de Abomey. Houédogni Gbehanzin continuou a reivindicar o trono, até 2013, quando faleceu - "a noite caiu"- . Uma nova sucessão ao trono correu em 2018, marcando o final do reinado de Agoli-Agbo. A escolha do sucessor foi marcada por grandes disputas, muitos príncipes descendentes das várias linhagens reais debateram entre si, durante meses, na busca de assumirem o trono. Com a indicação de Fa e as inúmeras reuniões dos dignatários do Reino, Sagbaju Glele, filho do Dah Sagbaju Glele foi entronizado. Entretanto, em 21 de dezembro de 2021, a "noite caiu".

quanto a unificação das várias etnias¹²⁵, sob o regime do Danxomey. Isto é, a base de fundação do Reino, tal como assinala Glele (1974), foi o culto aos ancestrais reais mortos sendo, portanto, o culto aos Mortos é a única religião danxomeana. Neste sentido, a falta de um Rei e o cumprimento anual do *Xwetanú*, foram considerados como problemáticos para estes sujeitos.

Interdições e as regiões

A título conclusivo, é importante assinalar que as interdições aos ago e às iniciações foram mais violentar nas áreas rurais, notadamente em Cana, Zé e Zinvie. Abomey pouco sofreu com estas interdições, segundo meus interlocutores. Sem dúvidas, a relação entre as interdições aos cultos e cerimônias estava ligada ao desenvolvimento da política agrária, que atingiu estas regiões de forma diferenciadas.

6.2.5. *Entre mudanças e permanências*

Este capítulo discutiu sobre os movimentos de mudança e permanências das práticas dos cultos frente a política agrícola, das leis antibruxaria, antifeudalismo. O ponto central de se pensar estes movimentos, atravessados pelas dinâmicas economias internacionais, é o de identificar a permanência "do que importa" sócio-espiritualmente, ainda que sob modificações.

Embora, o Bokono de Zé e o Dah de Zinvie rechassem completamente as interdições aos cultos e às cerimônias, suas opiniões quanto à incorporação de algumas mudanças, não eram de oposição ou mesmo de desgosto a elas. No que tangia ao tempo de iniciação, ambos entendiam, que as mudanças foram importantes, embora, por motivos diferentes. O Dah de Zinvie entendeu que a

¹²⁵ A filiação real dos yorubas, tal como assinalou o Dah de Zinvie, é ao rei de Oyo. Entretanto, ele considera essencial o *Xwetanú*, por entender que a terra pertence aos ancestrais fon. O Bokono e o Dah de Zé, neste mesmo sentido, entendem que a importância do *Xwetanú se dá*, sobretudo, por este ser uma forma de cultos aos Mortos, cuja importância é compartilhada por toda e qualquer etnia no Benim. Os cultos aos Mortos, tal como argumentado anteriormente, é um paradigma de existência na África do Oeste.

diminuição do tempo de iniciação foi benéfica por reduzir os gastos e, assim, estimular aos jovens a se iniciarem. Para ele, passar de 7 a 10 anos, para 3 a 7 anos de duração, não impactou os rituais e nem a “qualidade” da iniciação. Em termos pessoais, o Dah considerou que esta limitação de tempo foi benéfica para a saúde de seu pai, que na época já estava idoso e com dificuldade física para cumprir todas as suas obrigações. Ele alegou perceber, que seu pai teve mais energia física para desempenhar sua obrigação.

No que concerne ao Bokono de Zé, que se considera como um “moderno-tradicionista”, acredita que a interdição a iniciação das crianças e jovens deveria ter sido mais contundente, do que foi. Ele fora, durante mais de vinte anos, diretor de escola, e durante o governo Revolucionário fora dirigente do CRL de seu bairro. Segundo ele, o aprendizado escolar seria essencial para as crianças, na busca por melhores condições de vida.

Para ele ser membro CRL e ser Bokono não eram coisas opostas, pois, compreendia que a cosmologia tradicional é aberta para a incorporação de novos conhecimentos e novas formas de lidar com as situações físicas-espirituais. Por isto, considerava que a escolarização era importante e que a iniciação poderia acontecer quando as crianças tivessem terminado o secundário, sem que isso impactasse negativamente os processos de modernização, nem as iniciações.

No que se referia aos ago, ambos partilhavam a mesma visão de que o PRPB não deveria se intrometer em questões familiares. Mesmo o Bokono de Zé, argumentou que mudanças devem ser limitadas, para não interferir nas obrigações espirituais familiares. A justificativa se baseava em a Natureza precisar de tempo para se reestabelecer de qualquer tipo de morte, seja ela provocada ou natural. Mesmo os familiares, segundo ele, precisavam psicologicamente se acostumarem com o sujeito não mais estar vivo. O Dah de Zinvie, também contrário as interdições, apresentou as mesmas justificativas que o Bokono, acrescentando somente que a esfera da política não deveria interferir nas relações espirituais, embora o contrário pudesse acontecer. Por isto ele

argumentou que Vodun não é coisa de política.

Os limites entre a aceitação e recusa das mudanças, dependia do grau de interferência que elas promoviam no cerne daquilo que importa para os sujeitos coletivos. Aceitar as mudanças não significaram obliterar o que lhes é caro, significou manter vivo, aquilo que lhes importa, mediante as condições contemporâneas. Embora, a premissa de que as mudanças possam, aparentemente, ocorrer mais no âmbito da cosmologia, precisamos considerar que a busca por se equilibrar na Natureza é dinâmica e abarca todas as esferas físicas e espirituais. Neste sentido, algumas questões sociais podem nos ajudar a compreender a permanência do que importa.

Apesar de as pessoas atualmente não rasparem cabeça, como parte dos rituais funerários, apesar de parcela da família nuclear continuar a trabalhar no período pós-morte, e apesar de cozinharem em suas casas, o que importa é que os rituais sejam feitos para que os Mortos adentrem ao outro mundo. Embora tenha havido esta mudança, o apoio da coletividade à família nuclear permaneceu como central nas relações sociais. Vale notar que durante uma conversa com o Diretor, ele me perguntou se eu havia reparado que as pessoas no Benim não tiravam férias, nem mesmo os servidores públicos.

Ele justificou que as férias são substituídas por curtos períodos de licenças em casos de morte, de adoecimento, de precisar resolver algo de cunho pessoal ou de rituais. As pessoas simplesmente apresentam a seus chefes ou colegas de trabalho as razões que as impedem de trabalhar e, sem maiores questionamentos a licença é concedida. Estas curtas licenças, habitualmente, não são descontadas do pagamento e, geralmente, em casos de doenças e mortes, os chefes e colegas costumam oferecer seus préstimos.

Assim como não se reclama férias, os horários de trabalho tendem a ser flexíveis, pois, entende-se que todos podem ter imprevistos ou precisarão resolver questões pessoais. Por isto, atrasos são considerados como algo necessário. Para o Diretor, seria desumano impedir que alguém preste assistência a um parente

em caso de precisão, ou impedir a resolução de problemas. A lógica é que o trabalho é importante, mas ninguém pode se matar de trabalhar e nem mesmo colocá-lo acima de suas demais obrigações. O trabalho deve prover meios para o sustento dos sujeitos e não o contrário, pois, trabalhar não é a principal razão da vida.

Estas questões levantadas aqui, para pensar as permanências do que importa e as mudanças, permite que concluamos que o capitalismo tem falhado em promover o completo esvaziamento dos sentidos morais cosmológicos. As múltiplas formas de expressão da coletividade do sujeito têm, inegavelmente, criando possibilidades de escape a lógica de redução dos sujeitos, aos valores do trabalho, extração e recursos econômicos.

O constante emprego da frase "ninguém morreria de fome caso ficassem desempregados", refere-se ao apoio família durante o período de penúria, marcando, deste modo, a persistência das relações familiares como centrais. Os laços familiares, quer no âmbito do trabalho com à terra, quer no âmbito da vida cotidiana, têm se constituído com a última fronteira para o capitalismo. Isto, pois, ao se adaptar as mudanças sociais e aos ideais estrangeiros de humanidade, acabam por adaptar o que lhes importa ao cenário que está se desenhando. Enquanto o capitalismo lida e constrói a ideia de que o ter é mais importante do que o ser, nesta cosmologia o ser se sobrepõe ao ter. Pois, a vida é um dom de Mahu.

7. DESESPERANÇA: SE EQUILIBRANDO NO QUE IMPORTA

Grande parte dos estudos sobre o socialismo africano, ao longo do século XX, seguiu a via comparativa, que se desdobrou em duas vertentes. A primeira, buscou entender como os socialismos africanos se dissemelhavam daqueles dos países europeus e asiáticos (Gallissot, 2009; Badouin e Friedland, 1965; Morse, 1967[1964]). A segunda, seguiu na direção de pensar os estados socialistas africanos como erráticos, falhos e ditatoriais (Goldin, 1986), afastados do socialismo "original". Embora, ambos se completem discursivamente, elas são incompletas para se pensar as sociedades africanas e suas relações com o socialismo.

Estas perspectivas se voltaram as relações entre socialismo e governos, em termos estruturais. Entretanto, esta lógica acabou por reafirmar que a população se mantinha bestificada face aos processos políticos-econômicos. Confundia-se, então, opressão com falta de compreensão dos meandros políticos-econômicos, por parte da população. Todavia, os socialismos africanos e seus desdobramentos, como o marxismo-leninismo, cumpriram o papel entre os sujeitos de vislumbrar caminhos para se sair de um estado de dominação política-econômica, que promovia a desvalorização humana. Permitindo, deste modo, que os sujeitos acreditassem que seria possível intervir no desenvolvimento, fazendo diminuir as contradições sociais pela via da revolução ativa e do engajamento popular¹²⁶. Por isto, os socialismos africanos não pareciam distantes das realidades e dos anseios dos sujeitos, embora suas formulações teóricas tenham sido gestadas entre as elites nacionais do período pós-independência, cuja distância da população rural era notável.

¹²⁶ O marxismo-leninismo, teve como proposta a criação de um partido revolucionário de vanguarda, cuja primeira fase previa o estabelecimento de um modo de produção socialista. Este modelo tinham como luta principal combater ao imperialismo, entendido como a fase superior do capitalismo, marcada pelo acirramento das contradições capitalistas. Dentre elas, o terceiro ponto foi o mais relevante para pensarmos no caso africano, notadamente, defendia que poucas nações "civilizadas" dominariam milhares de povos, submetendo-os a uma desumanização e a uma opressão. (Lenin, 2021[1930]).

As manifestações destes socialismos estavam envoltas, em linhas gerais, pelas complexidades da guerra fria¹²⁷, da busca pela acumulação do capital, do desenvolvimento e da “entrada na modernidade”¹²⁸ como formas de oposição aos colonialismos, ao imperialismo e ao subdesenvolvimento impostos pelas relações de exploração capitalista. O que foi denominado socialismo africano, baseou-se em grande medida em teorizações, pensamentos e filiações político-ideológicas de líderes africanos, que buscaram lidar com as exigências políticas-econômicas no processo de consolidação dos modelos de autogestão nacional, no período pós-independência. Por isto, não se pode dizer que o chamado “socialismo africano” tenha sido uma ideia unificada e singular, ao contrário, congregava uma gama de perspectivas, de práticas e de combinações de elementos, que emergiam diante dos desafios de administrar das novas nações.

Kwame Nkrumah, Leopold Sedar Senghor, Sekou Touré e Julius Nyerere foram os principais nomes que desenvolveram teorias e práticas dos socialismos africanos. Dentre o extenso volume de ideias e proposições estabelecidas por eles, podemos destacar três aspectos comuns, notadamente, a criação de uma identidade pan-africana; proposta de economias planejadas para lidar com a crise econômica; controle e formação de classes sociais, as quais seriam o motor da industrialização e desenvolvimento nacional.

As lutas empreendidas dentro destes movimentos visavam, formular a identidade dos africanos, marcando suas especificidades tradicionais, que ora rejeitavam, ora assimilavam as influências ocidentais. Assim, Senghor desenvolveu o conceito de negritude (2012[1939]), Nyerere de *ujamaa* (1972) e Nkrumah de consciencismo

¹²⁷ Apesar do presidente dos Estados Unidos Nixon (1969-74) ter afirmado que a África deveria ser um campo neutro na guerra fria, propondo que as tropas da OTAN garantisse esta neutralidade, esta proposição foi rapidamente abandonada. Pois, os Estados Unidos mantiveram a política iniciada em 1950, pelo presidente Dwight Eisenhower, de guardar a jazida de óxido de urânio no Congo Belga. Para mais detalhes ver Cohen, 2020. Deste modo, pode-se assinalar que a entrada do continente na guerra fria, esteve relacionada à extração de bens naturais e minerais para fomentar a guerra entre Estados Unidos e o mundo socialista.

¹²⁸ Utilizarei este termo para referir-se a um momento pós-colonial de emergência de governos marxistas-leninista.

e de personalidade (1970; 2012[1977]). Todos buscaram pensar uma identidade africana, que fosse singular e universalizável.

Eles argumentavam, em linhas gerais, que as sociedades africanas eram por essência socialista, visto que no período pré-colonial havia a existência de terras comunais, de caráter igualitário, marcadas pela baixa estratificação social e pela extensa rede de obrigações sociais, que impunham a cooperação como imperativa. Estas características foram compreendidas como a essência socialista das culturas africanas. Nestes três políticos-intelectuais, a questão que se impunha era a de que a população precisaria ser educada, para adentrar à modernidade, ao mesmo tempo, em que deveria buscar em seu passado as bases de seu socialismo perdido no tempo. Somente dentro deste duplo movimento a população poderia se desenvolver e adentrar à modernidade reconstruindo sua dignidade humana¹²⁹.

Vale notar que, o capitalismo era entendido como uma forma "anti-natural", imposta às sociedades africanas, ao passo que o socialismo era um modelo próximo às suas realidades, vivências e expectativas. Nyerere (*op. cit.*) defendia que no passado socialista africano não existia carência de alimentos, de dignidade humana e que ninguém dominava a terra para benefício de terceiros. Isto devido aos meios de produção serem coletivos, assim como a terra, considerada um dom de Deus. Para ele a diferença entre uma sociedade capitalista e uma socialista não estaria no nível dos modos de produção, mas na forma como se distribuiria os bens produzidos.

O trabalho era entendido como um componente importante para as sociedades africanas, assim como era para o socialismo, segundo Nyerere (*op. cit.*). Entretanto, o que vinha impedindo as sociedades africanas de encontrarem o seu bem-estar pessoal e coletivo e de se desenvolverem era a exploração do homem pelo homem. Esta era a característica inerente ao capitalismo, que ao transformar o trabalhador em empregado, impunha uma lógica de exploração aos

¹²⁹ Este movimento ficou conhecido como nativismo. Ver Mbembe, 2000; 2001.

sujeitos, cujo espírito naturalmente era igualitário. Assim, Nyerere (*op. cit.*) entendia que o socialismo era uma atitude de espírito, a essência do ser africano.

Tanto para Nyerere, quanto para Nkrumah, o objetivo do socialismo africano era reestabelecer a lógica da família coletiva, amplamente. Ambos afirmavam que o socialismo africano não se pautava por classe antagônicas inimigas, já que todos seriam irmãos. Assim, o *ujamaa* seria antes de tudo um estado de espírito, onde a prosperidade deveria ser compartilhada, pois, somente assim a unidade africana se espalharia para todo o continente.

No mesmo sentido de se pensar a unidade africana, Nkrumah (1970; 2012[1977]) propôs que o socialismo fosse uma filosofia ideológica pan-africana, cuja unicidade deveria ser alcançada processualmente pelo poder do estado e de suas ações. O resultado deste processo, deveria dar origem ao nacionalismo, por conseguinte, desenvolveria uma ideologia africana moderna, de libertação nacional. Entretanto, para ele (2011[1977]), somente o nacionalismo não seria suficiente para fazer frente a chamada “balcanização neocolonial”, ou nova expressão do imperialismo. Esta era entendida por ele como o processo pelo qual as ex-colônias colocariam em curso uma fragmentação geográfica dos novos países africanos, enfraquecendo-os economicamente e mantendo-os dependentes de suas antigas metrópoles. Neste sentido, a unificação pan-africana se oporia ao fortalecimento da balcanização, promovendo a autonomia necessária para que as nações africanas pudessem decidir seu futuro político, econômico e social longe dos parâmetros coloniais.

Para Nkrumah, somente a unidade africana poderia promover o desenvolvimento e somente o socialismo devolveria a dignidade humana aos sujeitos. Para tanto, sair da dominação colonial e pós-colonial, requeria mudar a mentalidade social por meio da educação socialista unificada. Neste sentido, a unidade era a via para o restabelecimento da família coletiva e o meio pelo qual os africanos poderiam adquirir consciência de seu lugar no mundo.

Segundo Senghor, ao estudarmos as antigas civilizações africanas, aprenderíamos que a África já havia realizado o socialismo, antes mesmo da chegada dos europeus. Os valores coletivistas, cooperativistas e comunais já eram a forma de expressão dessas sociedades tradicionais. Portanto, ele defendia a adoção de um socialismo africano que não se pautasse pelos valores do socialismo europeu, onde a noção de universalismo se baseava nos mesmos parâmetros que o universalismo capitalista.

Neste sentido, o socialismo africano deveria ser, como argumenta Diop (2012), um prolongamento do combate da negritude nas áreas econômicas, sociais e políticas. Entretanto, segundo Senghor (*op. cit.*) o socialismo africano, estava se vinculando à dominação ideológica do marxismo-leninismo, por ter surgido em meio ao desenvolvimento desta vertente. Isto, por ele defender que os socialismos africanos, ao empreenderem a luta de classes, estaria se filiando a uma série de discussões que não afetam os africanos. Por isto, não via sentido nas discussões que buscavam pensar como as lutas de classe se “encaixariam” nas realidades africanas. Para ele, a questão central africana era a desigualdade entre a riqueza dos países colonizadores e o sub-desenvolvimento africano (Senghor, 2006[1975]).

Neste sentido, o socialismo africano repousaria em três linhas de forças, notadamente: o socialismo como método, como humanismo e como democracia. Estas três linhas marcaria a singularidade dos socialismos africanos, os distinguindo do socialismo europeu. Segundo ele, as teorias marxistas deveriam ser adaptadas à África. Deste modo, sua proposta era sair das teorias socialistas, marcada por características do socialismo europeu, e adentrar à prática socialista africana.

Um dos pontos centrais de sua obra, envolvendo sua polêmica frase: “a emoção é negra, e a razão é helênica” (Senghor, 2011[1977]), refere-se às distintas concepções de civilização e suas elaborações sobre o universalismo. As civilizações africanas seriam definidas pelo desenvolvimento do “ser”, enquanto as

civilizações ocidentais, pelo “ter”¹³⁰.

Seria esta a diferença que moldaria a noção de racionalidade de cada uma destas civilizações. A racionalidade intuitiva africana não separaria o sujeito do objeto, portanto, seria esta uma forma superior de racionalidade. Enquanto a razão ocidental estaria baseada nos níveis de conhecimento de Platão, onde se separa sujeito de objeto. Aqui, existiam distintos níveis de conhecimentos - do mais baixo ao superior -, baseando no discursivo como experiência racional.

A diferença entre “ser” e “ter” teve reflexos no modo como o capitalismo foi desenhado pela racionalidade universalista ocidental, onde as complexidades sociais deveriam ser reduzidas às singularidades. Sob este mesmo processo de singularização estaria acomodada, para Senghor, o socialismo europeu. O modelo socialista, sobretudo o da União Soviética, estaria baseado no progresso das coletividades singulares, sem que as distinções sociais fossem consideradas.

Assim, a universalização africana, elaborada a partir da emoção, baseava-se na não singularização da diferença. Ou seja, a ideia de comuna protegeria as diferenças dos sujeitos e suas culturas. Somente diante da diversidade é que o progresso poderia ser alcançado, e somente diante da junção das particularidades em sua coexistência que se poderia alcançar o desenvolvimento social e político-econômico. Sem a aceitação da diversidade, seria possível somente criar hierarquizações segmentadas em todas as esferas sociais. Era esta a situação produzida no mundo, pelos países euro-americanos, cuja expressão de hierarquia estava em

¹³⁰ A “negritude”, foi principalmente um movimento literário e poético, idealizado por Senghor (Senegal), por Aimé Césaire (Martinica) e Léon Gontran Damas (Guiana Francesa), que surgira em Paris, em 1930. Inspirados pelo trabalho de Edward Wilmot Blyden - um pan-africanista, cuja intenção era resistir à tentativa de alienação da humanidade negra pelo colonialismo e pela política assimilacionista francesa - os três expoentes, buscavam identificar a “personalidade africana” como mecanismo de resistência à política assimilacionista. Neste sentido, a personalidade africana tomou a “raça” como fator sócio-cultural, inerente aos negros do mundo. Negritude foi, então, uma proposta de existência e de humanidade a partir da sua razão intuitiva.

sub-desenvolver países africanos.

Portanto, as propostas dos socialismos africanos baseados no marxismo-leninismo iam ao encontro das perspectivas de universalismo africano. Por isto, fazia-se necessário o desenvolvimento de um socialismo africano adaptado às diferentes realidades do continente, cuja preocupação central deveria ser com o estatuto da humanidade dos sujeitos. Mbembe (2000), critica os movimentos pós-coloniais, afirmando que se criou uma “polis negra”¹³¹ ao invés de se pautar este estatuto. Com isto, ele afirma que a busca pelo poder político-econômico suplantou a luta por alterar o status de inferioridade racial do negro, cuja perspectiva está em consonância com a proposição de Senghor. Embora eles se diferenciem por Senghor defender a negritude como a via pan-africana universalista.

Para Senghor, Nyerere e Nkrumah era necessário pensar uma via africana do socialismo, como alternativa ao imperialismo. Em termos práticos, eles ajudaram a definir os contornos do capitalismo pós-colonial africano. Visto que levantaram a bandeira de um desenvolvimentismo mimetizado da industrialização sem, no entanto, pensarem profundamente no longo histórico de trocas desiguais de bens e produtos, reificando assim, a lógica de “natureza barata”. Assim, se em termos políticos estes movimentos teóricos-intelectuais não avançaram muito. Em termos ideológicos os avanços foram notáveis, sobretudo no que concerne à existência dos sujeitos. As discussões sobre socialismo africano, ao enfatizarem as comparações entre as estruturas governamentais africanas e as da China e da União Soviética, obliteraram a dimensão culturais dos sujeitos.

¹³¹ Polis negra é um termo usado por Mbembe (2000; 2001) para se referir ao processo de consolidação dos governos pós-coloniais, apoiados nas ideologias do pan-africanismo e do reestabelecimento de uma identidade pré-colonial. Para ele, este movimento na política africana acabou por reificar categorias da metafísica da diferença, tais como raça e tradição, na caracterização dos estados e dos sujeitos africanos. Assim, a polis negra, não se pautou pela criação de cidadãos, mas pela criação de sujeitos negros dentro de um estado. Com isto, a polis negra seria uma estrutura perversa da autoctonia de busca pelo poder, em detrimento de se pensar a condição servil do sujeito, racialmente marcado no mundo.

Sem ter a intenção de entrar nas discussões sobre agência dos sujeitos ou como eles foram vitimados, tenho a intenção de entender como meus interlocutores se movimentaram diante das mudanças sociais aportadas pelo marxismo-leninismo. Neste sentido, mais do que pensar sobre as estruturas dos Estados, reflito sobre os movimentos dos sujeitos-coletivos frente às suas necessidades, crenças, aceitações e rejeições às mudanças sociais, em que estavam implicados. Esta movimentação, foi uma forma de mobilização dos sujeitos-coletivos na busca do equilíbrio entre o mundo-físico-espiritual.

No que concerne a dimensão dos sujeitos face ao vocabulário ideológico do marxismo-leninismo, devemos compreender sua relação direta com a esfera cosmologia, para entendermos o apoio dos sujeitos-coletivos ao marxismo-leninismo. Assim como, entendermos os limites a este apoio popular e a permanência deste imaginário idealizado do marxismo-leninismo, até agora. Seguir este caminho nos indicará um dos muitos caminhos para se compreender o porque mesmo sendo perseguidos os sujeitos-coletivos continuaram a apoiar o governo marxista-leninista chefiado por Kérékou.

7.1. Vocabulário marxista-leninista como esperança

O vocabulário marxista-leninista veio como um supro de liberdade e de esperanças para as populações rurais, que desde o período pré-colonial vinham sofrendo com interferências ocidentais diretas em seus processos de produção agrícola e alimentar. O vocabulário do marxismo-leninismo que, ao menos em tese, apregoava a igualdade entre os sujeitos, que marcava a ditadura popular em benefício de todos, invadiu o imaginário social dos sujeitos-coletivos que os reinterpretaram à sua maneira. Por vezes, estas interpretações eram condizentes com os valores ensinados nos encontros dos CRL, por vezes não.

Bah, um de meus interlocutores de Abomey, fotografo, historiador e ex-interprete de Pierre Verger, abriu sua pasta de documentos referentes a este período, os quais continham parte da

do modo de funcionamento CRL. A cada final de semana haviam uma série de encontros: para mulheres casadas, para mulheres jovens, para rapazes, para pais de família, etc. Estes encontros ou formações, segundo eles, eram feitas de forma quase escolar, onde seriam lidos os folhetos "Bases e tarefas para a mobilização"¹³² e o "Discurso-Programa"¹³³. Após a leitura debatiam sobre a interpretação da história do país e sobre as questões do momento e em seguida, o grupo deveria apontar os problemas do bairro. Antes ou após as cada reunião, os sujeitos deveriam sair para as ruas, munidos com vassouras e pá, para limparem as vias públicas. Pois, a limpeza das ruas fazia parte das atribuições cidadã dos sujeitos.

Nestas reuniões discutiam-se, ainda, sobre questões específicas para cada segmento social. Entre as mulheres casadas se discutia, por exemplo, sobre problemas de saúde familiar, de higiene, preço de alimentos, organização de preços dos produtos comercializados e organizavam-se comissões de visitas aos doentes. No que concernia aos jovens, questões sobre lazer, torneios de futebol, emprego e casamento. Em cada um dos segmentos uma série de questões relevantes para eles eram discutidas.

Nestes encontros, as discussões de cada grupo eram entendidas como "discutir a ideologia em termos concretos", segundo Bah, dada que, a ideologia afetava a todos os setores da vida social. A cartilha de conselhos para o funcionamento CRL, afirmava que os cidadãos revolucionários deveriam conhecer todos os problemas do bairro, da cidade, da província e do país, para exercerem a sua cidadania, tanto em um âmbito macro-político, quanto em questões de qualidade de vida. Vale notar que nas áreas rurais as mobilizações deveriam ser estimuladas sobremaneira, pois, estas regiões estavam imersas em problemas sociais estruturais, como

¹³² Fragmentos do discurso de Kérékou de 1974, quando instaurou a ideologia marxista-leninista de governo.

¹³³ Discurso de Kérékou de tomada de poder de 1972. Apresentava de forma sistemática na cartilha as diretrizes e proposta do governo Revolucionário e os motivos pelos quais ele estavam sendo colocado em curso.

falta de saneamento, saúde, por exemplo, e onde o domínio das chefias era mais forte, segundo o PRPB. Deste modo, a cartilha de conselhos para o CRL advertia no texto inicial - cujo texto fora retirado do discurso de Kérékou de 1974 - que:

O bastião da Revolução Democrática e Popular do Daomé, seu recurso, sua base econômica, cultural, política e ideológica está, incontestavelmente, no mundo rural. p.1

Os argumentos da revolução, colocavam o mundo rural como o motor da transformação social, tanto em termos econômicos, quanto sociais, já que 90% do contingente populacional estava nas áreas rurais. As proposições apestadas nesta cartilha, afirmava que o modelo marxista-leninista, buscava melhorar a qualidade de vida da população, notadamente a rural. Todavia, o governo fez emergir uma imagem de que a nação somente poderia superar a exploração do "homem pelo homem" e engajar-se na militância, de forma unida. A contra os "contra-revolucionários" não poderia se desenvolver parcialmente. A unidade reforçava a ideia de que o socialismo democrático seria a fonte de transformação social, através do engajamento. Este argumento pode ser identificado em:

É também necessário mobilizar as bases, arma-la ideologicamente, assinalando as tarefas necessárias para manter a luta sem cessar, de forma ofensiva e não de forma acuada.¹³⁴ p.7

Para além de mobilizar os sujeitos-coletivos, fazia-se necessário manter esta mobilização de forma sistemática, por isto conhecer os problemas locais e nacionais seria uma forma de materializar o inimigo contra o qual se lutava. Sob uma influência dos valores da Revolução Francesa, estas proposições para o

¹³⁴ Texto retirado do panfleto contendo as diretrizes do CRL.

funcionamento do CRL, gravitavam em torno do lema "Fraternidade, Justiça e Trabalho", cunhado pelo Ministério da Informação e da Orientação Nacional. Em uma esfera mais próxima de articulação e manifestação do governo do povo, as assembleias deveriam agir de forma "mais precisa", isto é deveriam estudar os problemas sociais, para melhor administra-los e supera-los. Utopicamente, isto teriaque acontecer tanto internamente ao país, quanto externamente para controlar, sobretudo, os preços dos produtos no mercado. Uma vez que era este um dos pontos centrais que toca as melhorias de vida. Caso houvesse uma alta ou queda nos valores dos produtos alimentares, deveria ser na esfera dos comitês que os sujeitos deveriam discutir como proceder para controlá-los.

O sentimento engendrado aqui era o de que os sujeitos-coletivos poderiam dirigir suas próprias vidas e conduzir a melhoria de condições de vida. Como argumentou Bah, este movimento foi importante, pois, os sujeitos sentiam que desde a queda do Antigo Reino, suas vidas teriam sido roubadas pelos estrangeiros. Os CRL substituíram, no imaginário de meus interlocutores, as associações de ofícios existentes durante o Antigo Reino, onde se discutia e deliberava, por exemplo, sobre os problemas locais, geriam preços e contendas por causa de terras. Para o Bah, a possibilidade de poder optar sobre a gestão de seu bairro o fez se sentir inserido dentro da política.

Tanto o Bokono de Zé, quanto o Dah de Zinvie sentiam que as mudanças eram necessárias, para que tanto o povo pudesse se expressar em termos políticos, quanto para que as condições de vida melhorassem. O *slogan* de acabar com a "exploração do homem pelo homem" era real no entendimento dos sujeitos-coletivos, embora a figura deste "homem explorador" tendesse à abstração. Eles não sabiam, em um primeiro momento, identificar quem eram estes exploradores, nem mesmo faziam referência à alguém de seu convívio. Eles somente entendiam que esta entidade abstrata usurpava-lhes a força de trabalho e seus frutos. Neste sentido, panfleto argumentava que:

Vocês sabem que não há uma grande burguesia no país? Quantos entre nós temos a vila como “uma plantação de coco”? São estes que devem ter medo do marxismo-leninismo. Mas, você que está nos bairros insalubres, sobre a água, sobre pilotis, nas grutas (...) vocês precisam se lembrar que vocês têm os meios de promover a melhoria em suas condições de vida. Entretanto, os capitalistas querem viver sobre as costas das massas populares, então, quando falamos da ideologia, eles se vêm enfraquecidos diante dela - este é o medo - esta é a mistificação. P.13-4

O avatar do capitalismo seria por fim derrotado, pelo marxismo-leninismo, segundo os argumentos mobilizados na cartilha. “Viva a Revolução, Viva o Daomé!”, eram as palavras de ordem que motivaram jovens, velhos, homens, mulheres à se mobilizarem contra a exploração de suas forças de trabalho, de suas terras ancestrais e da alienação de si. Nos termos de Senghor (2006[1975]), tal alienação se dava inicialmente em ternos de humanidade e em seguida pelas forças de seu trabalho. Era esta restituição da humanidade e das forças de trabalho, que o discurso marxista-leninista propôs serem restituídas aos sujeitos.

Assim, os CRL não apenas difundiram o vocabulário marxista-leninista, como possibilitaram que os sujeitos-coletivos se envolvessem em mais uma esfera de gestão local - esta e a a escolha dos dirigentes por meio do voto, como discutido no capítulo 1. Paulatinamente, a identidade de cidadão revolucionário foi se aglutinando à de sujeito-coletivo criando, entre elas, zonas de distinções, porém, entremeadas para promover a existência dos sujeitos, dentro de uma esfera de valores morais compartilhados, que exerciam a função de aglutinadores.

Este processo de aglutinação significou mais do que uma apropriação dos termos do marxismo-leninismo pelos sujeitos-coletivos, ele foi facilitador dos movimentos de reelaboração do marxismo-leninismo sob o ângulo dos valores cosmológicos ou da

Natureza. A reinterpretação deste modelo de governo e ideológico foram processadas no cotidiano, a partir das demandas ordinárias. Se era uma forma de adaptação que Senghor, Nkrumah e Nyerere estavam se referindo, não posso afirmar. Entretanto, que é possível de se afirmar é que os sujeitos-coletivos ocuparam os espaços que lhes estavam sendo oferecidos, fazendo deles locais de reelaborações de si, utilizando as ideologias marxistas para se reinventarem ou se reelaborarem, enquanto sujeitos-coletivos dentro da modernidade africana.

Se as experiências capitalistas promoviam, entre meus interlocutores, um cenário de solapamento de suas existências enquanto sujeitos-coletivos, o marxismo-leninismo permitiu que suas existências fossem colocadas em prática, para além da refundação de si. Esta reinterpretação do vocabulário marxista-leninista também possibilitou que os sujeitos lutassem para se manterem vivos, ainda que muitas vezes estas lutas tenham sido silenciosas.

7.1.1. Mudanças e adaptações

A mudança e as adaptações fazem parte da cosmologia fon, Legba é a marca da transformação, das mudanças, do movimento. Por isso, ele anunciara no início do século XVI que o golfo da Guiné passaria por profundas transformações sociais, como assinala Codjo-Zohou (s/n). Dentro das quais, as transformações do governo marxista estavam inclusas. Todavia, mudança, transformação e adaptação, neste contexto, não implica perder o que "importa", ao contrário, acarreta permanência, nas adaptações. Isto é, resulta expressar o que é importante, através de um novo vocabulário, sem que os elementos centrais se percam. Estes movimentos de apropriações do vocabulário marxista foram muito mais agregativos, do que degenerativo, pois "o que importa", também não deve ser entendido como uma esfera do imutável, mas, antes pela lógica do que é essencial permanece mesmo na mudança, na atualização. Até mesmo os ancestrais são vivos, ativos e estão em constante

expansão, pois, suas existências dependem do nascimento de seu descendente em um mundo que já não é mais aquele em que viveram.

Nos termos de Soyinka (2008), a dinâmica do espiritual, assenta-se em uma concepção de humanidade que é constantemente questionada, testada, que serve para regular a comunidade e os espíritos. Pois, humanidade não se refere apenas a humanos, como também Vodun, Mortos e demais espíritos que convivem com os vivos. Neste sentido, se o mundo dos vivos se modifica, os espíritos acompanham estas modificações, indicando qual caminho seguir e os perigos ali envolvidos.

Por isto, estas mudanças não separaria o sujeito dos objetos, nem espiritual, nem fisicamente. Entretanto, reafirmaria que mesmo em um mundo em transformação, permitiria que a imagem das coisas coexistisse com a coisa imaginada (Mbembe, 2001; Nyamnjoh, 2004; Costa, 2016). Isto é, o mundo-físico continuou a coexistir com o mundo-espiritual, mesmo com as reelaborações. Assim como, o vocabulário marxista, passou a coexistir dentre dos valores da Natureza.

A crença no marxismo-leninismo e no que ele pregava, oferecia então para os sujeitos-coletivos uma via de existência possível. Assim, a permanência dos valores morais da Natureza, as moralidades sócio-culturais do Antigo Reino, o status de igualdade do humano fundiram-se no vocabulário e, na prática marxista, que não dependia da estrutura do Estado para existir. Pois, os sujeitos se apropriaram da ideia de governo do povo e criaram uma concepção de marxismo-leninismo cosmológico, que existia independentemente dos atos do governo.

Neste sentido, o marxismo-leninismo passou a expressar socialmente uma possibilidade de existência, onde lutar por suas terras, pelo comércio e pela subsistências, enquanto expressam sua coletividade. Vale notar que, este movimento de apropriação do marxismo-leninismo permaneceu, a despeito das perseguições contra os cultos e as iniciações que se intensificaram a partir de 1977.

Até então, os sujeitos-coletivos acreditavam que o marxismo-leninismo como um governo do povo conseguiria suplantar os efeitos

do imperialismo em suas vidas, entendidos, notadamente, como: os processo de exploração da mão de obra, desvalorização dos preços dos produtos agrícolas e alimentares, falta de recursos para investir em suas plantações, desvalorização humana sujeito, falta de infraestrutura para escoar os produtos. A ideia de imperialismo era entendida, em termos práticos, como alguém ganhar elevadas somas pelo trabalho realizado pelos outros.

Se o imperialismo e o capitalismo representavam uma entidade não materializada, eles se faziam sentir por colocarem seus corpos, sua cosmologia e seu trabalho como "natureza barata", que pode ser usada para promover o lucro de um outro não nomeado. A partir da reinterpretação do *corpus* discursivo do marxismo-leninismo, os sujeitos puderam repensar a política e a economia através do que lhes importava. Esse processo, constitui-se por uma experiência de existência de si intensa, a ponto de marcar não apenas os sujeitos que vivenciaram o período revolucionário, como as gerações seguintes. Por isto que, ainda hoje, o marxismo-leninismo é envolto por um sentimento de nostalgia e de incompletude, de algo que poderia ter dado mais certo, se não fossem por alguns percalços.

Meus interlocutores não compreendem que a ideologia como tendo completamente falhado. Ao contrário, entendem que este modelo de governo é eficaz no que se refere a igualdade entre sujeitos, entre uma moralização da esfera política e de possibilidades de manterem o que lhes é importante preservado. Por isto, o governo marxista-leninista permanece vivo no imaginário político-social tanto daqueles que vivenciarem este período, quanto das gerações seguintes. Pois, este modelo permanece como uma expressão do governo do povo, de justiça social, de melhoria nas condições de vida e sobretudo de proteção os valores sociais. A ideologia marxista-leninista é utilizada entre meus interlocutores, como parâmetro comparativo com os governos atuais, democráticos.

Isto pode parecer uma contradição ao leitor, pois, meus interlocutores sofreram perseguição; tiveram o que lhes importa

colocado em risco; tiveram as promessas de investimentos na agricultura não concretizadas; e suas florestas sagradas foram derrubadas. Entretanto, eles fazem uma distinção entre ideologia marxista-leninista e política de governo. No nível da primeira, que “o que importa” se expressa por meio do vocabulário socialista. A segunda, refere-se ao modo como a gestão pública é desenvolvida, como as políticas estão sendo implementadas e os recursos aplicados. Esta esfera é entendida como sendo o lugar de expressão das volições e interesses individuais sob forma de ordens.

Além disso, esta interpretação de meus interlocutores não podem ser considerada contraditória, face à relação perseguição versus existência de si no marxismo-leninismo. Isto porque, em termos espirituais, eles entendem que suas funções são prestar reverência os Mortos e os Vodun devem e não brigar em nome deles. Isto é, os espíritos não precisam de advogados para lhes defender, uma vez que eles vêm tudo o que acontece no mundo dos vivos, deste modo se alguém persegue ou manda perseguir, a cobrança espiritual recairá sobre o mandante e o executor. Embora o peso sobre o executor seja maior por ele concretizar o ordenamento. Nada na Natureza desaparece, principalmente as ações. É devido a estas diferenciações que o marxismo-leninismo permanece, ainda hoje, vivo no imaginário social como uma ideologia de um governo do povo, de justiça social, de melhoria nas condições de vida e sobretudo de proteção aos valores sociais.

7.2. A perseguição é política

Considerada como a quintessência do marxismo e a marca das revoluções socialistas pelo mundo, a frase “a religião é o ópio do povo” (Marx, 2015[1843]) determinou a relação entre o marxismo clássico e a religião. Neste sentido, como pensar os movimentos dos socialismos africanos de forma “desencantada”? Os cultos aos Mortos e aos Vodun poderiam ser compreendidos na esfera da religião, onde se poderia considerar questões de ordem material,

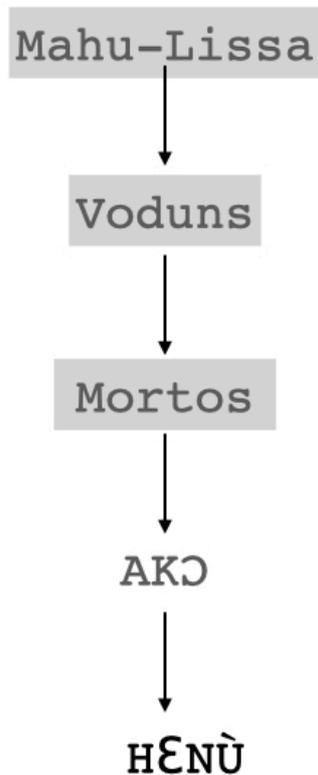
como vontade divina? Caso compreendamos os cultos como sendo religião, então a perseguição aos praticantes destes cultos teria sido religiosa.

No entanto, antes de concluir que estas perseguições foram de cunho religioso, vale tecermos algumas reflexões à cerca do termo religião¹³⁵. Religião está relacionada aos termos “religare” ou “religio”, que afirmam a necessidade de se reconectar, de se religar com o sagrado, ao divido (Azevedo, 2010). Aqui, pressupõe-se uma separação entre o mundo espiritual e o físico, sendo necessário, portanto, serem religados através de um sistema de rituais.

Entretanto, no que se refere a cosmologia fon, a reconexão entre os sujeitos, os Mortos e os Vodun não é necessária, visto que a ruptura não acontece, entre eles. Isto é, Mahu, conectou por meio do vínculo sanguíneo-espiritual os sujeitos a seus antepassados, quer sejam eles os Mortos ou os Vodun. Tal como discutido no capítulo três, o sangue é físico e espiritual, por ser o sangue que corre nas veias dos sujeitos, é o mesmo que

¹³⁵ Na história da antropologia, as comparações estabelecidas entre “crenças tradicionais” e “religião” foram constantes no âmbito do paradigma funcional-estruturalista. Dentro deste domínio, as discussões sobre “mentalidade primitiva” e a “bruxaria” sobressaíram, sobretudo para se pensar a organização social e parentesco, na tentativa de comparar os padrões de racionalidade cartesiana - ocidental - versus as mentalidades pré-lógicas - africanas - (Evans-Pritchard, 1929; 1931; 2005[1973]). Estas discussões tomaram como base os estudos de Lévi-Bruhl (1927), cujo principal seguidor foi Evans-Pritchard. Neste sentido, muitas das discussões sobre religiões africanas e sistemas de crenças, acabaram por ser elaborados dentro deste paradigma e foram condensadas, por conseguinte, dentro do rótulo “bruxaria”. Sob este rótulo, os nativos foram considerados capazes de produzir uma teoria da bruxaria, baseada na *práxis* e na materialidade das relações de causa-efeito, que poderiam ser explicada pela “teoria da causalidade”. Para Evans-Pritchard, esta teoria estabelecia o parâmetro comparativo de uma mentalidade desenvolvida, se $A+B=C$, logo $C-B=A$. Ao passo que para os nativos a racionalidade seria expressa com base em acontecimentos explanatórios. Isto é, a bruxaria explicaria o motivo pelo qual e como o infortúnio ocorreu. Nas conclusões de Evans-Pritchard, o “idioma nativo da bruxaria” se assemelharia ao modo racional ocidental, pois, o conhecimento empírico não contradiria a relação causa-efeito. Neste sentido, a baixa capacidade de racionalizar os eventos, por conseguinte, de teorizá-los seria compensada pela capacidade de agir. Em comparação com a mentalidade civilizada, nos termos de Lévi-Bruhl (*op.cit.*), tal capacidade de agir se referia menos a uma questão de mentalidade e mais ao problema das disparidades dos níveis de pensamentos e experiências entre civilizados e os primitivos.

correrá nas veias dos ancestrais. Deste modo, os sujeitos estão continuamente ligados aos seus ancestrais, não sendo necessários se reconectarem.



Parentesco entre vivos e espíritos

Os rituais não cumprem esta função de “religar” na cosmologia fon, pois, eles cumprem a função de reverenciar aos espíritos, de preservar da memória deles e de cumprir obrigações. Neste sentido, é difícil afirmar que os sujeitos possam se desvincular de sua coletividade, a qual marca seu pertencimento a uma família, que descende de um Vodun e dos seus Mortos. Então, falar em religião, como meio de promover a vinculação do sujeito com Deus, é pouco cabível neste caso.

A intenção aqui é assinalar que a categoria “religião” não comporta as múltiplas esferas em que os cultos estão envolvidos. Nem mesmo explica a concepção de um mundo-físico-espiritual

coexistente e emaranhado. Este breve apontamento visa embasar as discussões que virão, não para se pensar na limitação da categoria “religião”, mas para pensar o mundo-físico-espiritual e a perseguição.

Portanto, as perseguições aos cultos aos Vodun e aos ago não se referiram às perseguições religiosa, embora houvesse uma forte tentativa de fazer com que os sujeitos-coletivos se transformassem em cidadãos revolucionários. Tanto as perseguições políticas, quanto a tentativa de transformação do status dos sujeitos, se referiam a uma tentativa de Kérékou se manter no poder. Haja vista que, ao longo de seus 17 anos de governo, houve uma intensa troca de ministros e de lideranças do PRPB, segundo Chabi (2013). Em termos internacionais, o esforço de Kérékou para se manter no poder foi direcionado para uma estratégia de conciliar o marxismo-leninismo com o capitalismo.

Por um lado, Kérékou estava se resguardando contra possíveis tentativas de golpes e motins. Ao longo dos anos em que ocupou a cadeira presidencial, ele conseguiu dismantelar todas as tentativas de golpe arquitetadas contra ele. Assim, à caça promovida contra as chefias tradicionais, era mais um artifício de se manter no poder, dado que elas guardavam laços de parentescos com as antigas lideranças nacionais.

Aqui uma conjuntura de elementos, de caráter nacional e internacional, se reuniram sob a égide de “revolução” notadamente: a permanência de Kérékou no poder; o desenvolvimento nacional para a acumulação do capital; a perseguição a lideranças nacionais que pudessem colocar em risco seu poder, o desenvolvimento econômico e agrário, a modernização do país. Pode-se citar ainda, que sob esta égide estava ainda os elementos espirituais, notadamente, acabar com a bruxaria, diminuir a centralidade familiar e colocar fim aos cultos e iniciações.

A imagem de Kérékou como um homem forte, que se impunha sob os demais membros do partido, atendia às expectativas dos sujeitos-coletivos, quanto à imagem e a postura que um líder deveria ter. Em pronunciamentos oficiais, suas falas incisivas

transmitiam a ideia de que ele detinha o poder e dominava a política nacional. Visualmente, sua figura era rígida, em seus discursos ele tentava demonstrar sua defesa incondicional da nação, mesmo que isto implicasse mortes. Ao fim e ao cabo, em termos imagéticos, as intenções que Kérékou expressava remetia à audiência aos valores de defesa da nação, empregados pela dinastia de Huegbaja.

O uso da violência, o controle sobre quem vive e quem morre era compreendido como parte dos atributos dos dirigentes, quer dos antigos Reis, quer do presidente. Uma frase emblemática proferida pelo Dah de Zé, exemplifica esta discussão. Ele argumentou que para que Kérékou pudesse bem governar, ele deveria antes "arrumar a casa". Ou seja, retirar todas as "ervas daninhas", que estavam agarradas ao poder e, sobretudo, se precaver contra possíveis tentativas de golpe.

Deste modo, a compreensão do que significa poder político, ainda hoje, pode ser exemplificada pelo relato-metafórico de Adandozan. Este Rei assumira o poder, enquanto Gezo não havia atingido uma idade que lhe permitisse governar o Danxomey. Todavia, quando chegara o momento de transferir o poder para seu Gezo, ele se recusara. Então, para lhe informar sobre sua recusa, Adandozan colocara diante dele uma cabaça cheia de mel. Ordenou-lhe que bebesse e em seguida, perguntou-lhe se o gosto do mel era bom e se ele gostaria de mais. Gezo respondera afirmativamente. Adandozan, em resposta a seu irmão, disse que o poder era como mel, sempre que se provava, o queria cada vez mais. O paralelo que podemos estabelecer entre esta narrativa e o imaginário do que é política, parece-me bem explícito, pois, a esfera deste poder político-burocrático confere aos dirigentes poderes econômicos e sociais para regular a vida dos sujeitos. Mesmo em um governo socialista, em que se pressupõe uma igualdade entre os sujeitos, a disparidade de poder se mantém.

Assim, afirmar que as perseguições contra os cultos não eram de cunho religioso, abre uma série de discussões para se pensar o poder e o seu exercício. Esta tese, assim como meus

interlocutores, está constantemente se equilibrando em um cenário paradoxal. Pois, a ideia de doçura do poder está também relacionadas com ganhos financeiros. Segundo Kamissa Kamara¹³⁶, um dos grandes desafios históricos para os investidores no continente africano são as “propinas” pagas aos dirigentes nacionais (de diferentes instâncias de poder) para alavancar as negociações. Relato semelhante faz Chabi (*op. cit.*) ao abordar sobre as negociações feitas entre Kérékou e o representante do FMI no Benim ao longo de vários anos.

É inegável que no setor político-administrativo dos governos, africanos ou não, haja uma circulação de recursos não contabilizados, como relatou Kamara. Este é mais um elemento que se soma à doçura do poder, que está relacionado com o acumular bens com a finalidade de conquistar mais poder e prestígio (Nyerere, 1972). Para Nyerere (*op. cit.*) esta lógica acumulativa é oposta a uma atitude socialista, embora, no seio dos socialismos africanos, esta tenha se tornado uma prática habitual, que marcaria uma desconfiança no sistema social capitalista. Todavia, o poder é marcado por sua dupla dimensão, objetiva e subjetivamente.

No Benim, outras formas de poder estão em profunda relação com esta. Geralmente, o que eles se referem como poder é o espiritual e não o material (financeiro e prestígio, por exemplo). Os sujeitos considerados poderosos são aqueles detentores de grandes poderes espirituais, que tudo o que eles falam, desejam e fazem está em profunda consonância com a Natureza (quer com Vodun, Mortos e outros espíritos, que com o àzé). Estes são poderes equiparáveis ao dos Antigos Reis, capazes de equilibrar ou desequilibrar as forças da Natureza. Neste sentido, segundo meus interlocutores, não existe no Benim um político que não esteja assessorado por grandes Bokono, desde o Antigo Reino até agora. Até mesmo Kérékou buscou por proteções espirituais para se manter no poder.

¹³⁶ Fala proferida no âmbito do curso *Advanced Seminar in African Policy*, 2021, ofertado pela Howard University.

Em fotos de Kérékou, ele constantemente carregava um bastão, cuja ponta era esculpida em forma de camaleão. No dia de sua posse, ele aparecera pela primeira vez em público portando o bastão, que representava uma proteção espiritual contra toda sorte de malefícios, espirituais ou materiais. Kérékou não aparecia em público sem seu bastão, passando a ser chamado por muitos de "O Camaleão". Em termos miméticos, a política de Kérékou foi considerada possuindo as mesmas características de um camaleão. Este animal, caracteristicamente, se movimentar sem depender da visão, usando língua para se orientar e tendo a habilidade de se camuflar, mudando a cor da pele. Esta capacidade "fisiológica" faz com que este animal seja considerado sábio. Vale notar que eras características do animal, também faziam parte das habilidades espirituais de Kérékou no poder, tal como Chabi (*op.cit.*) argumentou.

Socialmente, no Benim, segundo meus interlocutores, ninguém se mantém no poder, sem o auxílio espiritual. Ainda que o sujeito-político não possua poderes espirituais para proteger a si, ele precisará se cercar de sujeitos com poderes, para que lhe apoiem, criando barreiras contra os ataques espirituais. Segundo Dozon (2004) o Presidente Kérékou se ligou cada vez mais às forças "ocultas"¹³⁷. Por isto, colocou seu governo sob o signo do camaleão, marcando assim que "o ramo não se quebrará nos braços do camaleão"¹³⁸. Isto é, que a prosperidade se concretizaria sobre seu governo.

Neste sentido, se pode afirmar que a perseguição contra os cultos foram de ordem política e não cosmológica. Pois, o que era importante para os sujeitos-coletivos, também o era para Kérékou. Embora, ele guardasse uma relação paradoxal com ela, pois, as

¹³⁷ A razão por este termos estar entre parênteses, se deve ao fato de que a literatura sobre Kérékou o utilizar sem grandes definições, pois costuma-se inserir dentro da ideia de oculto uma gama de questões que socialmente os sujeitos fazem distinções, tais como: àzé, bo, Vodun, Mortos, Gêmeos, dentre outros. Isto é resultante da discussão feita na nota de rodapé em que se apresenta o cenário de estudos religiosos na África.

¹³⁸ Ver a capa do panfleto que abre o capítulo anterior, nela consta um camaleão, marca do governo de Kérékou.

perseguições foram incentivadas em seus discursos.

Todavia, o poder político de Kérékou começou a ser ameaçado no auge da aplicação das leis anti-feudais e antibruxarias, quando problemas de várias ordens estavam se sobrepondo uns aos outros - durante as os sujeitos estavam sendo perseguidos, os cultos e iniciações interditados, florestas sagradas derrubadas e frustrações crescentes pela falta de investimentos agrícolas. Este complexo cenário de insatisfação fez com que alguns Bokono da região litorânea do país e os mestres das chuvas impedissem a chuva de cair. O ápice da estiagem ocorreu, segundo Tall (1995), em 1982, colocando em risco a produção agrícola¹³⁹. De modo a evitar uma piora na situação, Kérékou procurou por Daagbo Hounon, sacerdote supremo do culto à Dan, para pedir que ele pudesse fim a estiagem. Somente após este encontro, Kérékou diminuiu as perseguições a pedido de Daagbo Hounon, após este período as chuvas voltaram a cair.

7.3. Agentes espirituais¹⁴⁰

Tio Bruno, um dos últimos agentes espirituais vivos, atuou na região de Zinvie durante quase todo o período do governo Revolucionário. Ele foi recrutado no começo de 1977 para ser agente espiritual, no âmbito do CRL de Alladah e, foi posteriormente transferido para a região de Zinvie e Sédjè. Como agente, ele realizou inúmeras incursões a casa dos sujeitos, para "desamarrar" os Vodun, os acén dos Mortos e para interditar os ago e as iniciações. Ele havia feito sua primeira formação geral, revolucionária, em Alladah e a formação específica para agente espiritual, em Porto Novo. Ele havia seguido estas formações com

¹³⁹ Existe um incongruência entre as datas em que teria ocorrido o ápice da seca. Tal (1995) afirma ter sido em 1982, o relatório da FAO e meus interlocutores afirmam ter sido entre 1970-1979.

¹⁴⁰ Embora este tópico esteja prioritariamente construído com base na entrevistas com Tio Bruno, usarei em alguns momentos generalizações sobre os agentes. Isto por todos os demais interlocutores das regiões de Zé, Zinvie e Cana terem convivido com os agentes - amigos ou familiares - e conhecerem as opniões destes agentes.

outros jovens da região, de Sèdje, de Abomey-Calavi, de Zinvie, de Zé e dentre outras cidades e vida destas regiões.

Visando integrar as línguas nacionais no desenvolvimento da modernidade, as formação eram feitas em fon com tradução para o francês. A primeira parte da formação, segundo ele, voltada para que os sujeitos compreendessem os valores morais da revolução, entendessem as propostas do marxismo-leninismo e a necessidade de modernização social. A segunda parte da formação, focava na preparação física para militares, cujo objetivo era promover o condicionamento físico dos agentes.

No campo de formação de Porto Novo, onde homens e mulheres permaneceriam entre 6 e 12 meses, sob caráter de dedicação exclusiva, eles receberiam uma formação militar, voltada para para a atuação como militantes do CRL. Estes sujeitos eram separados em dois grupos, por sexo, cuja função era se formarem para exerce distintas funções com militantes. Os homens eram incentivados ao uso da força, por isto eram preparados para adquirir condicionamento físico e o manusear de armas. Entretanto, o uso de armas era restrito para o exército. As mulheres, segundo Tio, não eram cobradas em questão de condicionamento físico e nem aprendiam a usar armas, o trabalho delas tinha como objetivo criar mobilizações e coleta informações em campo.

No seio destas formações, havia a possibilidade de que o exército selecionasse alguns sujeitos, que se destacassem durante a formação, para seguir a carreira militar. Entretanto, tornar-se funcionário do exército, era uma promessa incerta e condicionada ao desempenho dos sujeitos durante a formação. Por isso, Tio relatou haver se esforçado para ser o melhor de sua turma, pois, gostaria de ser incorporado ao exército.

Os não escolhidos seriam certificados como capacitados para compôr os baixos cargos do CLR e após findar a formação, o responsável pela formação, destinaria cada um dos militantes para atuar em um CRL de sua região.

O Tio acreditava ser possível sua incorporação no exército, entretanto, acabou sendo destinado para atuar no CLR de Zinvie e

Sédjè, cidades em que ele possuía vínculos familiares. No CRL, ele começou atuando na organização das reuniões semanais e, em pouco tempo, foi destinado a coletar as denúncias contra os cultos, as iniciações e as cerimônias. Pouco tempo depois, ele passou a compôr o grupo de "ronda", que atuava na derrubada das florestas e no "desamarrar" os Vodun.

A crença em ainda poder adentrar ao exército, foi o fator que motivou Tio a se incorporar a este grupo e a demonstrar sua total fidelidade na execução das tarefas que lhes eram destinadas. Segundo ele, ele possuía as qualidades necessárias para atuar como agente para "desamarrar" os Vodun, notadamente, calma, coragem e proteção espiritual.

Tio descendia paternalmente de uma família em Abomey-Calavi, que cultuava o Vodun Tchannan e, maternalmente, descendia de uma antiga família que cultuava Sakpata. Desde criança ele esteve profundamente ligado os cultos, tendo sido preparado para atuar espiritualmente. Assim, quando ele aceitou se tornar agente espiritual, seus parentes rechaçaram veementemente a ideia, a ponto de suas relações com sua família paternal se tornarem profundamente estremecidas. Apesar disto, manteve sua decisão de "desamarrar" os Vodun. Então, ele afirmou:

Se você não for paciente, corajoso e, sobretudo, organizado, não poderá fazer nada neste domínio. (...) O desenraizamento de um fetiche não é algo para se divertir ou fácil de se fazer e, caso não se saiba executa-lo, você, o destrutor, será perseguido pelas forças do mal. Elas vão começar a se nutrir de você e a matar seus filhos. Mas, se você tiver poder espiritual e gris-gris poderosos, você irá os destruir sem se prejudicar.

Em sua fala, parece haver uma conexão entre Vodun e bruxaria, ao se referir às "forças do mal". Ele, argumenta que, naquela época os bruxos se escondiam atrás dos cultos aos Vodun,

para fazer mal à população. Embora soubesse que Vodun não é bruxaria, ele defendia o “desenraizamento” dos Vodun para evitar que bruxos os usassem para promover o mal. Sua primeira experiência de “desenraizar” foi, segundo ele, crucial para testar sua calma e coragem. Seus conhecimentos sobre como assentar um Vodun, é o que lhe permitia os arrancar.

Embora, atuasse nesta função, acreditava na existência e no poder dos Vodun, dos Mortos, argumentado que eles estavam sempre presentes em sua vida. Deste modo, a atuação como agente espiritual se referia a outra forma da crença, aliada a fatores econômicos. Isto é, esta crença não se refere a existência da cosmologia, mas a extrema convicção de que a revolução os beneficiaria.

Isto se tornou patente, quando ele narrou ser casado e tinha filhos, quando entrou para a formação revolucionária. Neste período, sua situação financeira era precária, não podendo arcar com o sustento de sua família e nem com suas demais obrigações familiares. Por isto, viu na possibilidade de ser incorporado ao exército, uma forma de garantir o sustento de sua família.

Tio compartilhou que esta era a situação econômica de muitos jovens, companheiros de formação e de atuação. Explicou que ante ao cenário de precariedades, as promessas da revolução foram ao encontro dos anseios da juventude, de estabilidade financeira. Assim, adentrar ao CRL, permitia-lhes idealizar o fim dos problemas econômicos, a partir de uma promessa futura de adentrar ao funcionalismo público. Tio acreditava que estas incertezas econômicas, ao nível nacional, eram provocadas pelos bruxos, que tinham a intenção de dominar o país e acabar com os sujeitos. Deste modo o vocabulário marxista-leninista ofereceu-lhe um meio de combater as forças do mal.

7.3.1. Entre sonho e os problemas reais

Enquanto esperavam que o governo “arumasse a casa”, tanto Tio, quanto Dah de Zinvie, relataram que os custos de vida estavam

aumentando, provocando carestia e um agravamento da pobreza. Segundo eles, o governo havia recentemente mudado, em 1979, a forma de pesar os alimentos, passando a adotar o quilo. Esta mudança impactou diretamente a população, no que se referia a relação entre preço e quantidade de produtos comprados no mercado. Deste modo, a antiga medida de arroz, por exemplo, que era vendida à 150 XOF, permitia que se alimentasse 7 pessoas durante uma semana. Com a introdução do quilo, o preço do arroz se manteve, porém, a quantidade foi radicalmente alterada, alimentando 7 pessoas por apenas 3 dias. Esta alteração teve profunda relação com os investimentos chineses no plantio do arroz, voltados para a exportação. Este acordo bilateral impactou o desabastecimento nacional deste produto, sendo necessário que o Benim importasse arroz da China (FAO, 1970-1980).

Embora, estivessem socialmente mergulhados em crises alimentares e no desemprego, a crença nas mudanças persistiam, como um devir de incompletude (Sarr, 2016). Deste modo, sonhar com uma estabilidade financeira, não era deslocado das necessidades de da vida cotidiana. Por isto, a despeito das advertências de seus familiares quanto ao fato de que este trabalho poderia lhe trazer problemas, Tio seguiu engajado na função, vislumbrando um futuro promissor, onde teria meios para cuidar de sua família.

Assim, quanto mais os agentes espirituais buscavam mostrar seu engajamento para os superiores do CRL, mais a população ia sendo perseguida. Na mesma medida que a frustração dos agentes espirituais iam aumentando, por não realizam seus desejos, mais violentas se tornavam suas abordagens.

Mesmo como agente do CRL, segundo o Tio, a possibilidade de ser incorporado no exército permanecia. Entretanto, com o passar dos anos, esta possibilidade não se tornava real, por ser constantemente postergada. Ora, os argumentos mobilizados era de que na próxima seleção de militares eles seriam incorporados, ora justificavam que o empenhando dos agentes não havia sido suficientemente engajado, por isto, não foram selecionados. O argumento derradeiro para a não incorporação de Tio, se referia a

sua condição física. No exercício da função de agente espiritual, ele perdeu o hálux do pé direito, afetando levemente o seu equilíbrio corporal. Este acidente, passou a ser o argumento derradeiro para a sua não incorporação ao exército.

Embora, o cargo de agente espiritual seja voluntário, vez ou outra, os agentes eram gratificados, o que não significa um salário fixo. Esta não remuneração se devia ao fato de que a ocupação de agente espiritual, não fazia parte de sua estrutura política-administrativa, portanto, era uma tarefa voluntária, uma forma de exercer a cidadania revolucionária. Em contrapartida, socialmente eles eram considerados como militantes radicais, como agentes do governo e como pessoas perigosas social e espiritualmente.

Opostamente, para si mesmo, ele se via tanto como sujeito em busca de melhores condições de vida, quanto como a força motriz do governo. Segundo Tio, sem eles o governo não se sustentaria, pois, foram eles que implementaram a lei antibruxaria, a lei antifeudalismo, e que deram suporte à manutenção de governo revolucionário no poder. Com o avançar do tempo, eles se consideraram escamoteados e inviabilizados social e politicamente. Para o Dah de Zinvie, esta invisibilidade foi o preço cobrado pelos Mortos e Vodun pelos atos cometidos contra as famílias e contra si. O vodun não precisa de advogados, eles conseguem cobrar suas dívidas.

7.3.2. Agentes espirituais são sujeitos-coletivos

A atuação dos agentes espirituais foi a demonstração mais explícita da expressão da cosmologia pelo vocabulário marxista-leninista. Os agentes espirituais acreditam combater a bruxaria, que usava dos Vodun para promover a morte e os infortúnios. Por isto, bastava uma acusação ser apresentada ao CRL para que toda a família entrasse em uma linha de vigilância e, após um tempo de investigação, o foco recairia somente no acusado, individualmente.

Os agentes espirituais eram figuras híbridas, que viviam no

limbo, na zona de indistinção entre os desejos de realização sócio-econômica e lugar de sujeito-coletivo. Eram agentes sacrificiais, por se colocarem em risco espiritual, devido à busca pelo desenvolvimento nacional, mas, sobretudo, devido aos ganhos pessoais.

O sonhar em se modernizar e ganhar a vida, coabitavam com os deveres de cumprir com suas obrigações familiares, espirituais e sociais. Pois, embora perseguisses as iniciações, ele tinham um profundo envolvimento com elas em suas famílias. O mesmo acontecia com os ago, interditavam os das outras famílias, mas participavam quando aconteciam nas suas. Este limbo contraditório, acabava por expressar a própria confusão dos agentes saber qual o limite de atuação de seus poderes. Eles transformaram-se em juízes sobre a espiritualidade alheia, ao mesmo tempo em que se considerava os responsáveis, ou ao menos diziam ser, por combater a bruxaria.

Entretanto, estes sujeitos sacrificiais acabavam por questionar às energias que os criaram perseguindo-as e desenraizando-as atraindo, deste modo, para si a ira espiritual. Seus atos fugiam a seu controle, pois, buscavam alcançar melhorias nas condições de vida e acaram contraíndo dívidas espirituais.

Geschierre (2000) argumentou que no discurso sobre a modernidade, após as independências africanas, falar abertamente sobre bruxaria passou a ser mal visto, pois, era a marca do "primitivismo" e a negação ao progresso rápido. Aqui, no caso do Benim, combater abertamente à bruxaria foi o símbolo máximo de busca pela modernidade, pelo progresso e pelas melhorias nas condições de vida.

Assim, quando Kérékou lançou a lei antibruxaria, este ato foi socialmente interpretado por meus interlocutores como equiparável à função do Antigo Reis de equilibrar o mundo-físico-espiritual. Todavia, as cobranças espirituais pelas mortes provocadas pelos agentes espirituais, pelas perseguições e pela destruição de locais sagrados, não foram socialmente considerados como atos de Kérékou. Isto é, segundo o Dah de Zinvie, a culpa destes atos eram conferidas aos próprios executes das ações e não de quem dava a

ordem. Embora ordenar seja condenável, executar pressupõe uma falta de consciência moral para avaliar a ordem.

7.3.3. *Bruxaria "utilizando o Vodun"*

Em termos espirituais, um sujeito ser iniciado ao Vodun, não é empecilho para ele ser bruxo. Entretanto, tal como explicou o Diretor e os Bokono de Abomey e de Zé, um Vodunsi que se ligue à bruxaria, com o passar do tempo, será abandonado por seu Vodun, pois, não é impossível cultuar a vida e o "assassinato" simultaneamente. Não é raro, segundo eles, que o final da vida de um bruxo seja sofrida, pois, esta é uma retribuição por todo o mal provocado aos outros.

A questão da bruxaria, tal como tenho tentado narrar até aqui é de extrema complexidade, devido aos fatos e argumentos referentes a ela, serem opostos e se sobreporem em termos políticos e sócio-espirituais. Isto é, o termo "bruxaria" foi um curinga, no vocabulário marxista, embora isso não retirasse o caráter negativo da sua existência e a necessidade de os combater. Deste modo, pode-se identificar ao menos duas formas em que "bruxaria" interferiu na política, ou vice-versa.

No que concerne aos argumentos políticos, toda a cosmologia foi atacada por ser ela uma forma de reforçar os vínculos familiares, cuja existência colocaria em risco a modernidade do Benim, expressa de várias formas: pela implementação e desenvolvimento da política agrária; pelos poderes dos chefes que poderiam ameaçar o governo Revolucionário; e pelas agendas internacionais de investimentos no país. Neste sentido, equipara a cosmologia com bruxaria, a fim de dar prosseguindo a política, seria uma forma eficiente para minimizar os seus efeitos socialmente.

No que se refere aos argumentos sócio-espirituais, os bruxos precisavam ser controlados e, isto era irrefutável entre os sujeitos. O medo de que os bruxos provocassem infortúnios e mortes foi o que mobilizou os sujeitos-coletivos a deferente uma política

pública de combate à bruxaria.

Diante desta defesa, vale especificar a insatisfação dos sujeitos com os agentes consistia por eles interditarem a realização dos cultos e cerimônias. Entretanto, a população apoiava o fato deles perseguirem os bruxos, mesmo quando estes eram praticantes do Vodun. A sutileza presente aqui é que as práticas de interdições foram resultados de uma má interpretação em que Vodun e Mortos foram equipados a bruxaria. Entretanto estas energias não são bruxaria, embora, os sujeitos participantes dos cultos pudessem ser bruxos.

CRL

Segundo o Bokono de Zinvie, os sujeitos que participavam dos encontros do CRL deveriam conseguir escolher o que dizer ou não nas reuniões do CRL. Tudo o que concernia as próprias famílias ou suas cerimônias deveriam ser deixado de fora das reuniões. Tudo o que de referia a economia e problemas sociais comuns a todos, poderiam ser discutidos nas reuniões. Por medo de que não se soubesse escolher, muitos jovens começaram a se recusar a serem iniciados aos Vodun, por temerem perseguições. Em muitos casos, este medo legítimo fez com que muitos jovens renegassem as crenças e se convertessem para o Cristianismo Celeste ou mesmo para o Islam. Embora, estas religiões também tenham sido profundamente perseguidas pelo CRL, como implementação das leis antibruxaria e antifeudalismo¹⁴¹.

7.4. AS diferenças entre Abomey e Cana, Zinvie e Zé

Vale notar que, meus interlocutores de Abomey, afirmaram não ter conhecimento da existência dos agentes espirituais na cidade,

¹⁴¹ Vale notar que, embora esta tese não trate das perseguições sofridas pelos membros do Cristianismo Celeste e nem pelos muçulmanos, elas ocorreram. Isto também justifica o argumento de que a institucionalização das perseguições, teve um caráter político e não religiosa, visto que estas religiões também foram perseguidas.

embora já estivesse ouvido rumores de que em Abomey-Calavi e Allada eles existiram. Este ponto é relevante, justamente para entendermos que a lei antibruxaria, antifeudalismo e a política agrária afetaram as regiões de formas diferentes. Em localidades onde haviam terras para serem agricultáveis, cuja presença das chefias familiares e espirituais buscavam com maior afinco manter as terras no seio da família, estas leis recaíram sobre a população contundentemente.

Em contrapartida, o Diretor argumentou que em Abomey houve perseguições políticas, no sentido de evitar que antigas lideranças dos partidos se reorganizassem com apoio das diferentes ramificações da família real, como acontecera no período pós-independência (Ver Glele, 1967).

O vocabulário do marxismo-leninismo permitiu tanto que os sujeitos-coletivos existisse dentro de sua cosmológica, quanto expressou uma descrença no governo de Kérékou, como veremos no capítulo seguinte.



Imagem 5: Zangbeto em Abomey. Janeiro de 2019

8.VOCABULÁRIO MARXISTA-LENINISTA COMO DESESPERANÇA

Com o passar dos anos o argumento de que o governo precisava “arrumar a casa” antes de as coisas melhorarem, começou a se esmorecer entre os sujeitos-coletivos. Embora, isto não os tenha feito perder a crença de que a ideologia era uma boa via de governo, os fizeram perder a crença no desenvolvimento da política agrária, sobretudo, no financiamento da modernização rural e na oferta de linhas de crédito para a compra de insumos. Havia um fosso entre as contas públicas e os investimentos que eles deveriam fazer nos setores-chaves da economia nacional.

Considerando a extensão dos setores agrícola, industrial e de serviços e comércio, os investimentos governamentais não foram equitativos. Embora em termos percentuais possa parecer que os investimentos na agricultura foram significativos. Segundo Bello (2002), o setor agrário recebeu investimento do PIB, em percentuais, de 37,8% em 1975 e de 43,2% em 1979. Ao passo que o setor industrial, que neste período já deveria se auto-sustentar, teve investimentos de 14,7% e 12,7, respectivamente. Enquanto o setor de serviços e vendas, recebeu investimento da ordem de 47,5% e 44,7%, respectivamente. Estes dados nos permitem entender que o setor agrário, tido como o coração da política desenvolvimentista não recebia investimentos suficientes para fazer pulsar os demais setores. Isto é, o setor de serviços e vendas recebia, ao fim e ao cabo, investimentos maiores do que o setor agrário se consideramos sua extensão.

Esta distribuição desigual, impactou diretamente os reinvestimentos na agricultura e em sua modernização, ficando a cargo dos projetos de cooperação estrangeira, coordenados pela FAO, os investimentos neste setor. Vale acrescentar que o PIB, já vinha sendo impactado pelo aumento da folha de pagamentos do funcionalismo público, que dobrou no período entre 1972 e 1979. Acrescido a este cenário, viu-se uma diminuição de circulação nacional de mercadoria, incluindo a alimentar, que impactaram o

valor da remuneração da força de trabalho rural e de serviços (Godin, 1986). Esta crise econômica, culminou na década de 1980 e coincidiu com o agravamento da seca na região do Sahel¹⁴².

As iniciativas do Estado em promover a acumulação do capital foram frustradas. Este modelo de acumulação ao invés de criar bases para o efetivo desenvolvimento interno, acabou por submeter as estruturas produtivas agrárias beninense às necessidades do sistema internacional de comércio, pois, internamente os mecanismos de investimentos já não funcionavam mais. Neste mesmo período (década de 1970) houve, tal como assinala a FAO, uma queda na produção de grãos em algumas regiões do mundo, causando uma baixa oferta destes grãos. Vale notar que eles eram a base alimentar e industrial ocidental.

Assim, com a FAO mediando as relações entre investimentos e produção de alimentos e insumos, as regiões periféricas do mundo, como a África, tornara-se alvo para produzir grãos para exportação. Como já discutimos anteriormente, o Benim fazia parte durante esta década dos países assistidos pela FAO para recebimento de ajuda humanitária alimentar. Assim, os poucos setores agrícolas que recebiam investimentos passara a produzir para atender ao mercado externo, desabastecendo o interno. Mesmo diante das políticas nacionalistas que obrigavam a produção agrícola em pequena escala por parte de vários setores sociais, esta não era suficiente para atender a demanda local.

Neste sentido, o Dah de Zinvie, argumento que foi neste período que houvera o aumento do preço do arroz e a padronização das medidas de pesagem. A produção outros grãos como sorgo, milhos, dentre outros foram incentivados para cultivo pelo governo, cujo fim era a exportação. Assim, áreas que poderiam ser destinadas a plantios que atendessem as demandas locais foram destinadas a

¹⁴² Há algumas divergências quanto as datas sobre esta seca na região do Sahel. Alguns de meus interlocutores e o relatório da FAO de 1980, afirmam que esta crise se intensificou no final da década de 1970. Enquanto outros interlocutores afirmam que esta seca ocorrera no começo dos anos 1970, antes da implementação da política agrária. Diante desta divergência, optei em trabalhar com o primeiro caso, por encontrar respaldo com os documentos da FAO.

produtos que deveriam atender ao mercado internacional. Ao passo que no mercado interno, o arroz era importado majoritariamente da China até o final dos anos 1970, cuja qualidade era baixa e comercializados a preços altos. A partir de 1980, o Benim tornou-se o maior importador de arroz da África do Oeste, como assinala BENZ (1991), comprando principalmente da Tailândia que começava a concorrer com os Estados Unidos por este mercado.

Neste sentido, a balança de importações tornou-se maior em quantidades e valores do que os da exportação. Este movimento também serviu para impactar os recursos destinados à acumulação do capital por parte do estado, tal como assinala Adjovi-Ahoyo (2013). Segundo ele, o governo desconsiderou condições sociais, culturais e econômicas regionais ao priorizar a exportação, desguarnecendo o mercado interno. Assim, os custosos projetos da SONAGRI e da SONACEB tornaram-se duplamente desestimulantes para os agricultores. Primeiro por não poderem decidir o que plantar e, segundo, pela regulação dos preços estarem a cargo do mercado internacional, onde os produtos locais eram considerados como de qualidade inferior por falta de modernização do campo e de sementes melhoradas.

Assim, parcela das terras agricultáveis estavam indiretamente sob o jugo do mercado internacional. Enquanto o Estado tornava-se um ator intermediário. Nesta conjuntura, a proposta de participação no processo de acumulação do capital, que subentendia uma atividade do aparelho estatal tornava-se inativa. Diante desta "dependência" do governo de instituições e países estrangeiros, a democracia tornava-se uma moeda de troca entre estes atores. Em meados da década de 1980, o estado tornou- apenas um impulsionador da transição para uma sociedade democrática, ao mesmo tempo, em que mantinha uma forte política de nacionalização. Este lugar ambíguo acabava por tensionar as relações com os anseios dos sujeitos-coletivos que ficaram desassistidos pelo governo do povo.

Este cenário político-social foi agravado pelas perseguições aos praticantes dos cultos, pela repressão política e pelo

profundo controle social, abafando todos os movimentos de oposição que buscassem expressões alternativas para o socialismo (ver Banegas, 1995; Vittin, 1991; 1989). Assim, o ápice dos problemas da acumulação culminou na década de 1980 com a incapacidade do estado em sustentar o funcionalismo público devido ao raleamento dos repasses dos recursos externos por parte do Banco Mundial (BM). Segundo Zacharie (2002), os projetos de desenvolvimento voltados para a industrialização do mercado interno, financiado por este banco para a criação das Sociedades, acabou por gerar o endividamento do país com esta instituição internacional.

Neste interim o FMI e o BM intensificaram as demandas pela redemocratização dos governos africanos e a reestruturação da máquina estatal. Estas eram requisitos para as manutenções das transferências de recursos e ajudas internacionais para a economia. Em meio a isto, os sujeitos-coletivos começaram a nutrir, tal como relata o Bokono de Zé, “um agitado descontentamento silencioso” para com o governo. O mesmo relato viera do Dah de Cana e de Zinvie, onde as perseguições estavam cada vez mais intensas contra os cultos aos Voduns e aos Mortos. Os sujeitos-coletivos não reagiram contra o governo, não lutaram e não brigaram¹⁴³.

Eles esperavam que a saída de Kérékou ou alguma outra mudança os retirassem da situação de extrema vulnerabilidade, pois, viam seus sonhos de desenvolvimento desmoronarem. Todavia, esperar a queda do governante não significou a desesperança na ideologia, pois, haviam três questões em jogo. Por um lado, eles entendiam que as mudanças suscitadas pelo marxismo-leninismo deveriam ser implementadas para a melhoria nas condições de vida da população. Por outro lado, os Vodun não precisam de advogado, tal como

¹⁴³ Segundo Banéguas (1995) esta crise iniciada em 1980, atinge seu ápice entre 1989-90, quando começou o grande movimento de contestação e de reivindicação popular contra o cenário político. A Igreja Católica, estudantes, sindicatos, o PCD (Partido Comunista do Daomé) tornam-se os primeiros atores coletivos a reivindicar a democracia. Mas vale notar que desde meados desta década o FMI e o BM já haviam condicionado a manutenção das ajudas financeiras à reabertura democrática, propondo uma série de reformas institucionais, conhecidas com PAE (Políticas de Ajustamento Estrutural).

argumentou o Dah de Zinvie. Por outro lado, eles não podiam ir contra o governo ou o poder de um governante.

O argumento de meus interlocutores penduravam. Ora argumentavam que os Vodun e os Mortos estavam vendo o que estava acontecendo, por isto não precisavam brigar. Ora diziam que logo Kérékou deixaria o poder e tudo o que precisavam fazer era esperar sua saída, isto pelo imaginário de não se contrapor ao governante ainda era algo forte entre meus interlocutores, como ainda o é hoje. Vale lembrarmos, o modo como se deu as manifestações que antecederam as eleições legislativas de 2019, que mobilizaram parcela da população, sobretudo do norte do país. No seguinte às eleições, todas as manifestações pararam automaticamente, pois, a lógica era de que as elas somente eram válidas enquanto podia-se suscitar mudanças¹⁴⁴. Com os candidatos já eleitos, tudo o que precisavam era esperar o fim do mandato de Talon e daqueles que entrariam.

¹⁴⁴ A mesma lógica foi repetida por diferentes sujeitos para se referirem ao governo de Talon. Geralmente eles estabeleciam pontos de comparação entre Talon e Kérékou para refletir sobre questões próximas. Isto é, ao se ferirem ao aumento das perseguições no governo Kérékou, justificavam que ele não demorou a sair do poder. Assim como aconteceria com Talon, se continuasse a fazer o que estava fazendo. Aqui, eles referiam-se precisamente a dois eventos do governo de Talon, à impugnação de candidaturas, durante as eleições legislativas de 2019 e ao fechamento das fronteiras com a Nigéria, o que impactou a entrada de gasolina que abastecia o Benim. Tal fechamento fez com que o preço do litro da gasolina ultrapassasse 700 XOF, chegando em alguns dias à 950 XOF, em regiões mais distantes da divisa. Parte da fronteira entre Benim e Nigéria é dividida por um rio, por onde chegam os carregamentos de galões de gasolina. Pela manhã eles boiam de uma margem à outra e ao adentrarem ao Benim existe uma rede de distribuição para pequenos vendedores, que comercializam a gasolina em bancas de abastecimento que ficam ao longo das ruas e estradas, onde os motoristas param para abastecer. Muitos casos de explosão e queimaduras são constantemente relatados em hospitais e entre os próprios clientes destas bancas. Esta é a forma mais barata de se abastecer motos e carros. Embora a crise com Kérékou não estivesse ligada às mesmas causas que a crise de Talon, meus interlocutores quase como uma justificativa, diziam que até Kérékou que havia apoio popular maior do que o de Talon, o havia perdido, quem diria Talon que não tinha a mesma força popular que Kérékou.

8.1. Marxismo-leninismo como política do cotidiano¹⁴⁵

A ideia de um envolvimento político nunca foi distante das relações cotidianas de meus interlocutores. Nem mesmo distante do imaginário sobre o fazer político desenvolvido desde o Antigo Reino. A ideia de uma participação nas tomadas de decisões é algo central e envolve as ações de ouvir, antes de tudo, e de se posicionar. Pois, o posicionamento é um jogo de cálculos, onde os argumentos devem ser expostos, os contra-argumentos apresentados e a decisão celada pela consulta a Fa, como narraram meus interlocutores. É este o trajeto que muitos de meus interlocutores consideram como o mais correto a ser seguido.

As risadas discretas no meio da frase ou mesmo as frases por acabar, davam a entender o quão central era esse processo decisório. Em algumas das conversas mais profícuas com meus interlocutores, entendi que quando a conversa é seria, deve-se saudar aos ancestrais. Não apenas como uma forma de respeito, mas como a marca de que tudo o que é socialmente relevante é espiritualmente relevante. Somente assim, a palavra dita, as respostas levadas a cabo, os atos professados diante dos Mortos podem ser considerados como sérios e verdadeiros.

Um sujeito em pleno exercício de suas faculdades mentais, não ousaria mentir ou trair em situações entregue aos ancestrais para que eles intervenham. Deve-se temer à Natureza antes de tudo, disse o Bokono de Abomey, ao argumentar que o respeito vem do medo. Segundo uma de minhas interlocutoras, Même, descumprir um

¹⁴⁵ "Política cotidiana" é um termo de Harry Boyte (2010), empregado para pensar a prática política entre os cidadãos, fora das relações partidárias e do período eleitoral. Este conceito repousa em uma alternativa de exercício político, sustentado pelo ativismo ou atividades engajadas politicamente na vida cotidiana. Ele toma, por exemplo, atividades comunitárias como prática de uma cidadania que une "insights dos cidadãos comuns" a habilidades políticas natas, essenciais para a articulação política. Assim, a "política cotidiana" refere-se às descrições de como esta cidadania prática pode ser usada na resolução e no enfrentamento aos desafios sócio-políticos, renovando as bases democráticas contemporâneas. Todavia, embora vá utilizar o termo "política do cotidiano" inspirada na obra de Boyte, a forma como o articularei o termo se distanciará da empregada por ele, na medida em que compreendo o fazer político na vida cotidiana, como inerente ao sujeito-coletivo.

acordo com os espíritos ou mesmo não cumprir com sua palavra implica ofensa aos Mortos e aos Vodun. Aqui, o medo e o descumprimento dos acordos estão inter-relacionadas e são constitutivos da própria noção de política do cotidiano, notadamente, a fala como uma manifestação física-espiritual e como expressão dos valores morais.

A fala é a expressão mecânica de um idioma que, em última instância, se entrelaça com os valores morais sociais. Aqui, a lógica de que tudo está diretamente ligado à Natureza, inclui também a fala. Assim, tal como argumenta Dossou (1994) uma palavra mal dita se dissipa no ar, mas isto não significa que seus ecos se apaguem. Na política do cotidiano, há uma série de cuidados que se deve ter a fim de preservar o equilíbrio da Natureza, sobretudo em momentos de acalorados discursos. Pois, ao fim e ao cabo, uma palavra mal dita terá repercussões quer sobre si, quer sobre seus descendentes.

O ponto central na política do cotidiano, é que atos da vida pessoal se entrelaçam àqueles da vida social, familiar e extra-familiar. Pois, o limite entre a vida do sujeito e a coletividade é tênue, mas não inexistente. Assim, esta política do cotidiano pode ser entendida como a expressão máxima do exercício de gestão das relações sociais de um sujeito, pautadas pelo exercício dos valores morais-espirituais. Podendo ser definida, aqui nesta proposta, como a prática cotidiana de tentativa de manutenção do equilíbrio da Natureza.

Até aqui, o leitor pode estar se questionando sobre a relevância desta questão para se pensar a relação entre a política do cotidiano e o marxismo-leninismo ou, em última instância, a concepção de um imaginário político-espiritual. Antecipo-me a dizer que, a fala como parte da relação física-espiritual é um elemento ativo tanto na esfera das relações privadas, quando sociais. Com a palavra dita, não existe desculpa ou considerá-la como brincadeira, pois, uma vez diluída no vento ela permanecerá existindo. A fala é tão ativa, quanto um ritual. Geralmente, as pessoas mais velhas evitam falar ou discutir, pois, sabem o peso

que uma palavra pode acarretar a alguém. O cuidado com a fala e com o que se fala faz parte da esfera de expressão das moralidades física-espirituais que configuram o imaginário político. Neste sentido, a experimentação das relações sociais e o cuidados com as palavras são atos diários e ininterruptos.

Enquanto assistia ao pronunciamento de Talon na televisão, com Meme, escutei seu seco sorriso de deboche. Ela com frequência dizia: *Mahu, vraiment hein*¹⁴⁶. Quando a perguntei o que estava achando do pronunciamento do presidente, sobre o fechamento da fronteira com a Nigéria, ela deu-me uma longa resposta. Resposta esta que não se referia apenas ao pronunciamento televisionado, mas à própria compreensão do que seria a esfera da política e a esfera dos valores morais.

Ela narrou-me como ela ensinava a uma criança o que era certo e o que era errado. Quando se é criança, argumentou, nós pais devemos tomar muito cuidado com o que falamos diante das crianças, pois, a palavra precisa ser dita e respeitada, porque o respeito só vem quando você o impõe com responsabilidade sobre seu conteúdo e sua forma. Assim, ela continuou a narrar, se hoje falo algo e amanhã mudo radicalmente a versão, posso até não estar mentindo, mas com certeza deixarei que minhas palavras tenham sua veracidade questionada. Ela então continuou reflexiva, se perguntando como posso acreditar nos políticos se tudo o que saem de suas bocas são palavras soltas, sem compromisso com a verdade e nem com quem votou neles. Pior, reafirmou ela, eles não têm medo da Natureza, acham quem estão à cima dela.

Dias mais tarde, em uma visita à Zè, perguntei ao Bokono, se ele havia assistido ao pronunciamento. O que mais importava-me naquele momento era entender como meus interlocutores compreendiam a esfera da política e não discutir necessariamente o conteúdo do pronunciamento. Ele então me respondeu acreditar na política, mas

¹⁴⁶ Esta expressão pode ser traduzida ao pé da letra como: Mahu, verdadeiramente hein. Mas considero fazer mais sentido a compreendermos como: Mahu, como pode isso hein; ou Mahu, inacreditável hein; ou Mahu, que absurdo hein; ou ainda como meu Deus.

infelizmente esta esfera havia se tornado algo a-moral. Pelo menos a-moral diante dos termos que lhe eram importantes, disse-me. Mesmo sendo um tradicionalista-moderno, como ele se auto-definia, o sagrado é importante e não deveria perder seu lugar, nem mesmo na política.

É interessante pensarmos que a ideia de modernidade, tal como eles a concebe, não exclui a esfera de relações morais, nem mesmo propôs uma alteração radical desta esfera. Entretanto, propõe uma agregação de novos elementos ao sistema moral-espiritual já existente, enquanto estes novos elementos não firam este sistema. Isto é, para ele e meus demais interlocutores, uma palavra somente tem valor quando ela pode ser moralmente sustentada.

A esfera política contemporânea no Benim é considerada, entre eles, como a esfera possível de existir e não como a esfera desejada. Ao passo que o marxismo-leninismo seria a esfera desejável, porém, não mais possível, em termos geopolíticos-econômicos. Vários elementos estão dispostos entre o desejável e o possível, dentre eles está a exclusão da espiritualidade como balizador das relações na estruturação política. Vale sublinhar que esta exclusão não implica manipulação da espiritualidade no nível pessoal, para gerenciar o nível estrutural. Dentro destes elementos está incluso que os políticos trabalhariam em função de interesses próprios e não coletivos.

O exercício desta política do cotidiano torna-se mais explícita se compararmos, em linhas gerais, os discursos do governo revolucionário e ao de Talon¹⁴⁷. Os de Talon eram entendidos por meus interlocutores como um jogo de falácias onde interesses pessoais eram expressos, segundo meus interlocutores. A própria ideia de democracia, não em termos de sua estruturação, mas de sua execução, foi entendida como uma esfera de auto-promoção social e econômica, cujo engajamento para com a população seria o último item a ser considerado na lista de prioridades dos

¹⁴⁷ Kérékou no seu pronunciamento de lançamento do programa de governo, colocou-se a serviço do povo, sendo este juiz de seus atos. Daho-Express de 1 de dezembro de 1972.

governantes. Assim como, para meus interlocutores, democracia se restringia à corrida eleitoral que culminaria nas eleições e se findaria com a apuração dos votos.

Entre eles a descrença nesta forma de expressão democrática se dava pela falta de moralização das estruturas governamentais, na falta de credibilidade e de ações políticas que formavam na esfera pública bolhas, que restringiam a participação coletiva. Em última instância a falta de um governo do povo significava estarem sendo governados por sujeitos a-morais, mesmo quando estes utilizam da esfera espiritual para se protegerem. Aqui, a a-moralidade estaria ligada a uma fragilidade nas tomadas de decisões, por serem facilmente desfeitas e por considerarem os benefícios do lucro pessoal, sobre o coletivo. O que está em jogo aqui é muito mais uma circulação de moralidades capitalistas, que se sobrepõem às moralidades "do que importam" socialmente.

Outro ponto desta discussão é que estas figuras políticas tornam-se respeitadas por ocuparem cargos políticos e por mobilizarem sua zona de influência para fazerem adentrar à estrutura política, novos sujeitos. Todavia, socialmente não havia uma oposição moral ao nepotismo em cargos de chefias, ao contrário, era entendido como um ato de astúcia política, visto que assim diminuiria o risco de sofrer um golpe. Em contrapartida, como argumentou meus interlocutores, quando se refunda dentro destas estruturas os antigos regionalismos, que se oporiam aos interesses do coletivo. As próprias eleições de 2019 foi uma amostra de refinamento o reestabelecimento das bolhas regionais, por deixar de fora partidos políticos e candidaturas da região norte do país.

A não consideração dos elementos sócio-morais importantes na estrutura governamental mostrou-se, entre meus interlocutores, como uma falência destas esferas que não levaram à cabo o projeto de prosperidade coletiva. Esta teria sido a falha do governo revolucionário. Após o período de redemocratização, a esfera política teria tornado-se cada vez mais desacreditada, pois, valores morais socialmente relevantes foram deixando de fazer

parte das esferas pessoais de governança. Nos termos do Dah de Zinvie, as pessoas perderam o medo da Natureza, “por isto agiam como se não houvesse o amanhã”.

Neste sentido, a imagem de Kérékou ao apresentar-se como forte e centralizadora, ainda hoje mobiliza mais atenção e admiração do que a de políticos contemporâneos. Em muitos discursos de Kérékou, o modo e a frequência com que expunha e ridicularizava seus colaboradores, era eficaz para reforçar a imagem de presidente dominante, forte e que mantinha sua palavra diante do povo (Chabi, 2013). Assim, aos olhos dos sujeitos-coletivos quem estava no controle era o povo e Kérékou a seu serviço¹⁴⁸. Longe desta perspectiva ser entendida como algo ingênuo ou de pouco requinte político, ela foi a expressão da política do cotidiano que, ao mesmo tempo, encontrava ecos na estruturação política do Antigo Reino.

Concomitantemente, o governo era entendido como descentralizado, permitindo à população se autogovernar em âmbito local, ele também era entendido como centralizado, pois, a população sabia quem era o chefe, quem dava as ordens. Assim, a centralização do poder do PRPB nas mãos de Kérékou foi compreendida como uma forma de manutenção das estruturas sócio-morais, ao mesmo tempo que uma superação aos “tradicionalismo” políticos locais, que haviam marcado os governos pós-coloniais¹⁴⁹. Kérékou, aos olhos de meus interlocutores, manteve a continuidade do legado de Huegbaja, de fazer o reino expandir e crescer, mesmo que sob os termos do marxismo-leninismo.

Longe de postular uma “pureza” das relações políticas, postulo uma complexidade das/nas relações políticas, quer seja na democracia, quer seja no marxismo-leninismo, quer seja no Antigo Reino frente à Natureza. Visto que estes políticos são sujeitos-

¹⁴⁸ Kérékou no seu pronunciamento de lançamento do programa de governo, colocou-se a serviço do povo, sendo este juiz de seus atos. Daho-Express de 1 de dezembro de 1972.

¹⁴⁹ Tais tradicionalismos políticos referiam-se à etnicização política colocada em curso desde os anos finais da colonização, que culminou no “monstro de três cabeças”.

coletivos, que também buscam equilibrar-se na Natureza, ainda que nem sempre adotem esta postura no exercício do cargo político. Embora, conscientemente, saibam quando estão agindo ou não conforme as moralidades espirituais. Por isto são sujeitos sacrificiais, na medida em que sacrificam suas moralidades-espirituais, para adquirirem poder e prestígio.

É inevitável a comparação dos sujeitos-políticos democráticos com os Reis, no que diz respeito ao trato com a população, assim como foi inevitável a comparação dos Reis com Kérékou. A figura misteriosa de Kérékou conferia-lhe aos olhos de meus interlocutores uma postura firme e digna. Ele era considerado certo e justo, ao mesmo tempo que impassível, ardiloso, cruel e assassino.

O Dah de Cana, contou-me de modo analítico que Kérékou não era um sujeito bom, nem ruim, apenas um bom entendedor da natureza humana, sobretudo no que se referia à relação homem-poder-política. Esta habilidade era ainda mais louvável - e também questionável - para meus interlocutores, pois, Kérékou não "dominaria" o vocabulário moral dos fons, já que era originário do norte do país, Natitengou, cujos registros culturais são profundamente distintos dos do sul. Os sujeitos-coletivos, tal como argumentaram meus interlocutores, prezam pelo certo, pelo decidido, pelo equilíbrio da Natureza, por aquilo/aquele que preza pelo coletivo. Assim, Kérékou caíra em suas graças por acreditarem que ele buscava uma melhoria de vida e estabilidade política para o coletivo.

Pesarosamente, disse-me o Dah de Cana, que se alguém tivesse que morrer pelo bem comum, que então as mortes acontecessem. A morte é sempre um pesar, algo não desejável, que deve-se evitar a qualquer custo, mas a vida de uma pessoa não vale mais do que a dos outros. Longe de ignorarem a importância crucial da vida, o que meus interlocutores estavam argumentando era que a preservação do coletivo era mais importante do que a vida individual. Era esta preservação coletiva, que muitos defendiam ser a base de atuação de Kérékou e ser o que o aproximava das figuras dos Reis. Era esta

a questão sobre a gestão das vidas em função do bem comum que pode ter motivado Huegbaja a separar os poderes políticos dos poderes espirituais. Pois, para ele a esfera política situava-se no âmbito da guerra, da manipulação, dos roubos, das traições, das mentiras, das mortes e dos assassinatos, já que esta é a natureza do fazer político.¹⁵⁰

É justamente a esta complexidade do fazer políticos-espiritual-físico que me referi há alguns parágrafos. A ideia de equilibrar-se entre o mundo físico e o espiritual é um desafio para o próprio exercício da política do cotidiano. Ela não se pauta complementemente pela ideia de necropolítica, cuja expressão máxima da soberania reside no poder de decidir quem vive e quem morre (Mbembe, 2000; 2016), visto que aqui a racionalidade da vida passa pela morte de outros. Isto é, a soberania consiste na capacidade de matar para possibilitar viver (Mbembe, 2016).

Há então um ponto de distinção entre necropolítica e a política do cotidiano. Onde a primeira pressupõe que a existência do outro é um atentado ao eu, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial de segurança do eu. O que está dado aqui é um postulado onde a modernidade é um espaço-tempo cujo poder disciplinador recairia sobre o corpo, cuja proeminência do material, do físico na concepção de uma existência social, cujos conceitos de soberania daí derivados adquirem a forma de biopolítica. Isto é, tornam-se elementos importantes para o próprio projeto de modernidade, cuja razão é a verdade do sujeito e a política o exercício desta razão (Mbembe, *op. cit.*).

Enquanto, na política do cotidiano a existência do outro não está vinculada a um atentado contra o eu e nem mesmo sua eliminação biofísica reforçaria o potencial para a segurança deste eu. Pois, aqui a lógica não está voltada para a proeminência do físico, do material sobre a existência social, mas está na dupla

¹⁵⁰ Embora Huegbaja tenha feito a separação ente os poderes espirituais e políticos, o Rei ainda era possuidor do poder espiritual. Por isto, anualmente o Rei em exercício ia para Cana para fazer os rituais de purificação para exercerem seus poderes espirituais.

constituição física-espiritual. Com isto, ao invés de dissolver o sujeito da coletividade, esta política do cotidiano é o que permitiria que se reafirmasse o sujeito no coletivo. O mesmo acontece com todos os elementos da natureza: plantio, com a terra, com o ar, água, etc. que tenham sido consagrados a determinadas energias espirituais.

Assim, a eliminação do outro, ainda que esse outro sejam elementos da natureza, acarretaria mais problemas do que os resolveria, porque o que morre é o corpo e não o espírito. Nesta lógica, o que está dado é um jogo de pesos e contra-pesos das ações e das falas. Ao fim e ao cabo, a insegurança na vida daquele que provocou a morte de alguém ou algo, não necessariamente representa uma preservação do eu, mas pode representar sua própria destruição a longo prazo. Visto que a lógica que subjaz esta racionalidade é cumulativa: pai rouba, filho come e neto passa fome. Por isto, atos e palavras se dissolvem no ar, mas não significa o fim de sua existência.

Neste sentido, a ideia de política do cotidiano é a manifestação explícita da política-espiritual, que tenta equilibrar-se entre as relações espirituais e as relações sociais, considerando uma gama de valores morais como balizadores para o exercício das relações sociais que se estende do sujeito para o coletivo e vice-versa.

8.2. Do engajar-se ao implicar-se à indiferença

Houve entre 1972 e 1980 um processo gradativo, onde sujeitos-coletivos deixaram de **engajar** com a revolução, para tornarem-se **implicados** com ela. Isto é, respectivamente, os sujeitos-coletivos diminuíram sua colaboração com o regime, mas mantiveram seu envolvimento com a ideologia. Pois, uma completa ruptura com o regime acarretaria acusações de opositores ao governo, o que culminaria em mais perseguições e mortes.

A atmosfera política-social deste período tornou-se cada vez mais tensa, um aglomerado de questões foram justapondo-se e

criando uma tensão social disseminada e latente. O peso das perseguições contra as iniciações aos Vodun e, sobretudo aos ago, que somados ao falimento da política agrária, gradualmente massacraram os sonhos de desenvolvimento. Assim como colocou fim à crença de que as mudanças sociais seriam alcançadas naquele governo de Kérékou. O peso dos infortúnios políticos no cotidiano estavam cada vez mais densos, tal como me narrou o Diretor, que afirmou que neste período a fome estava tão generalizada que os sujeitos estavam cometendo delitos para que sua família pudesse se alimentar.

Narrou-me que uma mulher que vendia biscoito frito na porta de sua casa, durante os poucos instantes em que ela deixara sua barraca, teve seus biscoitos e um cacho de bananas roubados. Ao surpreender o homem finalizando o roubo, ela teria começado a gritar. Logo alguns policiais que moravam na vizinhança perseguiram, o capturando em pouco tempo. Ao levá-lo diante da mulher, os policiais ficaram sabendo o que havia sido furtado e, então, recusaram-se em leva-lo preso.

Ao narrar-me esta história, assim como outras de furtos de comida, mostram a generalizada situação de carestia, de alimentos e de trabalho. Os preços elevados dos produtos alimentares, não podiam mais ser controlados nem pelos CRL e nem pela população. Isto foi um dos reflexos dos problemas de investimentos nas lavouras de produção alimentar. Este cenário fez com que a crença na mudança se esmorecesse, assim como o engajamento e a vontade de fazer parte de um governo que se propunha revolucionário, dado que haviam questões de ordem urgente a serem resolvidas pela população.

Foi este clima, que conduziu os sujeitos-coletivos ao desengajamento na política, tornando-os implicados com a ideologia. Implicar-se permitiu-lhes manter a crença de que a via marxista-leninista era a via ideal para a política nacional, mesmo que o governo de Kérékou tivesse se tornado incapaz de conduzi-la aos fins esperados. O implicar-se aqui permitiu a manutenção de uma certa cordialidade com quem ainda estava engajado no governo,

embora os afastassem da estrutura do CRL. O implicar-se abriu também uma nova via de relações com as instâncias locais, permitindo a reafirmação da centralidade dos sujeitos-coletivos, pela via de reivindicação silenciosa e resiliente, de proteção de suas terras contra as investidas das monoculturas, tal como discutido nos capítulos anteriores.

Estas dinâmicas de adaptação e manutenção do que importa, vinham de encontro com as discussões sobre tradição e modernidade no continente africano. Nestas, a modernidade estaria diretamente ligada às renovações das estruturas de governo e o tradicional estaria constantemente marcado como a resistência às mudanças, que impediriam a efetiva consolidação da modernidade (Bayart, 2009). Esta compreensão sobre o tradicional, como estático e resistente às mudanças, é ainda mais notável em se tratando de esferas cosmológicas africanas. Todavia, nem a tradição é monopólio africano, nem é oposto ao Estado burocrático (Bayart, 2009). Assim como nem o moderno é monopólio do Estado moderno e nem é oposto à cosmologia.

Este argumento já havia sido mobilizado por Glele (1969), ao afirmar que a única religião nacional do Estado danxomeano era o culto aos Mortos. Assim, as discussões de que a esfera do tradicional teria influenciado a política africana moderna, a ponto de que esta tornasse deformada e falha, acabou por reforçar a divisão entre moderno e tradicional. Sobretudo no que se referia aos interesses políticos internacionais que se beneficiariam destas cisões criadas ideologicamente, que serviam constantemente para a manutenção das diferenciações de poder político e econômico.

A cisão entre moderno x tradicional transformam-se em categorias como desenvolvidos x subdesenvolvidos, centro x periferia, democracias consolidadas x em consolidação, etc. Cujas divisões, no que lhes concernem, estavam ligadas às necessidades macroeconômicas ocidentais de criação de espaços voltados para o atendimento das exigências das economias ocidentais.

Vale notarmos que mesmo depois de muito se ter discutido

sobre os problemas da polarização moderno-tradicional, governos rotulados como tradicional continuam a ser rotulados como estáticos, atrasados e os modernos como dinâmicos, aos moldes ocidentais. Ao longo da tese, recusei denominar a esfera da Natureza como visões tradicionais, justamente por não compactuar com as ideologias subjacentes à noção de tradicional, por esta esfera mostrar-se dinâmica, como vimos no capítulo três. Pois, o que importa para toda e qualquer sociedade sofre adaptações, sem necessariamente se dissolverem ou deixarem de existir.

Então, o implicar-se permitiu que os sujeitos-coletivos mantivessem o que era importante para si, na esfera dos valores sociais, espirituais, políticos e econômicos, enquanto agregavam em sua esfera sócio-política outros elementos, tais como o marxismo-leninismo, sua economia planificada que estruturou as bases do capitalismo nacional. O implicar-se permitiu que os sujeitos coletivos continuassem a ver as falhas do governo e de seus projetos para a coletividade, os permitiu também vislumbrar um imaginário de um futuro político possível, a partir do marxismo-leninismo, visto que este sistema não necessariamente os obrigavam à deixarem de ser sujeitos-coletivos, como discutido no capítulo 4, sobre as constatações de Fa durante as eleições para os cargos locais.

A mudança mais significativa no processo de desengajamento, veio dos agentes espirituais, que buscaram durante longos anos uma incorporação na administração pública. Eles foram paulatinamente deixando de se engajarem, passando à esfera do implicarem-se, chegando à esfera da indiferença. Embora a indiferença tenha também atingido os demais sujeitos-coletivos, foi ente os agentes espirituais que isto tornou-se mais notável. Pois, o sentimento de incompletude, de desilusão e de não-lugar tornou-se mais presentes.

Tio, marrou com a voz embargada sobre os anos de espera por uma oportunidade para ser incorporado no exército. Sua narrativa culminou com a justificativa, que ele recebera das altas patentes militares, depois anos servindo como agente espiritual, de que ele

não poderia compor o exército, por não ter um dos dedos do pé. Sem muitas perspectivas de ganho, acabou por trabalhar fazendo vários pequenos serviços, que não lhe deram estabilidade financeira. Neste período, ele já estava velho e com família formada para sustentar. Nas entre-linhas de suas narrativas, os silêncios traziam a tona as esperanças perdidas ao longo dos anos por não ter se beneficiado das promessas do governo. Para ele seu engajamento não foi recompensado, mas ainda contava suas experiências com orgulho de ter se colocado a serviço do governo revolucionário.

Seu ressentimento fora nutrido ao longo dos anos, pois os primeiros 10 anos de governo, tal como argumenta Banéguas (1995), o quadro de funcionalismo público quadruplicou, passando de 12.000 em 1970 para 49.000 em 1980. Este inchaço coincidiu com a política de recrutamento de jovens para assumir os cargos da administração, sobretudo na alfândega e ocupar os baixos cargos do exército. Todavia, a possibilidade de adentrar a administração pública foi ficando cada vez mais nítida de que não era para todos.

A indiferença, foi o ápice da percepção de que havia uma distinção entre os sujeitos dentro desta estrutura de governo, pois a ocupação dos cargos eram fruto de indicações políticas. Neste ponto, o funcionamento da estrutura marxista-leninista não diferiu da democracia, que o antecedeu. Isto é, de que nem todos aqueles que se engajaram na operacionalização da política marxista-leninista foram escolhidos para adentrarem ao sistema. Utilizando dos termos de George B. N. Ayittey¹⁵¹ em seu seminário, "os governantes traíram seu povo".

Todavia, um dos pilares de sustentação do governo de Kérékou fora o controle social e a repressão promovidos pelos agentes espirituais e demais agentes do CRL. Eram eles quem marcavam a "presença" da revolução em todas as cidades e vilas do país. Com isto, o sentimento de traição, segundo o Tio, difundida entre seus pares, aprofundou a desilusão com o governo, sobretudo por

¹⁵¹ <https://www.youtube.com/watch?v=AEUUjoVjdM0&list=WL&index=115>

perceberem que com o passar do tempo que eles eram, de certa forma, descartáveis para este sistema político. Pois, havia uma fila de jovens desempregados que poderiam os substituir, tanto no trabalho, quanto no movimento de almejar um futuro melhor.

Eles perceberam que a própria estrutura do PRPB era organizada para manter os amigos no poder e os inimigos nos cargos de alto escalão, caso ainda não estivessem em exílio. Isto por, tal como argumenta Chabi (2013), Kérékou detinha o controle integral de todos os ministérios, por isto, deixar que alguns de seus inimigos políticos ocupassem os cargos, resultaria em uma soma nula. Nos cargos de baixo escalão, na alfândega e no exército só havia espaço, segundo o Tio para os sujeitos que tinha grandes relações de influências políticas e faziam parte de uma elite regional. Neste sentido, podemos entender que a indiferença foi o ápice da percepção dessa traição, que colocou os sujeitos tanto dentro de um ciclo de devir incompleto, quanto se comprometeram em termos morais-espirituais.

Este "devir incompleto" (Sarr, 2020) ou uma inconcretude da promessa de futuro, o que estava dado era a busca por uma melhor condição de vida que sempre foi colocada como algo que se concretizaria "logo". Este "logo", alocado em uma possibilidade pouco concreta e sem uma precisão temporal foi o fomentou, durante um longo período, o imaginário de que o marxismo-leninismo como uma esfera do possível concretizaria as mudanças desejadas, mas sem uma data precisa. No que se refere ao comprometimento de si, eles arriscaram à sua própria existência enquanto sujeitos-coletivos, pertencente a uma descendência física-espiritual em função de uma possibilidade de melhoria nas condições de vida que não aconteceu.

A indiferença, no que lhe concerne, foi a expressão da incompletude, do comprometimento de si envolvidos pelo sentimento de traição. Esta, resultado de um pacto rompido entre se sacrificarem e melhorias coletivas nos padrões de vida. Com o passar do tempo, o sacrifício ao que se submeteram não lhes aportou o que desejavam em termos materiais, mas aportou-lhes os

pesos espirituais.

A indiferença tornou-se então uma marca indelével para os agentes espirituais, enquanto eles foram vistos como os traidores, por parte de seus parentes, e como traídos, por parte do governo. Mesmo a indiferença não implica uma descrença no sistema marxista-leninista, implica uma compreensão que aqueles que estavam no governo não conseguiram concretizar os objetivos de um governo do povo, apartado de uma hierarquização excludente dos sujeitos.

8.3. Terra como o que importa

Para George B. N. Ayittey (*op. cit*), as experiências socialistas africanas foram destruidoras, tanto no nível dos Estados, quanto no nível das relações familiares, não podendo nenhum país africano, que adotou este modelo, pôde se desenvolver. No que concerne as relações políticas, ele argumentou que o socialismo ao aumentar a participação do Estado na economia, criou uma imagem de que a única forma de superação das explorações capitalistas coloniais, seria via Estado. Em contrapartida, este movimento acabou por criar uma mentalidade de que o governo deveria resolver os problemas sociais, políticos e econômicos, diminuindo assim o engajamento social.

Todavia, no caso beninense algumas ponderações precisam ser feitas, pois, esta premissa nem é totalmente verdadeira, nem totalmente falsa. Os sujeitos-coletivos de fato engajaram-se na política, o que demonstra haver uma mobilização social ao redor das estruturas de governo, sobretudo em esfera local. Neste ponto que a premissa de Ayittey não se encaixa nas relações beninense.

Em contrapartida, ao nível nacional onde se dava as formulações das políticas públicas, este engajamento era frágil, haja vista própria estrutura centralizada do PRPB, cuja decisão final estava nas mãos de Kérékou. No que concerne esta dependência do Estado, tal como defende Ayittey, podemos citar mais especificamente a própria política agrária, cuja proposta vertical assentava-se na atuação do governo como fomentador e promotor de seu

desenvolvimento. Esta questão, está em plena consonância com Ayittey, pois, os sujeitos-coletivos esperaram por investimentos, por acessibilidade a créditos e por das modernizações das estruturas rurais por parte do governo.

Todavia, enquanto o Estado burocratizava a produção agrícola e alimentar, a população em uma oposição silenciosa e observadora, aproveitou das instâncias de gerenciamento local para se firmarem coletivamente enquanto sujeitos. Ela decidiu por si, com base no que lhe importava, se deveriam ou não aderirem à burocratização, à produção de uma monocultura ou mesmo se deveriam, ou não continuar engajados no governo.

Onde a literatura antropológica e política via uma submissão popular ou mesmo uma falta de conhecimento sobre a política nacional, os próprios sujeitos se viam como agentes dos processos de transformação. Mesmo quando submetidos a uma série de violência e ataques governamentais. Com isto, as esferas políticas de articulação local foram ficando cada vez mais fortalecidas e tornando-se uma zona onde os sujeitos-coletivos podiam atuar, ainda que restritamente. Entretanto, ao olharmos para a estrutura, esquecemos de ver aquilo que movimenta as engrenagens no dia a dia. Ao jogarmos fora as compreensões sobre a cosmologia, sobre os valores morais, sobre as relações de parentesco, simplesmente por terem sido questões centrais da antropologia colonial, incorreremos no erro de termos visões parciais sobre estas engrenagens.

Assim, a esfera do que importava para meus interlocutores, incluía o respeito à terra, o qual fez com que as tentativas de modernização da agricultura se recusassem a tornar as famílias como unidades de produção corporativas. Onde o poder de decisão sobre o plantio viria, sobretudo, de demandas internacionais.

Vale ressaltar, um argumento importante que Ayittey (*op. cit*) e Manning (*op. cit*) salientam, notadamente, que durante o período colonial uma grande parcela dos países africanos tinham uma balança comercial de exportação de produtos agrícolas favorável, mas que no período pós-colonial ela tornou-se negativa. Bjornlund *et al* (2020), argumentam no mesmo sentido, quando afirmam que o

desempenho agrícola na África Subsaariana tem sido inferior desde as independências, tal como pudemos notar nos relatórios da FAO de 2009 e no de 1979-80.

Embora entre 1970 e 1980 tenha havido um modesto crescimento na produção, a tendência geral foi de baixa na produtividade. É inevitável, neste sentido, não relacionar que esta baixa estivessem ligadas às tendências de interferências externas, que determinavam tanto em quais setores e culturas deveriam ser aplicados os investimentos da FAO, do Banco Mundial e do FMI. Vale notar que entre 1960 e 1980, segundo Bjornlund et al (2020), muitas economias africanas igualaram seu PIB à de outras regiões do mundo, em cerca de 4,8% (Bjornlund et al 2020, apud Iliffe, 2007; Smits, 2006). Este aumento foi contabilizado pela diminuição da taxa de mortalidade infantil, pelo aumento da expectativa de vida e da renda per capita. Estes índices impactaram diretamente o aumento da produção agrícola africano. Tal aumento coincidiu com o crescimento da demanda internacional por matérias-primas baratas, reforçando com isto a tendência beninense que já vinha crescendo desde o Antigo Reino, de voltar a economia agrária local para as necessidades do ocidente, tal como narrou Manning (2004[1982]).

Neste sentido, mesmo as iniciativas de transformação da matriz econômica nacional, vieram acompanhada de um baixo engajamento para promover a transformação, havia visto que Kérékou, assim como outros líderes das revoluções africanas, se beneficiavam deste sistema econômico agrário extravertido. Um dos pontos em questão, era que o Benim e muitos dos países recém descolonizados mantiveram suas economias internas atreladas às demandas externas, intensificando cada vez mais. Por isto, o FMI, o Banco Mundial e a FAO, financiadores dos projetos de desenvolvimento agrário projetavam o desenvolvimento interno conforme os interesses dos países doadores destes fundos internacionais.

Porém, a introversão dos sujeitos-coletivos para seus valores morais e, sobretudo, de proteção de suas terras foram o empecilho a implementação destas políticas de desenvolvimento agrário. Ainda

que esta introversão tenha sido localizada e em pequena escala frente as investidas das demandas externas, elas são ainda hoje importantes para pensarmos sobre os processos de mundialização das relações políticas-econômicas universalistas. Estas, ainda hoje tomam os recursos naturais africanos como universais, e tentam gerir seus usos futuros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comecei esta pesquisa buscando compreender a relação entre a lei antibruxaria e a cosmologia local, durante o período do governo de Kérékou. No entanto, em campo outras questões foram agregadas a esta, notadamente, a lei antifeudal, a política agrária e as discussões sobre capitalismo. Estas questões emergiram durante o campo, mas somente se consolidaram como partes desta pesquisa durante a organização e análise dos dados. Prioritariamente, optei por trabalhar com uma ínfima parte dos dados de matérias de jornais, das entrevistas e do caderno de campo.

O intuito desta tese, após a análise de dados, foi o de compreender como estas questões, que surgiram durante o campo, se relacionavam. Para tanto o primeiro exercício analítico foi o de compreender como o Benim e sua política agrária (e as leis que a suportaram) e o governo Revolucionário, se relacionaram com a geopolítica. Posteriormente, busquei compreender como as relações familiares e cosmológicas se relacionavam com a política agrária e as perseguições. Isto para entender como os sujeitos vivenciaram os investimentos em um setor historicamente marcado pela exploração de uma geopolítica internacional. Por fim, procurei pensar as relações entre a política agrária, o marxismo-leninismo e o capitalismo.

Estas questões foram pensadas e analisadas à luz, subjetivamente, de pensar o lugar do continente africano no mundo. Diante disto, identifiquei que estas questões levantadas, permaneciam relevantes em termos políticos-econômicos e social. Então, comecei a questionar sobre: a quem interessa falar de uma África-Mundo¹⁵² em um momento em que o continente africano é o maior detentor de terras e recursos naturais para a agricultura? A

¹⁵² Discussão que tem sido feita ao longo dos últimos anos, sobre o eixo de produção de conhecimento ter se deslocado para o sul global, embora os recursos envolvidos na produção de conhecimento e todo o poder político-econômico continue no norte global. Ver Mbembe e Sarr (2017)

quem interessa dizer que os africanos idealizam a democracia como única via de governo possível? Embora tenha pensado sobre quem são os interessados, aqui apresento estas questões muito mais para indicar quais os percursos teórico-subjetivos me guiaram na produção desta tese.

Estes percursos, me fizeram pensar sobre o modo como os sujeitos-coletivos, enquanto sujeitos pertencentes a uma família física-espiritual, se contrapunham silenciosamente à ideia de “natureza barata” a partir de uma lógica cosmológica onde ao uso e a exploração dos recursos devem ser limitados. Vale exemplificar, que a lógica de funcionamento dos mercados, a cada 5 dias, é um dado relevante para se pensar o consumo de acordo com as necessidades. Alguém pode alegar que a falta de geladeira pode determinar esta lógica de consumo não estoquista. Meu argumento vai no sentido de pensar que é justamente a existência da geladeira que nos impele muitas vezes a comprar para estocar, por já estamos envoltos em uma racionalidade do “ter”. Vale notar que, mesmo os sujeitos com geladeira em casa, a utiliza diferentemente, não criando estoques para consumo próprio.

A vida, neste sentido, se estender para a natureza, assim com a espiritualidade, e isto é o que conduz os sujeitos a lidarem com à terra não apenas enquanto uma coisa. Este sistema de funcionamento sócio-espiritual é oposto ao da agro exportação, do agronegócio, da agroecologia, da agroindústria. Entretanto, nas últimas décadas, a agricultura familiar vem sendo demasiadamente pressionada pelos capitais internacionais, para adentrarem a esfera do agro.

Vale notar que, na Conferência de Mudanças Climáticas (COP26) realizada entre 26 de outubro e 12 de novembro de 2021, as atenções se voltaram para o crescimento econômico africano, cuja proposta é ser implementado de maneira inclusiva, junto às populações mais frágeis, incluindo aquelas dos meios rurais. Novamente, os argumentos sobre a necessidade de modernização das agriculturas familiares e de incentivo para que os jovens permaneçam nestas áreas para o trabalho agrícola, emergiram. A

agricultura foi mais uma vez colocada como o motor do desenvolvimento continental, privilegiando uma produção extravertida. Vale notar que o discurso sobre a falta de modernização agrícola, ainda resiste como justificativa para a falta de desenvolvimento africano e do sul global.

É no mínimo irônico que, em cerca de 50 anos, desde o início da política agrária do governo revolucionário, este discurso não tenha se modificado. Ao contrário, ele tem se tornado cada vez mais arraigado nas políticas internacionais "engajadas" em desenvolver o continente. Neste sentido, a afirmação de Ake (1996) permanece atual, notadamente, de que o desenvolvimento do continente nunca foi prioridade. Considero esta afirmação relevante, por as relações capitalistas reafirmarem constantemente a lógica de "natureza barata". Pautando-se por uma busca em enredar a mão de obra familiar e a produção agrícola na produção voltada para o mercado externo. Ambas têm sido manejadas, a bel-prazer, para atender as necessidades de manutenção da engrenagem de acumulação de bens e de regimes de produções voltados para as necessidades ocidentais.

Vale destacar que os valores morais capitalistas se mantêm como um sistema de relações sociais pautados pelo esvaziamento do outro, enquanto promove novas formas de desumanização. Dessa maneira, o capitalismo como uma engrenagem impositiva, não mais se refere a um subsistema econômico, pois, tornou-se um sistema cultural que envolve, ainda que involuntariamente os sujeitos em sua estrutura. Portanto, ele é um sistema que não deixa espaço para que todos utilizem os recursos de forma igualitária.

Na manutenção desta disparidade, podemos citar as políticas da FAO para a África, viabilizada pelos investimentos do BM e pelos países do G5. Estes investimentos visam tanto "ajudar" o desenvolvimento africano, quanto assegura que as disparidades de poder sejam mantidas, pois, são os investidores que decidem quais áreas são prioritárias para a aplicação do capital. Estes países e instituições investidoras, não apenas se abstêm de repensar as precarizações decorrentes do capitalismo, como intensificam suas

ações, pela via da benevolência ou das ajudas humanitárias. Isto em casos onde os termos das trocas lhes beneficiam. Estes mesmos países e instituições acabam por servir de intermediários nos processos de financiamentos da agricultura, nos projetos de cooperação internacional e no compartilhamento de tecnologias.

Enquanto os sujeitos se opuseram, silenciosamente as cooperativas, às perseguições e a exclusão da mão de obra familiar, eles o fizeram para reafirmar a proeminência de seus valores morais, sobre a desumanização. Nesta mesma lógica eles puderam preservar parte de suas terras. É o medo da Natureza que não lhes permite utilizar irrestritamente os recursos, mais do que o entendimento de que os recursos são findáveis. Portanto, esta concepção de medo que atua como uma fronteira para o capitalismo.

Reino, Marxismo e Democracia

"Se eu pudesse escolher, escolheria a volta do Antigo Reino, mas não é possível. Então, escolheria se pudesse, o marxismo-leninismo, como também não é possível, ficamos com a democracia". Esta frase pronunciada por velhos, que vivenciaram o regime, e por jovens, que não o vivenciaram, marca como meus interlocutores vivenciam e compreendem a política, entendendo as limitações e potências de cada tipo de governo. Sem dúvidas, a democracia parecer ser o regime que eles menos se identificam, sobretudo, por considerarem haver uma falta de postura política por parte dos dirigentes, que buscariam se autopromoverem, em detrimento do coletivo.

Embora saibam que a política é um lugar onde vale tudo - mortes, mentiras, trapagens, dentre outras - eles consideram que certos valores morais deveriam ser resguardados, especialmente, o respeito a palavra dita. A palavra não se dissipa no ar, deste modo todos podem sofrer em decorrência de seu mau uso. Por isto, até hoje, muitos beninenses vangloriam Kérékou por sua postura moral e segura.

Cabe aqui destacar a pesquisa do Afrobarômetro de fevereiro

de 2018, que selecionou 1.200 indivíduos em idade de votar no Benim, para participar de um levantamento nacional, sobre atitudes públicas relacionadas à democracia, à governança e à sociedade. Neste levantamento a pergunta “se a democracia era preferível a todas as outras formas de governo,” foi confirmada por 72.5% dos respondentes, isto é, 870 pessoas. Do total de respondentes, 51%, estava em desacordo com governos de partido único. Vale notar que dos entrevistados somente 36.5% eram do meio rural, 438 pessoas. Destes dados, é interessante evidenciar que nenhuma pergunta direta sobre o socialismo foi feita. Nem mesmo esta, sobre o partido único explicou o que significava “partido único”.

Na perspectiva democrática seria, de fato, inviável a aceitação de eleições com partido único, sem que isto configurasse um problema. Esta preferência pela democracia, como mostra o resultado desta pesquisa, não foi confrontada nominalmente com outras formas de governo. Isto, parece-me pouco abrangente, em termos de imaginário político e experiências históricas. É importante assinalarmos que pouco mais de um ano após o lançamento destes dados, nas eleições legislativas de 2019, houve um baixo quórum na votação, e grandes conflitos pela impugnação de partidos para se concorrer as eleições, tal como discutido no capítulo 1.

O imaginário sobre o marxismo-leninismo está dentro de um escopo de possibilidades políticas, ainda hoje, ao menos no imaginário de meus interlocutores. Embora os sujeitos não saibam se existe a viabilidade de seu retorno, continuam sonhando com a concretização daquilo que foi idealizado no passado. O marxismo-leninismo os permite olhar para esse passado, pensar o presente e sonhar um futuro longe das precariedades que a economia possa lhes causar¹⁵³.

Estes dados me conduziram a refletir sobre como o imaginário socialista, entre meus interlocutores, sobrevive dentro de uma

¹⁵³ Este sentimento de meus interlocutores talvez não seja tão ilógico, dentro de um cenário em que o presidente dos Estados Unidos. Joe Biden, anunciou, em seu plano de governo, que o mundo estaria em vias de uma nova bipolarização capitalismo x socialismo.

nostalgia de incompletude, de um sonho que não chegou ao fim, que não foi realizado. Mesmo diante das perseguições, o marxismo-leninismo foi um espaço-tempo importante para que os sujeitos resistissem a um cenário de crise mantendo aquilo que lhes importava como central. Deste modo, manter o que importa, diante de constantes ataques não é uma tarefa simples, pois, desistir, esquecer e perder o que lhes importa poderia ter sido o caminho mais fácil a ser seguido. Contudo, o que importa, é quem eles são, como existem e como vivem.

Marxismo-leninismo: existência do sujeito-coletivo

Como já havia argumentado, esta tese buscou antes de tudo pensar no processo de se equilibrar entre as dimensões envolvidas entre o físico e o espiritual. Assim com Vodun não é assunto de política, ele se envolvem nos processos de decisão, de escolha, no destino individual e coletivo. Da mesma maneira que o governo perseguiu, ele era requisitado como motor de transformações sociais. Do mesmo modo que os chefes poderiam ser "tiranos", eles também detinham um cargo espiritual que requeria respeito. Kérékou ordenou a perseguição e requisitava os trabalhos espirituais dos Bokono. O equilíbrio está ligado a uma lógica de não exclusão, mas de constante relação e negociação.

Neste sentido, mesmo diante de infindáveis perseguições e controles político-sociais, os sujeitos-coletivos puderam se refundar enquanto tais, exercendo as suas capacidades políticas, por meio da política do cotidiano. Foi pela via da manutenção dos cultos aos Vodun e dos ago que se operou a reconstrução de si, enquanto sujeitos dentro de uma coletividade. As modificações ocorridas não significaram o fim dos cultos, ao contrário, trouxeram a possibilidade de continuarem a existir.

Perseguições

Longe de defender uma superação das adversidades ou uma

resiliência “apesar de”, estou propondo que os sujeitos-coletivos lidaram com os problemas silenciosa e estrategicamente. Mensurando onde poderiam ceder e onde deveriam resistir. Não quero romantizar a resistência ou o caráter desses sujeitos, pois, muitos deles morreram durante as perseguições, tanto entre os agentes espirituais, quanto entre os praticantes dos cultos. Por isto, não podemos confundir resistência silenciosa com inoperância, nem mesmo silêncio com passividade. Pois, silêncio é uma luta..

Bibliografia

ADJALIAN, Blaise. Évolution constitutionnelle et politique du Bénin: 1972-1987. 1992. **Thèse de doctorat**. Paris 1.

ADJOVO-AHOYO, N., GLIN, L. C., et AZANDEGBE, D. **Analyse des interventions du pouvoir public dans le secteur agricole au Bénin de 1960 à nos jours**. 2013.

ADOUKONOU, Barthélémy. Pour une problématique anthropologique et religieuse de la mort dans la pensée adja-fon: étude historico-structurale de rites et de mythes (intro a la lecture d'un corpus de textes de chants funéraires). **Présence africaine**, 1979.

AGUESSY, Honorat. **Cultures Vodoun**. Manifestations Migrations Métamorphoses (Afrique Caraïbes Amériques). Cotonou: Institut de Développement et d'Echanges Endogènes, 1970.

AKE, Claude. **Development and democracy in Africa**. Washington, DC: Brookings Institution, 1996.

AKINDES, Adékpédjou Sylvain. **Essai d'Histoire du Temps Présent au Bénin Postcolonial. Tome II, 1972-1990; L'équipée révolutionnaire**. Cotonou, Star Éditions, 2016.

ALATAS, Syed Farid. On the indigenization of academic discourse. **Alternatives**, 1993, vol. 18, no 3, p. 307-338.

ALAVI, Hamza. State and class under peripheral capitalism. In : **Introduction to the Sociology of "Developing Societies"**. Palgrave, London, 1982. p. 289-307.

ALAVI, Hamza. Structure of colonial formations. **Economic and Political Weekly**, 1981, p. 475-486.

ALI, Rachad KFM, ODJOUBERE, Jules, TENTE, A. N. H., et al. Caractérisation floristique et analyse des formes de pression sur les forêts sacrées ou communautaires de la Basse Vallée de l'Ouémé au Sud-Est du Bénin. **Afrique Science: Revue Internationale des Sciences et Technologie**, 2014, vol. 10, no 2.

ALLADAYÈ, Jérôme C. **Fresques danxoméennes**. Les Editions du Flamboyant, 2008.

AMIN, Samir. La bourgeoisie d'affaires sénégalaise. **L'Homme et la société**, 1969, vol. 12, no 1, p. 29-41.

AMIN, Samir. **L'eurocentrisme: Critique d'une idéologie**. FeniXX, 1988.

AMOUSSOU-YEYE, Denis. La dimension ethnique dans la dynamique socio-politique du Bénin du renouveau démocratique. **African Journal of Political Science/Revue Africaine de Science Politique**, 1999, vol. 4, no 1, p. 127-145.

- ANDRÉ, Pierre, MAAREK, Paul, TAPO, Fatoumata, et al. Ethnic favoritism: Winner takes all or power sharing? Evidence from school constructions in Benin. **Manuscript**. Université de Cergy-Pontoise. <https://ideas.repec.org/p/ema/worpaper/2018-03.html>, 2018.
- APOVO, Cossi Jean-Marie. **Anthropologie du Bo**: théorie et pratique du grigri. 1995. Thèse de doctorat. Paris 5.
- AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**, João Pessoa, 2010, vol. 7, no 1, p. 90-96.
- BADOUIN, Robert. William H. Friedland and Carl G. Rosberg, African Socialism. **Revue Tiers Monde**, 1965, vol. 6, no 21, p. 306-307.
- BANÉGAS, Richard. Action collective et transition politique en Afrique. La conférence nationale du Bénin. **Cultures & Conflits**, 1995, no 17.a
- BANÉGAS, Richard. Mobilisation sociales et oppositions sous Kérékou. **Politique africaine**, 1995, no 59, p. 25-44.b
- BAYART, Jean-François. La démocratie à l'épreuve de la tradition en Afrique subsaharienne. **Pouvoirs**, 2009, no 2, p. 27-44.
- BAYART, Jean-François. **L'Etat en Afrique**: la politique du ventre. Fayard, 2006.
- BELLO, Abdou Rafiou et KARAMOKO, K. A. N. E. Cycles politico-économiques, **Instabilité politique et Gestion budgétaire au Bénin: de 1970 à 2000**. 2002
- Bernard-Duquenet, Le Sénégal et le Front Populaire, Paris, L'Harmattan, 1985.
- BERNADETTE, SABI LOLO ILOU, HOUINATO, Ir Marcel, et SOGBOHOSSOU, Ir Etotépé A. Impacts des feux de végétation sur les services écosystémiques dans la réserve de biosphère de la Pendjari au Nord-Bénin. **Mémoire de Master2**, Université d'Abomey-Calavi, 2015.
- BIAOU, Chabi Félix. Monographie de la Commune d'Abomey-calavi. **Afrique Conseil**, Benin, 2006, vol. 72.
- BJORNLUND, Vibeke, BJORNLUND, Henning, et VAN ROOYEN, Andre F. Why agricultural production in sub-Saharan Africa remains low compared to the rest of the world—a historical perspective. **International Journal of Water Resources Development**, 2020, vol. 36, no supl, p. S20-S53.
- BOSC, Pierre-Marie, BERTHOMÉ, Jacques, LOSCH, Bruno, et al. Le grand saut des organisations de producteurs agricoles africaines: de la protection sous tutelle à la mondialisation. La décentralisation en Afrique de l'Ouest. **Entre politique et développement Paris**: Karthala, 2003, p. 147-164.

BOYTE, Harry C. **Everyday politics**. University of Pennsylvania Press, 2010.

BOULAGA, F. Eboussi. **La Crise du Muntu Authenticité Africaine Et Philosophie: Essai**. 1977.

CHABI, Maurice. **Il était une fois un caméléon nommé Kérékou**. 2013, p. 1-188.

CODJO-ZOHOU, A. **L'acte de vivre: une approche du Vodun au Bénin**. S/n.

COHEN, Herman J. **US policy toward Africa: Eight decades of Realpolitik**. Boulder, CO, and London : Lynne Rienner Publishers, 2020.

COSTA, Ana Carolina de O. **Guerra no plural: magia, conflitos geracionais e o estado em Serra Leoa e Libéria**. 2016.

DADY, Roger. **Coopératives agricoles et développement socio-économique au Bénin: cas de la coopérative agricole des femmes dans la commune rurale de Allahé**. 1998.

DAS, Veena, POOLE, Deborah, DAS, Veena, et al. Anthropology in the Margins of the State. **PolAR: Political and Legal Anthropology Review**, 2004, vol. 30, no 1, p. 140-144.

DE SOUZA, Germain. **Conception de vie chez les " Fon"**. Editions du Bénin, 1975.

DE SOUZA, Waldémar. La place des élites religieuses et traditionnelles au Bénin: l'impact de leurs relations avec les élites politiques sur le maintien de l'Etat démocratique. 2014. **Thèse de doctorat**. Université de Bordeaux.

DIOP, Babacar. Les fondements théoriques du socialisme africain chez LS Senghor. **Éthiopiennes: revue socialiste de culture négro-africaine**, 2012, no 89, p. 129-147.

DISSOU, Machioudi. L'Aide et les priorités internes des politiques agricoles nationales et sa place dans le secteur agricole: Le cas du Bénin. **Africa Development/Afrique et Développement**, 1992, p. 139-169.

DOSSOU, François, C. Ecriture et oralité dans la transmission du savoir. In: HOUNTONDJI, Paulin J., et al. **Savoirs endogènes: pistes pour une recherche**. Karthala, Paris, FR, 1994. pp. 257-282.

DOZON, Jean-Pierre. Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective. **Afrique contemporaine**, 2004, no 209-210, p. 233.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Zahar, 2005[1973].

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. Sorcery and Native Opinion1. **Africa**, 1931, vol. 4, no 1, p. 22-55.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. The morphology and function of magic. **American Anthropologist**, 1929, vol. 31, no 4, p. 619-641.

FAHALA, Adéyèmi Achamou. Monographie de la commune de Zè. Programme d'appui au démarrage des communes, **Afrique Conseil** p8, 2006.

FADAÏRO, Dominique. **Parlons fon**: langue et culture du Bénin. Editions L'Harmattan, 2001.

FLOQUET, A. et MONGBO, R. Rapport du diagnostic des territoires à Abomey-Bohicon (Bénin). CEBEDES-DESAC-LARES, **série document de travail Ecocité**, 2003.

FORTES, Meyer. Some Reflections on Ancestor Worship, in African System of Thought. In: FORTES, Meyer & DIETERLEN, G. (Org.). **African Systems of Thought**. London, 1965.

GALLISSOT, René. Socialisme colonial, socialisme national des pays dominés Le socialisme contraint par le nationalisme. **L'Homme la Societe**, 2009, no 4, p. 75-96.

GENNÉ, Marcelle. La tentation du socialisme au Bénin. **Études internationales**, 1978, vol. 9, no 3, p. 383-404.

GESCHIERE, Peter. **Sorcellerie et modernité**: retour sur une étrange complicité. Politique africaine, 2000, no 3, p. 17-32.

GHASARIAN, Christian. **De L'ethnographie à l'anthropologie réflexive**. 2002.

GLÉLÉ, Maurice A. et GLÉLÉ, Maurice Ahanhanzo. **Le Danxomé**: du pouvoir Aja à la nation Fon. Nubia, 1974.

GLÉLÉ, Maurice-A. **Naissance d'un État noir**. 1967. Thèse de doctorat. Paris.

GODIN, Francine. **Bénin, 1972-1982**: la logique de l'Etat africain. Editions L'Harmattan, 1986.

GUERREIRO, José Emanuel Pereira. A ideia de morte nos sonetos de Antero de Quental. 2008. **Thèse de doctorat**.

Hazoume, G.L. Ideologies Tribalistes et Nations en Afrique: le cas Dahomeen. **Presence Africaine**, Paris.19 72

HOUNDJAHOUÉ, Michel. Notes Sur Les Relations Internationales Du Bénin Socialiste: 1972-1986. **Études internationales**, 1987, vol. 18, no 2, p. 371-388.

HUMPHREY, R. **O Fluxo da consciência**. São Paulo: McGraw-Hill, 1976.

- JOSÉ, et al. Uma introdução à teoria dos jogos. **Anais da II Bienal da Sociedade Brasileira de Matemática**, 2004, p. 25-29.
- KAKPO, Séverine. Darmon Muriel. Classes préparatoires. La fabrique d'une jeunesse dominante. **Revue française de pédagogie**, 2013, no 3, p. 122-124.
- KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. **Cadernos de Campo** (São Paulo 1991), 2012, vol. 21, no 21, p. 233-250.
- LAVIGNE DELVILLE, Philippe. Les réformes de politiques publiques en Afrique de l'Ouest, entre polity, politics et extraversion: eau potable et foncier en milieu rural (Bénin, Burkina Faso). **Gouvernement et action publique**, 2018, vol. 7, no 2.
- LEFEBVRE, Claire et BROUSSEAU, Anne-Marie. **A grammar of Fongbe**. Walter de Gruyter, 2011.
- LÉVI-BRUHL, L. **L'anima primitiva**, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, orig, 1927.
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.
- MAFEJE, Archie. Introduction. **The Theory and Ethnography of African Social Formations: the case of the interlacustrine kingdoms**. African Books Collective, 1991.
- MANNING, Patrick. **Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960**. Cambridge University Press, 2002[1982].
- MARX, Karl. Introdução. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Boitempo Editorial, 2015[1843].
- MASOLO, Dismas A. Filosofia e conhecimento indígenas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa et MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. 2010. p. 637-637.
- MBEMBE, A. **África é a última fronteira do capitalismo**. 9 de dezembro de 2018. <https://www.publico.pt/2018/12/09/mundo/noticia/africa-ultima-fronteira-capitalismo-1853532>
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos**, 2001, vol. 23, p. 171-209.
- MBEMBÉ, J.-A. **De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine**. KARTHALA Editions, 2000.
- MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios**. Rio de Janeiro, 2016, vol. 2, no 32, p. 122-151.
- MBEMBE, Achille, SARR, Felwine, et al. (ed.). **Ecrire l'Afrique-monde**. Philippe Rey, 2017.

MIDDLETON, John. **Lugbara religion: ritual and authority among an east african people**. 3.ed London: International African Institute. 1971[1960].

MONGBO, Roch L. **The appropriation and dismembering of development intervention: policy, discourse and practice in the field of rural development in Benin**. Wageningen University and Research, 1995.

MONGBO, Roch. **Le pouvoir ça s' achète, le pays aussi**. S/n.

MONGBO, Roch. **Le pouvoir ça s' achète, le pays aussi»: le marché Houndjro, une fenêtre sur l'économie et la politique locale. Ue anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan**, 2007, p. 333-47.

MONSIA, Marc. **Religions indigènes et savoir endogène au Bénin**. Les Editions du Flamboyant, 2003.

MOORE, Jason. **Endless Accumulation, Endless (Unpaid) Work** ?25 avril 2015, <http://theoccupiedtimes.org>, p.1-8.

MORIN, E. **O homem e a Morte**. Rio de Janeiro: Europa-América, 1997.

MORSE, Chandler. **Economía de socialismo africano**. In: Roserberg. C.G; Friedalnd, W. H. **Africa Socialista**. Fonde de Cultira Económica: México.1964

N'BESSA, Benoît. **Les exploitations agricoles des citadins en milieu rural: l'exemple béninois. Les cahiers d'outre-mer**, 1999, vol. 52, no 207, p. 275-292.

NKRUMAH, Kwame. *Consciencism*. NYU Press, 1970.

NUKRUMAH, Kwame. "O neocolonialismo em África". In: SANTOS, Mário Beja. **Malhas que os Impérios Tecem: Como Reflectir Hoje sobre os Libelos Anticoloniais do Século XX**. Revista de Arte, Ciência e Comunicação. 2012 [1977]

NYAMNJOH, Francis B. **Delusions of development and the enrichment of witchcraft discourses in Cameroon. Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa**, 2001, p. 28-49.

NYERERE, Julius Kambarage. **Socialismo, democracia y unidad**. Série Colección: Lee y discute. N. 35. Madrid. 1972.

ODUSOLA, Ayodele, et al. **Africa's Agricultural Renaissance**. Springer Books, 2021.

OGOUBY, Laurent Omonto Ayo Gérémy. **Les religions dans l'espace public au Bénin: vodoun, christianisme, islam**. 2008.

OMEJE, Kenneth. Capitalism and the African Context. In: OMEJE, Kenneth. **The Failure and Feasibility of Capitalism in Africa**. 2021.

OPOKU, Kwame. L'évolution du droit foncier en Afrique occidentale. **Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America**, 1973, p. 385-405.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, et GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Autêntica, 2018.

PIRES, Rogério Brittes W. Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual. *Revista de Antropologia*, 2014, vol. 57, no 1, p. 347-391.

Raposo, Ana. Teoria dos jogos: um instrumento para a tomada de decisão em Relações Públicas. **Comunicação Pública, Especial** 01E. 2011, 161-183.

RESTE, Joseph François. Le Dahomey: réalisations et perspectives d'avenir. **Publications du Comité de l'Afrique française**, 1934.

ROBINSON, Cedric J. **Black Marxism: The making of the Black radical tradition**. Univ of North Carolina Press, 2000.

ROUGET, Gilbert. Brûler, casser, détruire, se réjouir. Contribution à l'étude du vocabulaire des funérailles chez les Goun (Bénin). **Systèmes de pensée en Afrique noire**, 1994, no 13, p. 9-41.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. U of Minnesota Press, 2020.

SAUL, John S. et LEYS, Colin. Sub-Saharan Africa in global capitalism. **Monthly review**, 1999, vol. 51, no 3, p. 13.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Ce Que Je Crois Négritude**, Francité Et Civilisation de L'Universel. 1988.

SENGHOR, L. S. De la théorie à la pratique du socialisme africain. **Éthiopiennes: revue socialiste de culture négro-africaine**, 2006[1975], no spécial, p. 273-284.

SENGHOR, Sédar L. "O contributo do homem negro". In: SANTOS, Mário Beja. **Malhas que os Impérios Tecem: Como Reflectir Hoje sobre os Libelos Anticoloniais do Século XX**. Revista de Arte, Ciência e Comunicação. 2012[1939].

SHIVJI, Issa. Peasants and class alliances. **Review of African Political Economy**, 1975, vol. 2, no 3, p. 10-18.

- SMITS, Jan-Pieter. Economic growth and structural change in Sub Saharan Africa during the twentieth century: new empirical evidence. In : **Helsinki, International Economic History Association Conference**. 2006.
- SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples**. Zed Books Ltd., 2013.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Leya, 2017.
- SOYINKA, Wole. The Tolerant Gods. **Orisa Devotion as World Religion**, 2008, p. 31-50.
- STRANDBJERG, Camilla. **Religion et transformations politiques au Bénin: les spectres du pouvoir**. 2015.
- TALL, Emmanuelle Kadya. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin (On Democracy and Voodoo in Benin). **Cahiers d'études africaines**, 1995, p. 195-208.
- TAYLOR, Charles. Modern social imaginaries. **Public culture**, 2002, vol. 14, no 1, p. 91-124.
- TCHAMIÈ, T. T. K. Physionomie de la végétation et sa dynamique actuelle dans la région de Bassar. **Journal de la Recherche Scientifique de l'Université de Lomé**, 2000, vol. 4, no 2, p. 17-32.
- TINGBÉ-AZALOU, Albert. Rites funéraires et exhibitionnisme social en milieu Fòn du Bénin. **Anthropos**, 1993, no H. 1./3, p. 163-169
- VERGÈS, Françoise. **Extraire/Abîmer/Réparer**. PRELO
- VITTIN, Théophile. **Bénin: Du système Kérékou au nouveau démocratique**. *Etats d'Afrique noire: formation, mécanismes et crise*, 1991, p. 93-115.
- VITTIN, T. **De la stabilité à l'ère des turbulences**. IEP-CEAN, Bordeaux, 1989.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **World-systems analysis**. Duke university Press, 2004.
- WEBER, Max. **Ética protestante**. NoBooks Editorial, 2005.

DOCUMENTOS DE JORNAL

- Daho-Express de 1 de dezembro de 1972.
- Daho-Express de 2 de dezembro de 1974.
- Daho-Express de 30 de novembro de 1972;
- E-Huzu de 20 de dezembro de 1974.

E-Huzu de 22 de dezembro de 1975
E-huzu de 22 de dezembro de 1975.
E-Huzu de 22 e de 29 de dezembro de 1975.
E-Huzu de 25 de novembro de 1976.
E-Huzu de 29 de dezembro de 1975
E-Huzu de 29 de janeiro de 1976.
E-Huzu de 9 de dezembro de 1975.

DECRETOS E LEIS

Decreto de 23 outubro de 1904 - Afrique occidentale française
Decreto N°76-30 de 11 de junho de 1976
Decreto N°74-26 de 13 de fevereiro 1974
Decreto N°75-338 de 29 de dezembro 1975
Lei N° 77-32 de 9 de setembro de 1977

RELATÓRIOS

LA SITUATION MONDIALE DE L'ALIMENTATION ET DE L'AGRICULTURE 1979.
Organisation Des Nations Unies Pour l'Alimentation Et L'Agriculture
Rome - publicado em 1980.

RECENSEMENT GENERAL DE LA POPULATION ET DE L'HABITATION- Population D'Atlantique.

Republique Populaire Du Benin- Republique Ministere Du Plan Et De
La Statistique; Institut National De La Statistique Et De L'analyse
Economique; Bureau Central Du Recensement Unite D'analyse Et De
Formation Demographiques. MARS, 1979. Publicado em 1987

RECENSEMENT GENERAL DE LA POPULATION ET DE L'HABITATION- Population De Zou.

Republique Populaire Du Benin- Republique Ministere Du Plan Et De
La Statistique; Institut National De La Statistique Et De L'analyse
Economique; Bureau Central Du Recensement Unite D'analyse Et De
Formation Demographiques. MARS, 1979. Publicado em 1987

RECENSEMENT GENERAL DE LA POPULATION ET DE L'HABITATION- VOLUME NATIONAL Tome II Analyse des résultats

Republique Populaire Du Benin- Republique Ministere Du Plan Et De
La Statistique; Institut National De La Statistique Et De L'analyse
Economique; Bureau Central Du Recensement Unite D'analyse Et De
Formation Demographiques. MARS, 1979. Publicado em 1987

Volatilité des prix agricoles et alimentaires - Vues et perspectives africaines. Session 'Outreach' du G20 Centre de conférences de l'OCDE, Paris 14 - 15 junho de 2011.

Anexos

Anexo 1	Decreto nº75-338 de 29 de dezembro de 1975 - Aprovação do Status de Sociedade Nacional para a Produção Agrícola (SONAGRI)
Anexo 2	Ordem nº 76-30 de 11 de junho de 1976- Organização do Crédito Agrícola
Anexo 3	Ordem nº 70-7 de 13 de fevereiro de 1974- Reorganização da Administração territorial.
Anexo 4	Decreto nº74-26 de 15 fevereiro de 1974 - Fixando as atribuições e prerrogativas dos prefeitos de província e dos chefes de distritos.
Anexo 5	Lei nº 87-011 de Setembro de 1987
Anexo 6	Decreto nº 74-332 de 6 de dezembro de 1974.

REPUBLIQUE POPULAIRE DU BENIN

DECRET N°75-338 du 29 Décembre 1975

PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE

portant approbation des statuts de la Société Nationale pour la Production Agricole (SONAGRI).

LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE,
CHIEF DE L'ETAT, CHIEF DU GOUVERNEMENT,

VU la Proclamation du 26 octobre 1972 ;
VU l'ordonnance N°74-75 du 16 décembre 1974, régissant les rapports entre l'Etat et les sociétés d'Etat et celles dans lesquelles l'Etat a une prise de participation et fixant leurs modalités de gestion ;
VU le décret N°74-277 du 21 octobre 1974, portant formation du Gouvernement et les décrets modificatifs subséquents ;
VU le décret N°74-289 du 4 novembre 1974, déterminant les services rattachés à la Présidence de la République et fixant les attributions des membres du Gouvernement et les textes modificatifs subséquents ;
Sur proposition du Ministre du Développement Rural et de l'Action Coopérative ;
Le Conseil des Ministres entendu,

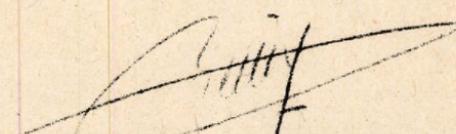
DECRETE :

ARTICLE 1er - Sont approuvés les statuts de la Société Nationale pour la Production Agricole (SONAGRI).

Les statuts sont annexés au présent décret.

ARTICLE 2 - Le Ministre du Développement Rural et de l'Action Coopérative est chargé de l'exécution du présent décret qui abroge toutes dispositions antérieures contraires, notamment le décret N°71-238 du 6 décembre 1971 et qui sera publié au Journal Officiel.-

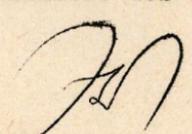
Fait à COTONOU, le 29 Décembre 1975
Pour le Président de la République, le
Garde des Sceaux, Ministre de la Justice
et de la Législation, chargé de l'intérim,


Lieutenant-Colonel Barthélémy OHOUEMS

Le Ministre du Développement Rural
et de l'Action Coopérative,

Le Ministre des Finances


Capitaine Adolphe BIAOU


Intendant Militaire de
3ème Classe Isidore AMOUSSOU

Ampliations : IR 8 CS 6 CNR 4 SGG 4
MIRAC et ses Services 15 SONAGRI 6 Ministères 12 SPD 2 DPE-DGAL-INSAE 6
IAA-DCCT-IGF-ONEPI-Gde Chanc.5 JORPB 1

REPUBLIQUE POPULAIRE DU BENIN

---:---:---
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE

---:---:---

STATUTS DE LA SOCIETE NATIONALE
POUR LA PRODUCTION AGRICOLE (SONAGRI)

TITRE I

DEFINITION

ARTICLE 1er - Il est créé en République Populaire du Bénin une Société d'Etat à caractère industriel et commercial dite : Société Nationale pour la Production Agricole (SONAGRI) soumise aux dispositions des présents statuts.

ARTICLE 2 - La SONAGRI est dotée de la personnalité civile et de l'autonomie financière.

TITRE II

SIÈGE SOCIAL

ARTICLE 3 - Le siège social de la SONAGRI est fixé à COTONOU. Il pourra être transféré en tout autre lieu du territoire national par décision du Conseil des Ministres sur proposition du Conseil d'Administration.

TITRE III

OBJET

ARTICLE 4 - La SONAGRI a pour objet :

- de gérer les unités de production agricole ou industrielle que l'Etat lui confie, notamment les usines d'égrenage de coton
- d'assurer et de coordonner les activités d'intendance des Centres d'Action Régionale pour le Développement Rural (CARDER).

A cet effet, elle :

- centralise les commandes des CARDER pour les facteurs de production agricole,
- assure l'approvisionnement des CARDER en facteurs de production,
- apporte un appui logistique aux CARDER dans la gestion des facteurs de production.

.../...

La SONAGRI peut louer ses services aux CARDER pour la mise en place des facteurs de production et la collecte des produits agricoles. Dans le cadre de ses activités, elle assiste les CARDER pour :

- la définition des programmes de mise en valeur de périmètre d'aménagement rural,
- la création de complexes agro-industriels,
- l'établissement de devis des travaux d'aménagement et d'équipement,
- la détermination des plans de financement nécessaires à l'exécution de ces travaux,
- la conduite de l'exécution de tous travaux se rattachant à son objet et qui requièrent une technique et un personnel spécialisés que les autres entreprises ou organismes ne seraient pas en mesure de garantir,
- et, généralement, pour toutes études, tous contrats et conventions, toutes opérations agricoles, industrielles, commerciales ou financières, mobilières ou immobilières se rattachant directement ou indirectement en totalité ou en partie à son objet.

La Société peut agir avec des moyens propres ou faire appel à des organismes spécialisés.

ARTICLE 5 - Un règlement intérieur de la SONAGRI sera établi par le Conseil d'Administration pour fixer les conditions dans lesquelles la Société effectuera les activités correspondant à son objet social ; ce règlement devra être soumis à l'approbation du Ministre de tutelle.

TITRE IV

CAPITAL SOCIAL

ARTICLE 6 Le capital social est composé initialement par :

- les biens meubles et immeubles appartenant à l'Etat affectés à la Société et pris en compte pour leur valeur estimée au jour de la création de la Société, valeur approuvée par le Gouvernement,
- une dotation de CINQUANTE MILLIONS DE FRANCS de la République Populaire du Bénin.

.../...

Le capital social pourra être augmenté ou diminué par décret pris en Conseil des Ministres sur proposition du Conseil d'Administration.

Sur décision de son Conseil d'Administration, la SONAGRI pourra recevoir des dons et legs conformément à la législation en vigueur.

TITRE V

ADMINISTRATION - DIRECTION GENERALE

ARTICLE 7 - La Société Nationale pour la Production Agricole a, à sa tête, un Conseil d'Administration à fonction de direction politique. et une Direction Générale assistée d'un comité d'entreprise.

Le Conseil d'Administration est composé comme suit :

- un président nommé par décret pris en Conseil des Ministres parmi les membres désignés du Conseil d'Administration et sur proposition du Ministre de tutelle de la Société ;
- un représentant de l'organisme législatif ou consultatif national ;
- un représentant du Ministre dont dépend l'Economie ;
- un représentant du Ministre dont dépend le Plan ;
- un représentant du Ministre dont dépendent les Finances ;
- un représentant du Ministre de tutelle ;
- un représentant du Ministre chargé du Travail ;
- cinq représentants du Personnel ;
- un représentant de la Chambre d'Agriculture ;
- un représentant de la Caisse Nationale de Crédit Agricole ;
- le Commissaire du Gouvernement.

Les Administrateurs sont nommés par décret pris en Conseil des Ministres sur proposition des administrations ou des organismes qu'ils représentent, après une enquête de moralité.

Ils doivent jouir de leurs droits civils et politiques et n'avoir subi aucune condamnation à une peine afflictive ou infamante. Le Conseil d'Administration peut consulter tout expert dont il juge le concours utile.

Le Directeur Général de la SONAGRI, les commissaires aux comptes et le Contrôleur Financier de l'Etat assistent aux réunions du Conseil d'Administration avec voix consultative.

.../...

ARTICLE 8 - Les conventions entre la Société et l'un de ses administrateurs (y compris le Président) ou entre la Société et une entreprise dont l'un des Administrateurs de la Société est propriétaire, associé ou non, gérant ou Administrateur ne peuvent intervenir que dans les conditions à déterminer par le Conseil d'Administration.

Il est interdit aux Administrateurs (y compris le Président) de contracter sous quelque forme que ce soit, des emprunts auprès de la Société, de se faire consentir par elle un découvert en compte courant ou autrement, ainsi que de faire cautionner ou avaliser par elle leurs engagements envers les tiers.

ARTICLE 9 - Les causes d'exclusion et les incompatibilités édictées par les lois et décrets en vigueur, en ce qui concerne l'exercice des fonctions de Président, d'Administrateur, de Directeur Général, de Commissaire aux Comptes dans les sociétés par actions, sont applicables aux personnes qui accomplissent les fonctions correspondantes à la Société.

ARTICLE 10 - Les fonctions d'un Administrateur prennent fin en cours de mandat, soit par suite de décès ou de démission, soit par demande de remplacement émanant de la personne morale ou de l'organisme qui l'avait proposé, soit en cas de dissolution de la Société ou du Conseil.

ARTICLE 11 - Le Conseil d'Administration se réunit sur convocation de son Président ou à la demande de la moitié de ses membres au moins deux fois par an et chaque fois que l'intérêt de la Société l'exige, sur la demande des Commissaires aux Comptes ou du Ministre de tutelle.

Il ne peut valablement délibérer que si le nombre des membres présents ou dûment représentés atteint au moins les $\frac{2}{3}$ du nombre des Administrateurs.

En cas d'absence du Président, le Conseil désigne en son sein un président de séance.

Les décisions sont prises à la majorité des voix des membres présents ou valablement représentés et constatés par le procès-verbal inscrit sur un registre spécial et signé par le président de séance.

En cas de partage, la voix du Président est prépondérante.

ARTICLE 12 - Le Conseil d'Administration prend en main toutes les questions relatives au développement de l'esprit de responsabilité et de la conscience professionnelle. Il représente les intérêts et la défense de la politique nouvelle d'indépendance nationale. Il examine et approuve notamment :

- les programmes et les comptes prévisionnels d'exploitation établis par la Direction Générale ;

.../...

- le rapport annuel de gestion et les comptes de fin d'exercice de la Société présenté par le Directeur Général dans les quatre mois qui suivent la clôture de l'exercice ; ■
- les avals à donner ;
- les emprunts à contracter ;
- les participations à prendre ;
- le règlement intérieur de la Société ;
- le statut du personnel.

ARTICLE 13 - Le Directeur Général est nommé par décret pris en Conseil des Ministres sur proposition du Ministre de tutelle. Il est mis fin à ses fonctions dans les mêmes conditions.

Le Directeur Général ne peut exercer des fonctions rémunérées ou non dans aucune société commerciale, industrielle ou autre dans laquelle sa société ou l'Etat n'aurait pas de participation.

Le Directeur Général peut être assisté d'un Directeur Général Adjoint nommé dans les mêmes formes et conditions que lui. Il remplace le Directeur Général, en cas d'absence ou d'empêchement.

ARTICLE 14 - Le Directeur Général exerce tous pouvoirs d'administration et gestion de la Société, sous réserve :

- 1° - des attributions du Conseil d'Administration ;
- 2° - des attributions du Contrôleur Financier ;
- 3° - des attributions des Commissaires aux Comptes.

Le Directeur Général a pouvoir pour gérer la Société et agir au nom de cette dernière, accomplir ou autoriser tous actes et opérations relatifs à son sujet et représenter la Société.

Sous réserve de l'inaliénabilité des immeubles et du matériel fixe apporté par l'Etat à titre de dotation, il a notamment les pouvoirs énumérés aux alinéas suivants qui sont énonciatifs et non limitatifs.

Il décide de tous achats, locations, échanges et aliénations des biens meubles et immeubles ainsi que de tous retraits, transferts, concessions et aliénations de valeurs de la Société, sous réserve de la restriction ci-dessus.

Après avis conforme du Conseil d'Administration et de l'autorité de tutelle, il décide, dans le cadre de l'objet et sous réserve des autorisations administratives nécessaires, de la création de toutes sociétés ou du concours à la fondation de toutes sociétés.

.../...

Sous les réserves ci dessus et après avis conforme du Conseil d'Administration et de l'autorité de tutelle, il intéresse la Société dans toutes affaires ou sociétés constituées ou à constituer par voie de souscription ou autres titres et généralement par toutes formes quelconques ; dans les mêmes conditions que ci-dessus :

- il fait à toutes les sociétés constituées ou à constituer, apport de telles parts de l'actif social qu'il appréciera et ne comportant point la dissolution ou la restriction de l'objet social ;
- il fait établir et signer par tous délégués tous statuts, déclarations de souscription et versement et autres actes utiles ;
- il reçoit en représentation tous titres, actions, obligations, droits sociaux ou rémunérations quelconques ;
- il accepte dans toutes sociétés, sous réserve des incompatibilités définies à l'article 13, toutes fonctions, tous mandats de gérant, d'administrateur et autres et peut les faire exercer par tel délégué qu'il apprécie ;
- il consent, accepte et résilie tous baux et locations avec ou sans promesse de vente ;
- il crée, outre la réalisation de travaux qui font l'objet même de la Société, les ateliers, usines, dépôts, locaux, agences ou succursales nécessaires ; il les déplace et les supprime.

Après avis conforme du Conseil d'Administration, il hypothèque tous immeubles de la Société, consent toutes antichrèses et délégations, donne tous gages, nantissements ou autres garanties mobilières ou immobilières de quelque nature que ce soit ; consent toutes subrogations avec ou sans garantie.

Il accepte en paiement toutes annuités et délégations et accepte tous gages, hypothèques et autres garanties sous réserve de la restriction mentionnée aux alinéas 1 et 3 du présent article.

Il demande, accepte, rétrocède, modifie et même résilie toutes concessions, prend part à toutes adjudications, fournit tout cautionnement ou en opère le retrait.

Il contracte des emprunts après avis du Conseil d'Administration et l'autorisation du Gouvernement.

Il autorise tous traités, compromis, transactions, acquiescements, désistements ainsi que toutes délégations, antériorités et subrogations avec ou sans garanties et toutes mainlevées d'inscription, de saisie, d'oppositions avant ou après paiement, sous réserve des dispositions des alinéas 1 et 3 du présent article.

Il arrête les comptes et fait un rapport sur ces comptes ainsi que sur les activités et la situation de la Société ; ces documents sont adressés au Ministre de tutelle après approbation du Conseil d'Administration.

.../...

2° - Dix pour cent (10%) pour la formation d'un fonds de réserve extraordinaire. Ce prélèvement cesse d'être opéré lorsque son montant a atteint les 10% du chiffre d'affaires de la meilleure année d'exploitation.

ARTICLE 18 - L'excédent sera réparti dans les proportions suivantes :

- 80% de l'excédent (soit 80% des 85 restant du bénéfice net) sont versés au budget d'investissement et d'équipement de l'Etat ;
- 20% du même excédent étant pris en recettes par le budget de fonctionnement de l'Etat.

TITRE VII

COMMISSAIRES AUX COMPTES - CONTROLEUR FINANCIER

CONTROLEURS - DIVERS

ARTICLE 19 - Près de la Société sont placés deux commissaires aux comptes remplissant les fonctions légales et nommés par décret pris en Conseil des Ministres sur proposition du Ministre des Finances.

Les commissaires aux comptes exécutent leur mission selon les obligations en vigueur.

Ils procèdent au moins une fois par an et en collaboration avec le contrôleur financier, à une vérification approfondie de la caisse et de la comptabilité.

Ils adressent leur rapport au Conseil d'Administration. En cas de désaccord, chacun d'eux présente un rapport séparé.

L'un des commissaires aux comptes peut agir en cas de décès, de démission ou d'empêchement de l'autre.

En cas de décès, démission ou empêchement des deux commissaires, il est procédé d'urgence à la nomination de deux nouveaux commissaires dans les conditions définies ci-dessus.

Les commissaires ont droit à une rémunération fixée par le Gouvernement, sur proposition du Conseil d'Administration.

TITRE VIII

AUTORITE DE TUTELLE

ARTICLE 20 - L'autorité de tutelle de la Société Nationale pour la Production Agricole est le Ministre du Développement Rural et de l'Action Coopérative.

..../...

Le Ministre de tutelle peut, à tout moment, provoquer une réunion du Conseil d'Administration. Dans ce cas, il propose l'ordre du jour.

Il reçoit procès-verbaux de toutes les délibérations du Conseil d'Administration.

Il peut, dans la quinzaine qui suit la réception des procès-verbaux des délibérations du Conseil d'Administration, demander un nouvel examen de la question débattue.

Il peut également, dans la quinzaine suivant la nouvelle délibération du Conseil d'Administration provoquée par lui, demander qu'il soit sursis à l'exécution des décisions prises.

Dans ce cas, il rend compte immédiatement de son intervention au Gouvernement qui statue.

TITRE IX

LIQUIDATION DE LA SOCIÉTÉ

ARTICLE 21 - En cas de dissolution de la Société, approuvée par une loi, le Gouvernement règle le mode de liquidation de la Société.-

REPUBLIQUE POPULAIRE DU BENIN
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE

ORDONNANCE N° 76-30 du 11 Juin 1976

Portant Organisation du Crédit Agricole
en République Populaire du Bénin.

- VU la Proclamation du 26 Octobre 1972 ;
VU le Décret n° 76-26 du 30 Janvier 1976 portant formation du Gouvernement ;
VU le Décret n° 76-46 du 19 Février 1976 déterminant les services rattachés à la Présidence de la République et fixant les attributions des membres du Gouvernement ;
VU l'Ordonnance n° 75-57 du 22 Août 1975 instituant une taxe de crédit agricole ;
VU l'Ordonnance N° 75-58 du 22 Août 1975 portant organisation du Crédit Agricole en République Populaire du Bénin ;
SUR proposition du Ministre des Finances ;
Le Conseil des Ministres entendu ;

ORDONNE

T I T R E I

INSTITUTIONS DU CREDIT AGRICOLE

ARTICLE 1er.- Peuvent être organisées sur toute l'étendue du Territoire de la République Populaire du Bénin des Institutions de Crédit Agricole dont les modalités de constitution, de fonctionnement sont définies par les dispositions de la présente Ordonnance.

ARTICLE 2.- Les organismes dispensateurs de crédit formés selon la présente Ordonnance doivent :

- être rapprochés des producteurs
- accélérer la procédure d'octroi des prêts
- tenir compte des garanties morales
- contrôler le bon emploi des sommes prêtées
- et d'une façon générale promouvoir le principe de la coopération socialiste au niveau des producteurs ruraux.

ARTICLE 3.- L'orientation et l'organisation du crédit agricole sont définies par les institutions ci-après :

- le Comité National de Crédit Agricole
- La Caisse Nationale de Crédit Agricole
- Les Comités Provinciaux de Crédit Agricole
- Les Caisses Régionales de Crédit Agricole Mutuel
- Les Comités Locaux de Crédit Agricole

.../...

ARTICLE 4 - Le Comité National du Crédit Agricole comprend :

- le Ministre des Finances ou son représentant
- le Ministre du Développement Rural ou son représentant
- le Ministre de l'Intérieur de la Sécurité et de l'Orientation Nationale ou son représentant
- le Ministre de l'Industrie et de l'Artisanat ou son représentant
- le Ministre du Commerce et du Tourisme, ou son représentant
- le Ministre des Enseignements Technique et Supérieur ou son représentant
- le Directeur de la Planification d'Etat
- Les Présidents des Comités d'Etat d'Administration de la Province
- les Directeurs des Banques d'Etat
- un Représentant du C N R
- les Directeurs des Sociétés d'Etat à caractère agricole,
- les Présidents des Caisses Régionales de Crédit Agricole
- Les Directeurs des C A R D E R
- les Représentants des Unions de Coopératives
- les Représentants des Instances Politiques Provinciales.

T I T R E II

MISSION DES INSTITUTIONS DU CREDIT AGRICOLE

ARTICLE 5.- Le Comité National du Crédit Agricole a pour Mission :

- de définir l'orientation générale en matière de crédit agricole en République Populaire du Bénin
- de proposer toutes mesures susceptibles de mobiliser les ressources nécessaires au financement du Crédit Agricole
- d'étudier les dispositions générales devant permettre l'amélioration de la diffusion du Crédit en milieu rural conformément à l'article 2 de la présente Ordonnance
- de faire des suggestions aux autorités responsables de la politique économique, financière, sur le soutien à apporter au développement du Crédit Agricole en vue d'une meilleure promotion des masses rurales

ARTICLE 6.- Il sera créé une Caisse Nationale de Crédit Agricole, Société Bancaire d'économie mixte à laquelle seront affiliées outre l'Etat, les Sociétés d'Etat à caractère agricole, toutes autres sociétés intéressées au développement du monde rural, les Collectivités locales, les Coopératives et leurs unions et les Caisses Régionales de Crédit Agricole.

La Caisse Nationale de Crédit Agricole sera chargée de :

- 1° - rechercher les sources de financement de Crédit Agricole conformément aux directives du Comité National de Crédit Agricole
- 2° - coordonner les activités des Caisses Régionales du Crédit Agricole

.../...

- consentir aux caisses régionales de Crédit Agricole, aux Sociétés d'Etat à caractère agricole, aux Collectivités Locales aux Coopératives et à leurs unions, des prêts dans les conditions fixées dans le règlement intérieur et dans les Statuts de la Caisse Nationale de Crédit Agricole,
- 4° - gérer les dépôts des fonds reçus par les Caisses Régionales de crédit agricole et organisme affilié,
- 5° - émettre des bons par l'intermédiaire des Caisses Régionales de Crédit Agricole,
- 6° - escompter après endossement par les Caisses Régionales des effets souscrits par les membres de ces Caisses.

ARTICLE 7. - Nonobstant les dispositions de l'article 7 du Statut Type des Sociétés, annexés à l'ordonnance n°74-75 du 16 Décembre 1974, fixant les rapports entre l'Etat et les Sociétés d'Etat et les autres Sociétés, la composition du Conseil d'Administration de la Caisse Nationale du Crédit Agricole sera fixée par les Statuts de cet organisme.

ARTICLE 8. - Dans les limites des Régions Administratives, il sera créé des Caisses Régionales de Crédit Agricole (C R C A).

Les Caisses Régionales de Crédit Agricole constituées par :

- les groupements villageois, les coopératives rurales et leurs unions
 - les Sociétés d'Etat à caractère agricole,
 - les unités de production des Collectivités Locales
 - les organismes d'assurance agricole,
 - les sociétés diverses d'intérêt agricole,
- auront pour objet :

- 1°- de financer les opérations à court terme, à moyen terme et à long terme effectué par les membres des groupements villageois, des coopératives rurales et leurs unions, les unités de production des Collectivités Locales, les Sociétés d'intérêt rural, les organismes d'assurance agricole, dans les conditions et limites fixées par le règlement intérieur;
- 2°- de transmettre aux organismes affiliés les avances spéciales qui peuvent leur être consenties par l'Etat.

ARTICLE 9. - Des comités provinciaux d'attribution du Crédit Agricole seront créés dans chaque région.

Ils ont pour but de décider en dernier ressort, des demandes de prêts émanant des membres affiliés.

ARTICLE 10. - Dans chaque district où il existe des groupements villageois et des coopératives régulièrement constitués et en activité, il est créé un comité local de Crédit Agricole.

ARTICLE 11. - Des décrets pris en Conseil des Ministres sur proposition du Ministre de tutelle fixeront la composition, l'organisation et les modalités de fonctionnement des comités provinciaux de crédit agricole, des caisses régionales de crédit agricole mutuel et des comités locaux de crédit agricole, institutions énumérées à l'article 3 de la présente Ordonnance.

T I T R E III

DISPOSITIONS FINANCIERES

.../...

ARTICLE 12.- La Caisse Nationale de Crédit Agricole et les Caisses Régionales de Crédit Agricole sont soumises aux règles, dispositions législatives et administratives applicables aux institutions financières.

ARTICLE 13.- Les ressources du Crédit Agricole comprendront :

- les apports de membres affiliés,
- la taxe de Crédit Agricole,
- le reversement des sommes déjà perçues au titre de la taxe de Crédit Agricole,
- la mobilisation de l'épargne par émission de bons et des réserves des entreprises par l'intermédiaire des institutions financières compétentes,
- des subventions, des dons, des legs, des souscriptions etc...

UN décret fixera les conditions de contribution.

ARTICLE 14.- A sa création, la Caisse Nationale de Crédit Agricole bénéficie d'un apport du fonds de soutien des produits agricoles dont le montant sera précisé ultérieurement.

De plus, le Fonds de Soutien des produits agricoles sera domicilié à la Caisse Nationale de Crédit Agricole.

ARTICLE 15 : Il sera constitué un fonds de garantie géré par la Caisse Nationale de Crédit Agricole auquel doivent obligatoirement adhérer les Caisses Régionales de Crédit Agricole.

Ce fonds qui a pour rôle de garantir les opérations des Caisses Régionales de Crédit Agricole sera alimenté par 5 % du produit de la taxe de crédit agricole.

ARTICLE 16.- Il sera créé au niveau des Caisses Régionales de Crédit Agricole un fonds spécial de garantie auquel doivent obligatoirement adhérer les Organisations membres de ces Caisses.

Ce fonds est alimenté par une commission de 1 % perçue sur le montant des Crédits accordés aux organisations membres des Caisses Régionales de Crédit Agricole.

ARTICLE 17.- Pendant une période transitoire qui sera déterminée par décret pris en Conseil des Ministres, la Caisse Nationale et les Caisses Régionales de Crédit Agricole constituées et fonctionnant conformément aux dispositions de la présente ordonnance bénéficient des exemptions d'impôts prévus par le code général des impôts pour les organisations coopératives.

Elles sont exemptées de tous droits de timbre d'enregistrement et d'hypothèques pendant la période susvisée.

T I T R E IV

INSPECTION - CONTROLE

ARTICLE 18.- Toutes les institutions de Crédit Agricole placées sous le régime de la présente Ordonnance sont soumises au contrôle de l'Etat.

Le Ministre du Développement Rural et de l'Action Coopérative et le Ministre des Finances fixeront par arrêté conjoint les modalités d'exécution de ces contrôles.

T I T R E V

DISSOLUTION

ARTICLE 19.- En cas de dissolution d'une Caisse Régionale de Crédit Agricole, son actif y compris les réserves, après paiement des dettes sociales; et remboursement du capital effectivement versé est affecté à une oeuvre d'intérêt agricole, sur décision du Conseil d'Administration et du Comité d'attribution du Crédit approuvée par le Ministre de tutelle, après avis du Comité National du Crédit Agricole.

ARTICLE 20.- La présente ordonnance, qui abroge toutes dispositions antérieures contraires, notamment l'ordonnance N° 75-58 du 22 Août 1975, sera exécutée comme loi de l'Etat.

FAIT A CÔTONOU, le 11 Juin 1976

Par le Président de la République,
Chef de l'Etat, Chef du Gouvernement,

Lieutenant-Colonel Mathieu KEREKOU

Le Ministre des Finances,



Isidore AMOUSSOU
Intendant Militaire de 3e Classe.

Le Ministre du Développement Rural
et de l'Action Coopérative,



Lieutenant Philippe AKPO

AMPLIATIONS : RR 8 - CS 6 - MDRAC 8 - CNCA 8 - CARDER 6 - Ministères
14 - CNR 4 - SGG4 - SED 2 - DPE-DGAJL-INSAE 6 - Chambre/Commerce 4 -
DTION de l'Agriculture 2 - DRAC 2 - DCB-BED 4 - CAA 2 - SONACEB 2 -
DAE 2 - DAPAT au MISON 4 - Préfet 6 - Union Coop 6. JORPB 1

REPUBLIQUE DU DAHOMEY
-:-:-:-
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE
-:-:-:-

ORDONNANCE N° 74-7 du 13 février 1974

portant réorganisation de l'Adminis-
tration Territoriale.

LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE,
CHEF DE L'ETAT, CHEF DU GOUVERNEMENT,

- VU la Proclamation du 26 Octobre 1972 ;
- VU la loi N° 65-20 du 23 juin 1965, fixant les règles relatives à l'organisation générale de l'Administration Publique ;
- VU l'ordonnance N° 73-63 du 14 septembre 1973, portant création, attributions, composition, organisation et fonctionnement du Conseil National de la Révolution, des Conseils Départementaux, Sous-Préfectoraux, Urbains et Locaux de la Révolution ;
- VU le décret N° 72-279 du 26 octobre 1972, portant formation du Gouvernement et les décrets modificatifs subséquents ;
- VU le décret N° 72-290 du 9 novembre 1972, déterminant les services rattachés à la Présidence de la République et fixant les attributions des Membres du Gouvernement et le décret N° 73-17 du 19 Janvier 1973 qui l'a complété ;

Sur proposition du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité ;

Le Conseil des Ministres entendu,

ORDONNE :

ARTICLE 1er. - La représentation de l'Etat et du Gouvernement, l'Administration de l'Etat, l'Administration Générale et la coordination des services publics s'effectuent, à l'intérieur du Territoire National, dans le cadre des circonscriptions administrative.

ARTICLE 2. - Les circonscriptions administratives prévues à l'article 1er ci-dessus sont :

- la Province,
- le District,
- la Commune Urbaine ou Rurale,
- le Quartier de Ville,
- le Village.

ARTICLE 3.- Les limites et la dénomination des nouvelles circonscriptions administratives seront fixées par décret pris en Conseil des Ministres sur proposition du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité, après avis des assemblées locales.

ARTICLE 4.- La Province, le District et la Commune sont des Collectivités territoriales décentralisées.

Les conditions dans lesquelles ces collectivités sont administrées librement sont fixées par la loi.

ARTICLE 5.- Chaque Province est divisée en Districts Urbains et en Districts Ruraux.

Elle est dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière.

ARTICLE 6.- La Province a à sa tête un représentant du Pouvoir Central qui prend le titre de Préfet.

Le Préfet de Province est assisté par :

- un Conseil dénommé Conseil Provincial de la Révolution,
- le Comité Régional de la Planification et du Développement,
- la Conférence des Chefs de services régionaux.

ARTICLE 7.- Le Préfet de Province est secondé par un Secrétaire Général dont les attributions sont fixées par décret pris en Conseil des Ministres.

ARTICLE 8.- Le Préfet et le Secrétaire Général de Province sont nommés par décret pris en Conseil des Ministres sur proposition du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité, parmi les Administrateurs.

Toutefois, ils peuvent être nommés en dehors du Corps des Administrateurs parmi les fonctionnaires de la catégorie A.

ARTICLE 9.- Le District est divisé en Communes Urbaines et en Communes Rurales.

Il est doté de la personnalité morale et de l'autonomie financière.

ARTICLE 10.- Le District a à sa tête un Chef de District nommé par décret pris en Conseil des Ministres et assisté d'un Conseil Révolutionnaire de District.

.../...

Article 11. - Le Chef de District peut être secondé par un Adjoint.

Les attributions du Chef de District et de son Adjoint sont fixées par décret pris en Conseil des Ministres.

L'Adjoint au Chef de District est nommé par décret du Président de la République.

Le Chef de District et son Adjoint sont tous deux nommés parmi les fonctionnaires du Corps des Administrateurs ou des Attachés Administratifs. Toutefois et à titre exceptionnel, ils peuvent être nommés en dehors de ces Corps, parmi les fonctionnaires de la Catégorie A ou B.

Article 12. - Il est créé auprès du Préfet de Province un Secrétariat Général, qui regroupe les services placés sous l'autorité du Préfet.

Les services placés sous l'autorité du Chef de District sont constitués en Bureaux.

Article 13. - Les pouvoirs et les prérogatives des Préfets et des Secrétaires Généraux de Province, des Chefs de District et de leurs Adjoints ainsi que les modalités générales d'organisation des services placés sous l'autorité du Préfet de Province ou du Chef de District sont fixés par décret pris en Conseil des Ministres.

Sont également fixés par décret pris en Conseil des Ministres, les indemnités et les avantages alloués aux Préfets et Secrétaires Généraux de Province ainsi qu'aux Chefs de District et à leurs Adjoints.

Article 14. - Le Préfet de Province et le Chef de District prennent par voie d'arrêté les mesures réglementaires propres à assurer la police et le maintien de l'ordre.

Article 15. - Le Préfet de Province exerce, dans sa circonscription administrative, les attributions d'officier de police judiciaire en matière de crimes et délits contre la sûreté de l'Etat, dans les conditions prévues à l'article 24 du Code de Procédure Pénale.

Article 16. - Il est institué, au niveau des collectivités locales, des services publics qui concourent à la réalisation d'actions générales ou spécialisées visant à assurer le fonctionnement desdites collectivités.

Il peut être créé, au niveau de ces collectivités, des comités techniques chargés des tâches de coordination et de développement.

Article 17. - Les services publics de la Province fonctionnent sur le budget de la Province, dans les conditions fixées par la loi.

Les services publics du District fonctionnent sur le budget du District, dans les conditions fixées par la loi.

Article 18. - Les communes urbaines sont divisées en quartiers et les communes rurales en villages.

La Commune est administrée par un Comité Communal de la Révolution.

Le Comité Communal de la Révolution a à sa tête un Maire élu en son sein.

Les services publics communaux fonctionnent sur le budget des communes, dans les conditions fixées par la loi.

.../...

Article 19. - Le Quartier de Ville ou le Village, qui est la cellule de base, est administré par un Comité Révolutionnaire Local qui a à sa tête un Délégué élu en son sein.

Les conditions dans lesquelles fonctionnent les services publics au niveau du village sont déterminées par la loi.

Article 20. - Les collectivités locales peuvent créer les services publics à caractère industriel et commercial, dans les conditions fixées par décret pris en Conseil des Ministres.

Article 21. - Des décrets pris en Conseil des Ministres fixeront, en tant que de besoin, l'organisation et les modalités de fonctionnement des collectivités territoriales instituées par la présente ordonnance.

Article 22. - Sont et demeurent abrogées, toutes dispositions antérieures contraires à celles de la présente ordonnance, qui sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à COTONOU, le 13 février 1974

par le Président de la République,
Chef de l'Etat, Chef du Gouvernement,

Lieutenant-Colonel Mathieu KEREKOU

Le Ministre de l'Intérieur et
de la Sécurité,

Le Gardes des Sceaux, Ministre de la
Justice et de la Législation,

Capitaine Michel AIKPE

Chef d'Escadron Barthélémy OHOUENS

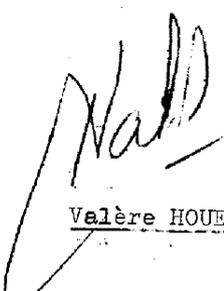
Le Ministre de l'Economie et
des Finances,

Ampliations : PR 15 CS 8 MIS 20 DGAI,
les Circonscriptions Admatives et Col-
lectivités locales 100 - Ministères 10
SGG 4 CNR 8 DGSN 4 IAA-DCCT-IGF-CNI 4
Gde Chanc. DB-CF-DC-Solde 4 Trésor 4
DGF 2 DGP-DGAJL-DGINSAB 6 DGFP 2 DP 2
DGT 2 DGSP-DGAS 4 DTP 2 JORD 1 DGI 4
SPD 2.

Capitaine Janvier ASSOGBA

POUR COPIE CERTIFIÉE CONFORME

COTONOU, le 9 décembre 1980
Le Secrétaire Général du Gouvernement,


Valère HOUETO

REPUBLIQUE DU DAHOMEY
-:-:-
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE
-:-:-

DECRET N° 74-26 du 13 Février 1974

fixant les attributions et les prérogatives des Préfets de Province et des Chefs de District et déterminant les services directement placés sous leur autorité.

LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE,
CHEF DE L'ETAT, CHEF DU GOUVERNEMENT,

- VU la Proclamation du 26 Octobre 1972 ;
 - VU l'ordonnance n° 73-63 du 14 Septembre 1973 portant création, attributions, composition, organisation et fonctionnement du Conseil National de la Révolution, des Conseils Départementaux, Sous-Préfectoraux, Urbains et Locaux de la Révolution ;
 - VU la loi n° 65-20 du 23 Juin 1965 fixant les règles relatives à l'organisation générale de l'Administration Publique ;
 - VU l'ordonnance n° 74-7 du 13 Février 1974 portant réorganisation de l'Administration Territoriale ;
 - VU le décret n° 72-279 du 26 Octobre 1972 portant formation du Gouvernement et les décrets modificatifs subséquents ;
 - VU le décret n° 72-290 du 9 Novembre 1972 déterminant les services rattachés à la Présidence de la République et fixant les attributions des membres du Gouvernement le décret n° 73-17 du 19 Janvier 1973 qui l'a complété ;
 - VU le décret n° 304/PC-DAI du 26 Août 1965 fixant les attributions et les prérogatives des Préfets et Sous-Préfets et déterminant les modalités d'organisation des services directement placés sous leur autorité et le décret n° 72-295 du 15 Novembre 1972 qui l'a modifié ;
- SUR Proposition du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité ;
LE Conseil des Ministres entendu ;

DECRETE :

Article 1er : Le Préfet de Province et le Chef de District sont, dans leurs circonscriptions respectives les dépositaires de l'autorité du Pouvoir Central. En cette qualité, ils sont les Délégués du Gouvernement qu'ils représentent dans la circonscription de même qu'ils représentent chacun des membres du Gouvernement.

Ils occupent le premier rang dans l'ordre de préséance de la

.../...

circonscription. Les honneurs militaires leur sont rendus et les marques extérieures de respect leur sont dues dans les conditions prévues par les règlements.

Article 2 : Le Préfet de Province relève directement du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité.

Article 3 : Le Chef de District relève directement du Préfet de Province.

Article 4 : Le Préfet de Province et le Chef de District ont pour mission permanente de veiller à la mise en oeuvre de la politique générale du Gouvernement et de tenir celui-ci informé de l'évolution de la situation dans leurs circonscriptions administratives. Ils assurent les relations officielles avec les élus et les représentants politiques de la population.

Article 5 : Les Préfets de Province et les Chefs de District veillent à l'application dans leurs circonscriptions des lois et règlements ainsi que des décisions, instructions et directives du Gouvernement. Ils apportent leurs concours à l'exécution des décisions de justice.

Article 6 : Les Préfets de Province et les Chefs de District assurent la direction générale et la coordination des activités des services publics de l'Etat ainsi que l'harmonisation des activités de développement dans leurs circonscriptions.

Ils ont autorité sur les fonctionnaires et agents des services publics de l'Etat en fonction dans leurs circonscriptions et exercent à leur égard le pouvoir de notation dans les conditions prévues par les textes fixant les modalités de notation des fonctionnaires et agents de l'Etat.

Article 7 : Le Préfet de Province et les Chefs de District sont assistés dans leur mission de coordination des activités des services publics et d'harmonisation des activités de développement par des comités techniques dont la création et l'organisation sont fixées par décret.

Article 8 : Le Préfet de Province exerce dans sa circonscription les attributions d'officier de Police Judiciaire en matière de crimes et délits contre la Sûreté de l'Etat dans les conditions prévues à l'article 24 du Code de Procédure Pénale.

.../...

Article 9 : Les Préfets de Province et les Chefs de District assurent la maintien et le rétablissement de l'ordre public dans leurs circonscriptions dans les conditions prévues par les textes relatifs aux opérations de maintien et de rétablissement de l'ordre public.

Article 10 : Le Préfet de Province a mission permanente d'inspection des districts de la Province et du contrôle général des service de la Province.

Article 11 : Le Préfet de Province reçoit et ventile les correspondances d'intérêt régional en provenance des Ministères et des services centraux. Il reçoit et achemine les correspondances de même caractère à destination des Ministères et des services centraux.

En tant que de besoin, il précise aux chefs de District et aux Chefs des services de la Province les conditions d'application des directives et instructions générales ou particulières du Gouvernement.

Article 12 : Les déplacements du Préfet hors de la Province sont autorisés par le Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité.

Le Préfet de Province autorise les déplacements des Chefs de District hors de leurs circonscriptions.

Les déplacements des Chefs de District hors de la Province sont autorisés par le Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité. Toutefois, en cas d'urgence, l'autorisation est donnée par le Préfet de Province qui en rend compte au Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité.

Les Chefs des services extérieurs des ministères en fonction dans la Province ne peuvent sortir de la Province que munis d'un ordre de mission ou d'une autorisation dûment signée du Préfet de Province.

Le Préfet de Province est informé préalablement de tous déplacements des fonctionnaires et agents des services centraux et des services nationaux dans sa province.

Article 13 : Lorsque le ressort territorial d'action d'un service régional correspond à deux ou plusieurs provinces, le Préfet du lieu de résidence du Chef de service régional fait fonction de Préfet coordinateur ad'hoc. Il assure à ce titre les liaisons nécessaires avec le ou les autres Préfets intéressés.

Article 14 : Le Préfet peut, en tant que de besoin, convoquer les

.../...

Chefs de District et les Chefs des Services régionaux et locaux à des conférences en vue de l'étude ou de la mise en oeuvre d'opérations déterminées.

Article 15 : Le Préfet de Province est ordonnateur du budget de la Province alimenté par un pourcentage des recettes fiscales du District à déterminer par la loi, ainsi que des dotations du Budget National et éventuellement par des emprunts.

Il est sous-ordonnateur du Budget National dans sa Province.

Article 16 : Le Préfet de Province et le Chef de District peuvent, en tant que de besoin, prendre par voie d'arrêté, les mesures réglementaires propres à assurer dans le cadre des lois et des décrets, la police et le maintien de l'ordre, de la sécurité, de la tranquillité et de la salubrité publique.

Article 17 : Le Préfet de Province est chargé :

- de la tutelle des Districts, du contrôle et de la coordination de leurs activités :

- de la préparation, de l'animation et de la coordination de l'exécution du Plan de Développement au niveau de la Province ;

- de la mise en oeuvre des projets à caractère régional ;

- de la supervision, de l'harmonisation et du contrôle de toutes les activités des Chefs des services techniques de la Province.

Les marchés et conventions passés dans le cadre de l'exécution du budget du District et portant sur la construction des écoles, maternités, dispensaires, collèges d'enseignement secondaire, etc.. sont soumis à l'approbation du Ministre de l'Intérieur après visa du Préfet de Province.

Article 18 : Le Préfet de Province est le Chef de l'Administration de la Province. Il exerce cette fonction conformément à la loi.

Article 19 : Le Préfet de Province est secondé par le Secrétaire Général de Province. Celui-ci remplace le Préfet absent et supplée le Préfet empêché.

Le Secrétaire Général de Province est nommé par décret en Conseil des Ministres sur proposition du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité.

.../...

Article 20 : Le Secrétaire Général de Province est chargé, sous l'autorité du Préfet, de la Direction du Secrétariat Général de la

Province qui comprend les services ci-après :

1°) Le Service des Affaires Générales et Domaniales qui s'occupe des questions relatives à l'administration générale, à la tutelle des Districts, au Personnel, à la formation des cadres, à l'emploi, au contentieux, aux archives, à la culture, à la jeunesse et aux sports ainsi que des affaires domaniales.

2°) Le service des Affaires sanitaires Sociales et Religieuses, qui s'occupe des questions concernant la santé, les affaires sociales, les relations avec les formations sanitaires et les représentants des cultes ;

3°) Le service des Affaires Financières chargé des questions relatives à la préparation, à l'approbation et à l'exécution du budget de la Province et des Districts ainsi que de la comptabilité ;

4°) Le service des Affaires Economiques chargé des questions relatives à la production agricole, artisanale et industrielle, à la commercialisation, au conditionnement, au contrôle des prix ainsi que des relations avec les CARDER, les Coopératives et les sociétés d'intervention.

5°) le service de la Statistique et de la Planification.

La liste des services énumérés au présent article n'est pas limitative.

Article 21 : Chaque service est placé sous l'autorité d'un Chef de service nommé par arrêté du Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité. Plusieurs services peuvent être placés sous l'autorité d'un même chef de service. Les Chefs de service exercent leurs activités sous le contrôle du Secrétaire Général de Province.

Article 22 : Le Chef de District est l'Administrateur Territorial de droit commun dans son District. Il exerce toutes les compétences d'administration générale qui lui sont expressément dévolues par les lois et règlements.

Il est chargé de la tutelle des Communes.

Il a la qualité d'officier d'état civil.

Article 23 : Le Chef de District est ordonnateur du budget du District et des budgets communaux.

Article 24 : Le Chef de District a mission permanente de contrôle

.../...

général des services du District.

Il reçoit par la voie hiérarchique ampliation de toutes les directives et instructions générales ou particulières adressées par les membres du Gouvernement aux Chefs des services locaux et des formations élémentaires de ces services ainsi que de tous les rapports, correspondances et comptes-rendus établis par les Chefs de services locaux et des formations élémentaires de ces services à l'intention des autorités hiérarchiques supérieures. Il reçoit également ampliation des directives et instructions adressées par les Chefs des services régionaux aux Chefs des services locaux.

Il précise, en tant que de besoin, aux Chefs des services locaux et des formations élémentaires de ces services les conditions d'application des directives et instructions générales ou particulières adressées par les autorités hiérarchiques et donne à ces autorités tous les éléments d'appréciation complémentaires sur les propositions et suggestions de chefs de services locaux et formations élémentaires de ces services.

Le Chef de District est informé préalablement de tous déplacements des chefs des services locaux dans sa circonscription.

Lorsque le ressort territorial d'un service local correspond à deux ou plusieurs districts, le Chef de District du lieu de résidence du service local fait fonction de Chef de District coordinateur ad hoc. Il assure à ce titre les liaisons nécessaires avec le ou les autres Chefs de District intéressés.

Le Chef de District est informé préalablement de tous les déplacements des fonctionnaires et agents des organes centraux et des services nationaux et régionaux dans sa circonscription.

Le Chef de District peut, en tant que de besoin, convoquer les Chefs des services locaux et des formations élémentaires de ces services à des conférences en vue de l'étude ou de la mise en oeuvre d'opération déterminée.

Article 25 : Le Chef de District peut être secondé par un adjoint.

L'Adjoint au Chef de District remplace le Chef de District absent et supplée le Chef de District empêché. Il peut être plus par-

.../...

ticulièrement chargé de suivre, sous l'autorité et le contrôle permanent du Chef de District, soit, un groupe d'affaires pour l'ensemble du District, soit, les affaires intéressant une partie déterminée du District.

Article 26 : Le Chef de District est suppléant des autorités et services non représentés dans sa circonscription. Il exerce ses fonctions de suppléance en conformité des lois et règlements et dans les conditions précisées par les directives et instructions.

Article 27 : Les services administratifs placés sous l'autorité directe du Chef de District sont constitués en bureaux dirigés par des Chefs de bureaux. :

Sont constitués en bureaux :

- des affaires générales, les services chargés des affaires d'administration générale et du personnel, de l'emploi, de la jeunesse et des sports.

- des affaires économiques, les services chargés des affaires concernant la production, la commercialisation, le développement et la statistique

- des affaires financières, les services chargés des questions relatives à la préparation, à l'approbation et à l'exécution des budgets du District et des communes ainsi que de la comptabilité.

- de la population, les services chargés des recensements, de l'état-civil, des listes électorales, du recrutement, des questions relatives à l'administration pénitentiaire ainsi que des relations avec les tribunaux.

La liste des bureaux énumérés au présent article n'est pas limitative.

Chaque bureau est placé sous l'autorité d'un chef de bureau. Plusieurs bureaux peuvent être placés sous l'autorité d'un même Chef de bureau. Les Chefs de bureau exercent leurs activités sous l'autorité du Chef de District, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'Adjoint au Chef de District.

Les Chefs de bureaux sont nommés par arrêté du Préfet de Province.

Article 28 : Les Chefs de service du Secrétariat Général de Province

.../...

sont désignés en principe parmi les fonctionnaires de la catégorie A.

Article 29 : Les Chefs des bureaux du District sont désignés parmi les secrétaires administratifs, ou, à titre exceptionnel, parmi les adjoints administratifs du cadre des personnels administratifs communs ou parmi les fonctionnaires de mêmes catégories du cadre financier correspondant.

Article 30 : Les dispositions du présent décret ne sont applicables ni aux organismes à caractère juridictionnel, ni aux organismes chargés, sous l'autorité de la Chambre des Comptes de la Cour Suprême, d'une mission de contrôle des comptes, ni aux services relevant du Garde des Sceaux, Ministre de la Justice, sous réserve toutefois des attributions dévolues aux Préfets et Chefs de District en ce qui concerne ces organismes ou services en matière d'investissement, de comptabilité publique ou de dépenses d'entretien.

Article 31 : Sont abrogées toutes dispositions antérieures contraires au présent décret, notamment celles du décret n° 304/PC-DAI du 26 Août 1965 fixant les attributions et les prérogatives des Préfets, et Sous-Préfets et déterminant les modalités d'organisation des services directement placés sous leur autorité.

Article 32 : Le Ministre de l'Intérieur et de la Sécurité est chargé de l'application du présent décret qui sera publié au Journal Officiel.

Fait à COTONOU, le 13 Février 1974.

Par le Président de la République,
Chef de l'Etat, Chef du Gouvernement,

Lieutenant-Colonel Mathieu KEREKOU

Le Ministre de l'Intérieur et
de la Sécurité,

Capitaine Michel AIKPE

.../...

Le Garde des Sceaux, Ministre de
la Justice et de la Législation,



Chef d'Escadron Barthélémy OHOUENS

Le Ministre de l'Economie et des
Finances,



Capitaine Janvier ASSOGBA

Le Ministre de la Fonction Publique
et du Travail absent, le Ministre
des Transports, Postes et Télé-
communications,



Capitaine Charles BEBADA

AMPLIATIONS : PR 15 - CS 8 - MIS 20
DGAI, les Circonscriptions Admtives
et Collectivités locales 100- Minis-
tères 10 - SGG 4 - CNR 8 - DGSN 4 -
IAA-DCCT-IGF-CNI 4 - Gde.Chanc.-
DB-CF-DC-Solde 4 - Trésor 4 - DGF 2
DGP-DGAJL-DGINSAE-DGFP 8 - DP 2 -
DGT-DGSP-DGAS 6 - DTP 2 - DGI 4
JORD 1. SPD 2

1 CS
REPUBLIQUE POPULAIRE DU BENIN

PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE

LOI N° 87-011 du 21 Septembre 1987
abrogeant l'article 264 (nouveau) du
Code Pénal et portant répression de
certaines pratiques rétrogrades.

L'Assemblée Nationale Révolutionnaire a délibéré et adopté
en sa séance du 21 Août 1987,

Le Président de la République promulgue la loi dont la
teneur suit :

Article 1er. - Les dispositions de l'article 264 (nouveau) du Code
Pénal sont abrogées et remplacées par celles qui suivent :

Article 264 bis : Sera puni d'un emprisonnement de trois (3) mois
à un (1) an et d'une amende de 50 000 francs à 2 000 000 de francs ou
de l'une de ces deux (2) peines seulement, quiconque se sera livré ou
aura participé à toutes pratiques tendant à perturber le cycle pluvio-
métrique.

Sera puni de travaux forcés :

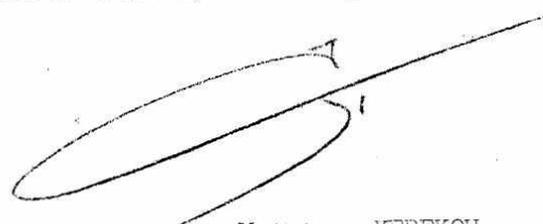
- de dix (10) à vingt (20) ans, quiconque se sera livré ou aura parti-
cipé à une transaction ayant pour objet le prélèvement ou la cession
d'organes ou d'ossements humains ;
- de quinze (15) à trente (30) ans, quiconque se sera livré ou aura
participé à des pratiques de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme,
et toutes pratiques du genre, susceptibles de troubler l'Ordre Public
ou de porter atteinte aux personnes et aux biens.

Lorsque les pratiques visées à l'alinéa précédent auront en-
traîné une incapacité permanente totale ou la mort de la victime, le
coupable sera puni de la peine capitale.

Article 2. - La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à Cotonou, le 21 Septembre 1987

Par le Président de la République,
Chef de l'Etat, Président du
Conseil Exécutif National,



Mathieu KEREKOU .../.

REPUBLIQUE DU CAMBODGE
--:-
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE
-:-:-:-

DECRET N° 74-332 du 6 Décembre 1974

portant création, attribution et composition des Comités de Défense de la Révolution (CDR).-

LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE,
CHEF DE L'ETAT, CHEF DU GOUVERNEMENT,

- VU la Proclamation du 26 Octobre 1972 ;
- VU le Décret n° 74-277 du 21 Octobre 1974, portant formation du Gouvernement ;
- VU le Décret n° 74-289 du 4 Novembre 1974, déterminant les Services rattachés à la Présidence de la République et fixant les attributions des Membres du Gouvernement ;
- VU l'Ordonnance n° 74-68 du 18 Novembre 1974, portant création, attributions, composition, organisation et fonctionnement du Conseil National de la Révolution, du Bureau Politique dudit Conseil, des Conseils Provinciaux, de District, Communaux et Locaux de la Révolution.

DECRETE :

ARTICLE 1er. Il est créé dans toutes les entreprises publiques, semi-publiques, privées, et dans tous les services de l'Etat et des collectivités locales, des Comités de Défense de la Révolution (CDR).

ARTICLE 2.- Les Comités de Défense de la Révolution ont pour mission :

- de détecter et de dénoncer aux autorités compétentes tous les actes de sabotage de la Révolution et toutes les menées contre-révolutionnaires.

...7...

ARTICLE 3.- Chaque Comité de Défense de la Révolution comprend, selon l'importance de l'entreprise ou du service, 5 à 15 Membres nommés par décision du Ministre dont dépend l'entreprise ou le service.

Le nombre des membres du Comité de Défense de la Révolution (CDR) par entreprise ou service est fixé par le Ministre visé à l'alinéa 1 ci-dessus

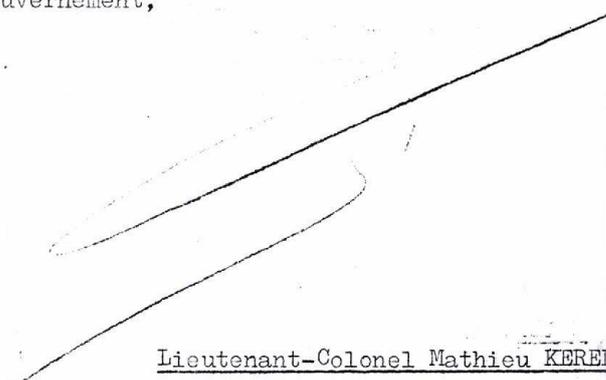
ARTICLE 4.- Les Comités devront être installés au plus grand tard pour le Mardi 10 Décembre 1974.-

ARTICLE 5.- Les modalités d'application du présent décret seront fixées en tant que de besoin par Arrêté du Président de la République, Président du Conseil National de la Révolution.

ARTICLE 6.- "Les Ministres sont chargés de l'exécution du présent décret qui prend effet pour compter du jour de sa signature."

Fait à COTONOU, le 6 Décembre 1974

Par le Président de la République,
Chef de l'Etat, Chef du Gouvernement,



Lieutenant-Colonel Mathieu KEREKOU

AMPLIATIONS :

PR 8 - SGG 6 - Ministères 14 - IAA-DCCT-IGF 6 - DGP-DGFP 2 - DP 2 - DGMOLS
2 - DGAJL-INSAB 6 - CNR 4 - SPD 2 - DGAS 2 - DGF 2 - DB 2 - DG 12 - DGE 4 -
DTP-CNI-Gde.Chanc.-DGSPAS 4 - J O R D 1.-

REPUBLIQUE DU DAHOMEY
-:--
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE
-:--

COTONOU, le 9 Décembre 1974

N° 2310 /PR/SGG

DIRECTIVES POUR UNE APPLICATION CORRECTE DU DECRET
PORTANT CREATION DES COMITES DE DEFENSE DE LA REVOLUTION

I - Les ministres sont responsables de l'installation des Comités de Défense de la Révolution (C.D.R.) dans toutes les unités et tous les services relevant de leur autorité.

Mais, pour la commodité du travail et pour son exécution dans les délais impartis, il conviendrait de procéder comme suit :

1) - Pour toutes les unités et tous les services du Secteur Public, le ministre délèguera, avec instructions précises, ses pouvoirs au Responsable à tous les échelons : Chef de service, Chef d'établissement ou d'atelier, Directeur de société ... La liste exhaustive de ses unités et services répartis sur toute l'étendue du territoire doit constituer le document de base.

2) - Pour toutes les unités et tous les services relevant du Secteur Privé, le pouvoir du Ministre peut être délégué, suivant le cas, au Délégué du Personnel ou au Représentant de l'organisation syndicale de base, mais avec instructions écrites très précises.

II - PROCEDURE D'INSTALLATION DU COMITE DE DEFENSE DE LA REVOLUTION

1) - Convocuer une assemblée générale des agents et travailleurs de l'unité ou du service avec la participation effective du personnel subalterne : plantons, chauffeurs, gardiens, jardiniers, etc...

.../...

Face à cette situation, il est normal que les ennemis du Peuple Dahoméen et de sa Révolution s'organisent pour saboter notre économie et dénigrer notre action. Mais nous, Peuple Dahoméen, conscient et responsable, nous ne devons point tolérer le sabotage. C'est pourquoi tous les compatriotes doivent, là où ils vivent et là où ils travaillent, s'organiser pour défendre la Révolution.

d) - Les critères du choix des membres du Comité de Défense de la Révolution

Tout membre du C.D.R. doit être :

- a) - de nationalité dahoméenne,
- b) - dynamique et connu pour son ardeur au travail,
- c) - totalement acquis à servir les intérêts du Peuple Dahoméen
- d) - connu pour son honnêteté et sa franchise de manière à ne pas induire les autorités dahoméennes en erreur.

III - INSTALLATION PRATIQUE DU COMITE DE DEFENSE DE LA REVOLUTION

Après avoir donné lecture de la procédure d'installation et des critères, le Responsable de l'Assemblée demande aux volontaires - ceux qui veulent être membres du C.D.R. - de se mettre de côté.

Si le nombre des volontaires est inférieur au quota fixé pour l'unité ou le service concerné, il faut demander à l'Assemblée de faire des propositions en fonction des critères.

Si le nombre des volontaires est supérieur au quota fixé, il conviendrait de présenter chaque candidat à l'Assemblée en demandant si le candidat répond à chacun des critères.

On pourra dégager alors la liste définitive à communiquer au Ministre de tutelle pour le Mardi 10 Décembre 1974 au soir au plus tard.

.../...

Face à cette situation, il est normal que les ennemis du Peuple Dahoméen et de sa Révolution s'organisent pour saboter notre économie et dénigrer notre action. Mais nous, Peuple Dahoméen, conscient et responsable, nous ne devons point tolérer le sabotage. C'est pourquoi tous les compatriotes doivent, là où ils vivent et là où ils travaillent, s'organiser pour défendre la Révolution.

d) - Les critères du choix des membres du Comité de Défense de la Révolution

Tout membre du C.D.R. doit être :

- a) - de nationalité dahoméenne,
- b) - dynamique et connu pour son ardeur au travail,
- c) - totalement acquis à servir les intérêts du Peuple Dahoméen
- d) - connu pour son honnêteté et sa franchise de manière à ne pas induire les autorités dahoméennes en erreur.

III - INSTALLATION PRATIQUE DU COMITE DE DEFENSE DE LA REVOLUTION

Après avoir donné lecture de la procédure d'installation et des critères, le Responsable de l'Assemblée demande aux volontaires - ceux qui veulent être membres du C.D.R. - de se mettre de côté.

Si le nombre des volontaires est inférieur au quota fixé pour l'unité ou le service concerné, il faut demander à l'Assemblée de faire des propositions en fonction des critères.

Si le nombre des volontaires est supérieur au quota fixé, il conviendrait de présenter chaque candidat à l'Assemblée en demandant si le candidat répond à chacun des critères.

On pourra dégager alors la liste définitive à communiquer au Ministre de tutelle pour le Mardi 10 Décembre 1974 au soir au plus tard.

.../...

TABEAU DES QUOTAS

- Pour toute unité ou tout service dont l'effectif du personnel est inférieur à 50, il faut cinq membres au C. D. R.
- Si l'effectif varie entre 50 et 200 agents, il faut dix membres au C.D.R.
- Si l'effectif dépasse 200 agents, il faut quinze membres au C.D.R.

C O N C L U S I O N

Les tâches des membres du Comité de Défense de la Révolution sont bien précises :

- Informer largement les travailleurs de l'unité ou du service de toutes les décisions importantes du C.D.R. et de son Bureau Politique et du G.M.R. ;
- Assurer la sécurité et la vigilance pour le bon fonctionnement de l'unité ou du service en vue d'accroître le rendement de tous les travailleurs ;
- Veiller à l'assiduité et à la ponctualité au travail de tous les agents ;
- Lutter activement contre toute forme de sabotage et toute tentative pour freiner le rendement des travailleurs et le développement de la production de l'unité.

.../...

- 5 -

Il est donc nécessaire que le Responsable de l'Assemblée Générale donne lecture à haute voix de toutes les directives et, au besoin, en assure la traduction en langues nationales.-

LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE,
CHEF DE L'ETAT, CHEF DU GOUVERNEMENT,
PRESIDENT DU CONSEIL NATIONAL DE LA REVOLUTION,

Lieutenant-Colonel Mathieu KEREKOU