



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

RODRIGO FERREIRA DOS SANTOS

**MEMÓRIAS NA COMUNIDADE ATLÂNTICA: UM ESTUDO A PARTIR DO
ROMANCE *LES FANTÔMES DU BRÉSIL* (2013)**

RECIFE
2022

RODRIGO FERREIRA DOS SANTOS

**MEMÓRIAS NA COMUNIDADE ATLÂNTICA: UM ESTUDO A PARTIR DO
ROMANCE *LES FANTÔMES DU BRÉSIL* (2013)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Oussama Naouar.

RECIFE

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira – CRB-4/2223

S237m Santos, Rodrigo Ferreira dos
Memórias na comunidade atlântica: um estudo a partir do romance *Les Fantômes du Brésil* (2013) / Rodrigo Ferreira dos Santos. – Recife, 2022.
111f.: il.

Sob orientação de Oussama Naouar.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco.
Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras,
2022.

Inclui referências.

1. Francofonia. 2. Literatura africana de expressão francesa.
3. Fantasmas. 4. Memória dos mortos. 5. Ancestralidade. 6. Diáspora.
I. Naouar, Oussama (Orientação). II. Título.

809 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2022-159)

RODRIGO FERREIRA DOS SANTOS

**MEMÓRIAS NA COMUNIDADE ATLÂNTICA: UM ESTUDO A PARTIR DO
ROMANCE *LES FANTÔMES DU BRÉSIL* (2013)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria da literatura.

Aprovada em 25/07/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Oussama Naouar (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Brenda Carlos de Andrade (Examinadora Interna)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profa. Dra. Laure Marie Louise Clemence Garrabe (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza (Examinadora Externa)
Universidade Estadual da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao Universo que nos sustenta e me mantém presente dentro deste círculo de tempo; à minha mãe, Maria Luiza, pela educação como caminho; à Yoga, que me proporcionou saúde para pesquisar em meio a uma pandemia mundial; à África, por me conceder ser pesquisador; a Sourou Gautier, pela obra importada do Benin e pela disponibilidade em consultas constantes; a Oussama Naouar, por aceitar ser meu orientador; a Milton Guran pela disponibilidade em tirar minhas dúvidas em sua área; aos professores que mantiveram as aulas remotamente, proporcionando continuidade mesmo num período pandêmico: Anco Márcio, Fábio Andrade, Karine da Rocha e Lourival Holanda; agradeço também, à Profa. Brenda Carlos, pelas valiosas observações da pesquisa quando em processo de elaboração. Registro também aqui a minha gratidão às sugestões e críticas da Profa. Francisca Zuleide e Profa. Laure Clemence; a João Gabriel, pela presteza e ajuda na revisão do texto; e deixo, aos terceirizados da firma da UFPE, meus sinceros agradecimentos pela higienização do nosso espaço, deixando-o propício ao trabalho.

Aos amigos: Marcus Tullius (*in memoriam*), Igor, Benoni, Cassiboy, Jane Flor do Capibaribe, Maria Estela, Rafa, Bodô, Érick, Claudia, Diogão, Sol, Mayra, Rapusão, Dudu do Corte, Pedrinho Comedor de Pão, Samarone, Jonas, Leo das Dores, Gyh, Leo Juba, Arthur Silva, Nomager, Luiz Ritcchelle, Maria Ritchely, Leonardo Silva, Esdras Catita, Edelson Morais, Gabi Martinez, Mirty Kátly e Quezia.

Aos inimigos: não poderia de deixar de agradecer também às pessoas que já riram em deboche de minha pronúncia em francês; com o tempo a gente aprende a transformar isso em incentivo e até em pesquisa.

“O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.” (BARROS, 2015, p. 102).

“Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” (FANON, 2008, p. 33).

“Existe uma história da África sem o Brasil, mas não existe uma história do Brasil sem a África.” (DPU, 2018, n. p.).

RESUMO

Esta pesquisa estuda a memória através do romance africano *Les fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti (2013). Ambientado no Benin, essa literatura traz em evidência o grupo denominado como “os agoudás”, que têm uma profunda ligação com o Brasil, terra de seus antepassados. Assim, nossa pesquisa traz vários trechos pertinentes do romance, todos traduzidos diretamente do francês beninense. Nesses trechos, a cultura brasileira é utilizada como um lugar aparentemente seguro e natural para se afirmarem no contexto da sociedade africana. Esta pesquisa procura analisar criticamente essa aparente naturalidade da cultura brasileira incorporada, através dos trechos da obra. Classificando o contexto dentro de uma perspectiva de ambivalência diaspórica, alguns elementos são analisados, tais como memória, língua, sincretismo religioso, feijoada, bumba-meu-boi, fantasmas e memória dos mortos. Dessa forma, ferramentas elaboradas por teóricos e pesquisadores também são utilizadas para nossa análise, destacando-se Milton Guran (2002), na contextualização dos agoudás, Paul Ricoeur (1995), na crítica da linguagem no romance, e Sigmund Freud (2013), na análise da memória dos mortos. De início, esta pesquisa também traz uma necessária contextualização da obra dentro da literatura africana de expressão francesa a partir do pensador Georges Ngal (1994). Assim, a partir da obra *Les fantômes du Brésil*, busca-se esclarecer, nesta pesquisa, a relação de como os agoudás utilizam (ou reinventam) as memórias e elementos culturais do Brasil, potencializando realidades latentes de questões sociais do próprio Benin.

Palavras-chave: Francofonia; literatura africana de expressão francesa; fantasmas; memória dos mortos; ancestralidade; diáspora.

RÉSUMÉ

Cette recherche étudie la mémoire à travers du roman africain *Les fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti (2013). Située au Bénin, cette littérature met en lumière le groupe connu sous le nom d'agoudás, qui a un lien profond avec le Brésil, la terre de leurs ancêtres. Ainsi, notre recherche apporte plusieurs extraits pertinents du roman, tous traduits directement du français béninois. Dans ces extraits, la culture brésilienne est utilisée comme un lieu apparemment sûr et naturel pour s'affirmer dans le contexte de la société africaine. Cette recherche vise à analyser de manière critique cette apparente naturalité de la culture brésilienne incorporée, à travers des extraits de l'œuvre. En classant le contexte dans une perspective d'ambivalence diasporique, des éléments sont analysés tels que la mémoire, le langage, le syncrétisme religieux, la fejuada, le bourignan, les fantômes et la mémoire des morts. Ainsi, des outils développés par des théoriciens et des chercheurs sont également utilisés pour notre analyse, mettant en évidence Milton Guran (2002), dans la contextualisation des agoudás, Paul Ricœur (1995), dans la critique du langage dans le roman, et Sigmund Freud (2013), dans l'analyse de la mémoire des morts. Dans un premier temps, cette recherche apporte aussi une nécessaire contextualisation de l'œuvre au sein de la littérature africaine francophone, du penseur Georges Ngal (1994). Ainsi, à partir de l'ouvrage *Les fantômes du Brésil*, cette recherche vise à clarifier la relation entre la façon dont les agoudás utilisent (ou réinventent) les souvenirs et les éléments culturels du Brésil, valorisant les réalités latentes des enjeux sociaux au Bénin même.

Mots-clés: Francophonie; littérature africaine francophone; fantômes; mémoire des morts; ancestralité; diaspora.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Línguas africanas.....	16
Figura 2 – Mapa das populações francófonas no mundo segundo a Organização Internacional da Francofonia.....	19
Figura 3 – África Ocidental	22
Figura 4 – Membros da comunidade agoudá diante do estandarte da Irmandade Brasileira do Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo.....	30
Figura 5 – Porta do Não-Retorno (Benin - Uidá)	39
Figura 6 – Entrada da Floresta Sagrada de Kpasse, Ouidah - Benin.....	47
Figura 7 – Mamy Wata em cortejo de <i>bourignan</i>	51
Figura 8 – Ensaio do <i>bourignan</i> no Benin.....	75

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	ENTRE A HISTÓRIA E A FICÇÃO	15
2.1	DE VOLTA À ÁFRICA.....	15
2.2	A COMUNIDADE ATLÂNTICA: OS AGOUDÁS.....	24
2.3	MEMÓRIAS E TRAMA EM LES FANTÔMES DU BRÉSIL.....	37
2.3.1	Lista de personagens da obra Les fantômes du Brésil	40
2.3.2	Trama da obra Les fantômes du Brésil	43
3	ANÁLISES DO ROMANCE: BUSCAS DE UM LUGAR PARA SI	55
3.1	A LINGUAGEM NA OBRA.....	55
3.2	DA BURRINHA (BRASIL) AO BOURIGNAN (BENIN).....	66
3.3	FERRAMENTAS DA ETNOPSQUIATRIA.....	76
4	ANÁLISES DA MEMÓRIA	81
4.1	PERSPECTIVAS DA MEMÓRIA.....	81
4.2	O ESQUECIMENTO E A PORTA DO NÃO-RETORNO.....	87
4.3	A MEMÓRIA DOS MORTOS NA DIFERENÇA ENTRE <i>LES FANTÔMES DU BRÉSIL</i> E <i>ROMEU E JULIETA</i>	90
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
	REFERÊNCIAS	107

1 INTRODUÇÃO

Muita coisa que fora contada, sabemos, ainda precisa ser revisada ou até mesmo revelada. Por isso, entendemos que esta também é uma pesquisa da linguagem e da literatura, pois é na linguagem onde primeiro brotam as gêneses da maioria das manifestações culturais. Em direção a esse entendimento, abordaremos aqui um grupo africano conhecido comumente como “retornados”, composto majoritariamente (ou pelo menos inicialmente) por pessoas vindas do Brasil, os agoudás, que retornaram para a África. Em nossa pesquisa, adotaremos o termo “comunidade atlântica” em vez de “retornados” e desenvolveremos o embasamento disto. A herança sociocultural de tal retorno permanece viva e pulsante até os dias de hoje no Benin. Desta forma, a análise dos processos culturais vividos dentro desta ambivalência diaspórica do grupo agoudá é literariamente vivida no romance *Les fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti (2013).

O fato de ainda não haver uma tradução do romance para o português, precisamos salientar, foi um fator motivador, de modo que pudéssemos estreitar ainda mais os laços entre Brasil e África. Para isso, o estudo conta também com diversas traduções ao longo da dissertação, todas com o original transcrito nas notas de rodapé.

Apesar de estudos já publicados em universidades estrangeiras, identificamos ainda poucas publicações sobre esse romance no Brasil. Somado a isso, há o fato de o livro ser estudado nos liceus beninenses, o que então despertou a nossa intenção de também dar maior importância e relevância para pesquisas deste romance e autor, bem como das literaturas africanas de expressão francófonas. Nesse sentido, acreditamos contribuir para a construção de uma “ponte simbólica” que conecte Brasil e África, e, no caso do romance em análise, uma conexão entre Cotonou (Benin) e Salvador (Brasil).

Assim, optamos por um referencial teórico que dialoga com áreas afins, e, ainda que por vezes diferentes, todas contribuem de alguma forma para a nossa problematização. Entendendo que não é possível analisar a obra sem compreender inicialmente a questão da literatura africana de expressão francesa, nós buscamos de início um amplo panorama, sobretudo a partir dos estudos do teórico Georges Ngal (1994). De partida, abordamos um panorama da África e das literaturas africanas, sobretudo do ponto de vista francófono, sob a consulta de algumas fontes

e principalmente da obra *Création et rupture en littérature africaine* (1994), de Georges Ngal. Assim, dá-se o início da problematização do primeiro capítulo (Entre a história e a ficção) e do tópico 2.1 (De volta à África).

No tópico 2.2 (A comunidade atlântica: os agoudás), cunhamos o termo “comunidade atlântica” e situamos o contexto em que estão os agoudás, que chamamos aqui de ambivalência diaspórica. Adentramos, então, na questão agoudá propriamente dita, e selamos, também, o fato da preferência pelo termo “comunidade atlântica”, em vez de “retornados”. Trazendo outras abordagens e artigos para situar aspectos principais das memórias agoudás, esse tópico tem por base os estudos dos brasileiros Alcione Amos (2007) e Milton Guran (1998, 2000, 2002, 2014), além de outras contribuições. Destacam-se, nesta contextualização, a história, as memórias, a língua, os festejos e a religiosidade. De certa forma, todos os elementos veremos posteriormente na abordagem literária.

No tópico 2.3, após as devidas contextualizações, iniciamos a abordagem literária propriamente dita e apresentamos então a trama do romance *Les fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti (2013). É apresentada uma minuciosa listagem dos personagens, assim como uma abordagem da trama de cada um de seus XXIV capítulos, sempre contextualizando com a proposta de nossa análise. Finalmente, no final desse tópico, comentamos também os objetivos gerais e específicos deste estudo, assim como a ótica dos nossos enfoques. Apresentamos a ótica de nossa abordagem para a obra literária que é de uma ambivalência diaspórica dos agoudás.

No capítulo 3, analisamos a obra em vários enfoques, todos eles buscam os lugares em que os agoudás procuraram dentro da comunidade beninense num contexto de ambivalência diaspórica, como veremos adiante. O tópico 3.1 é dedicado à linguagem. Aqui, trazemos perspectivas importantes acerca dos estudos da linguagem, como as de Paul Ricoeur (1994, 1995, 1997). Lançando bases de alguns entendimentos trazidos pelo pensador, abordamos a perspectiva de identidade narrativa no nosso *corpus*. A partir disso, identificamos um fenômeno inicialmente chamado de “narrador fantasma”, mas que, ao desenvolvermos a abordagem, percebemos a necessidade de se criar um conceito cunhado neste estudo de “autolocução” a partir da abordagem dos fenômenos linguísticos estudados.

O tópico 3.2 trata da relação da brincadeira da burrinha (bumba-meu-boi) e suas adaptações ao atravessar o Oceano Atlântico. Então, somamos à ótica da

ambivalência diaspórica alguns trechos do livro em que comentamos questões como matrimônio, controle endogâmico e sincretismo religioso e legitimação dos corpos. Para abordar a questão do *bourignan* (burrinha), trazemos fotografias do antropólogo Milton Guran e artigo de Gilberto Freyre (1962). Avaliamos de que forma esta passagem da burrinha (Brasil) para o *bourignan* (Benin) se deu dentro da ambivalência, já que a “diáspora brasileira” é o momento em que eles tentam utilizar todo e qualquer material cultural brasileiro como elemento de legitimação e até autoridade dentro da nova sociedade.

O tópico 3.3 traz análises etnopsiquiátricas relacionadas ao imaginário social, endogamia e papel protetivo da família, que, na verdade, é protetivo apenas de uma certa tradição e desemboca no romance em uma violência social. Para tal, pensamos com François Laplantine (1998), a partir de sua obra *Aprender etnopsiquiatria*. O ensejo nessa abordagem está muito mais em tentar evidenciar traços sublimados, latentes, do que fazer qualquer julgamento em relação aos agoudás ou ao confronto de grupos no Benin. Todos os tópicos têm em comum a constante consulta e exemplificação de trechos do romance analisado e traduzido. Vemos, no final desse tópico, mais um tipo de uso da cultura brasileira.

O nosso objetivo principal, ao analisar a memória da comunidade atlântica, é encontrar os lugares que eles inventaram no imaginário social da comunidade beninense. Algumas vezes sublimados, outras vezes revelados, esses lugares não são apenas físicos. A partir disso, alguns questionamentos podem ser feitos: até que ponto esses lugares são naturalmente brasileiros, como alegam os agoudás no romance? Até que ponto eles tencionam por questões do Benin? Como a literatura tem o poder de potencializar a leitura da realidade e revelar como nenhuma outra linguagem as características que a cerca? Achamos que a escolha do *corpus* é apropriada, pois sabemos que existem muitas expressões da cultura agoudá (brasileira) na atualidade do Benin; algumas delas estão expressas no texto beninense.

Somam-se a essas expressões diversos tipos de tabus, seja do toque ou da escravidão, que serão analisados por nós a partir do que nos revela o romance. Eles se situam dentro da dispersão cultural caracterizada como diáspora, neste caso, devido à escravidão. Contraditoriamente, o retorno à África de alguns grupos se dá também por uma diáspora; no entanto, como veremos, em um viés muito mais cultural do que geográfico, uma vez que a grande maioria não retornou exatamente

para sua terra natal. Esta é a ambivalência diaspórica onde se situam os agoudás, quando tiveram que buscar lugares para si, muitas vezes lugares inventados, criados ou chancelados como lugares “brasileiros”, e que são potencializados pela obra literária.

Lembramos que a obra *Les fantômes du Brésil* está presente em toda a dissertação e em todos os capítulos como um ponto de partida, passagem ou chegada. Na seção 4 do nosso estudo, problematizamos a memória em si por acharmos fundamental. Inicialmente, amplia-se o enfoque saindo de uma abordagem mais regional e indo em direção a uma abordagem mais universal da memória. Então, construímos várias perspectivas filosóficas de memória (no tópico 4.1). Ademais, após visitarmos essas abordagens de memórias (no tópico 4.1), analisamos por contraste abordagens do esquecimento (no tópico 4.2). Então, finalmente, pretendemos pontuar (no tópico 4.3) diferenças cruciais entre *Les fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti (2013), e *Romeu e Julieta*, de Shakespeare (2014, 2016), uma vez que estas obras são frequentemente comparadas – ou, como se diz, que a obra *Les fantômes du Brésil* é o “Romeu e Julieta africano”, como se a obra beninense fosse derivada da europeia. Investigamos a validade desses argumentos, muitas vezes ditos de uma forma rápida, e assim chegamos a conclusões literárias e sociais. A perspectiva de análise do tópico 4.3 é de uma perspectiva muito pertinente à comunidade atlântica e às duas obras: a memória dos mortos (e dos fantasmas), que de certa forma, como veremos, também traz à tona o tema da ancestralidade. Para isso, ainda visitamos também a obra *Totem e tabu*, de Sigmund Freud (2013). Com isso, acreditamos avançar nos nossos objetivos da pesquisa para, por fim, relatar nossos pontos de chegada nas considerações finais. A ambivalência diaspórica, como veremos, é outra constante na busca dos espaços dos agoudás na sociedade africana. Queremos, através da literatura e de outras ferramentas, analisar até que ponto a cultura brasileira é “naturalmente” pertencente aos “brasileiros” do Benin, ou até que ponto é apenas um lugar seguro para chancelamentos sociais.

Em toda a dissertação, abordarmos os lugares (físicos e não físicos) buscados ora encontrados, ora recriados, bem como aquilo que permaneceu latente. Por fim, tecemos as nossas considerações finais, baseadas nas análises. Acreditamos que todas as abordagens têm o objetivo de enxergar as implicações da reintrodução do grupo agoudá na comunidade africana, a partir de uma cultura

brasileira como referência. Temos como objetivo principal revelar como se sublimam (ou se revelam) certos aspectos latentes da cultura agoudá (e da diáspora brasileira), potencializados dentro do ambiente ficcional. Da mesma forma, pretendemos, como objetivos específicos desta pesquisa, demonstrar, através do *corpus*, os aspectos culturais mais facilmente utilizados pelos agoudás, no caso a origem brasileira, a língua portuguesa, o sincretismo religioso, as festas (rituais) e a culinária.

2 ENTRE A HISTÓRIA E A FICÇÃO

2.1 DE VOLTA À ÁFRICA

Pesquisar a África é um retorno a nós mesmos. Berço do nascimento da humanidade, a África, em seus primórdios, teve as condições ideais para o nascimento e desenvolvimento de toda humanidade. Somente esta informação já nos traz uma simbologia que ultrapassa muitas imagens limitantes atribuídas atualmente a este continente. As situações de extrema pobreza renderam ao mundo contemporâneo simbologias que se estigmatizaram, principalmente, se contrastadas com uma potente extração de recursos naturais como petróleo, gás, minérios e diamantes. Nesse contexto, a compreensão inicial que queremos colocar é que o que comumente chamamos de África é, em verdade, uma variedade étnica de aproximadamente oitocentos grupos, muitas vezes bem distintos uns dos outros.

Do ponto de vista linguístico, por exemplo, o multilinguismo é uma característica essencial deste continente que, no entanto, não ganha o merecido destaque nas imagens africanas produzidas. Para se ter um parâmetro disso, a África tem mais de aproximadamente duas mil línguas faladas, o que torna o continente um encontro de visões de mundo, já que a língua instrui o modo como vemos o mundo. É a língua, em suas especificidades e variedades de uso, que faz germinar a vida humana em suas idiossincrasias e variedades de modos de ser. Há alguns milhares de anos atrás, os primeiros *homo sapiens* tiveram o milagre da palavra, onde certamente primeiramente brotaram os substantivos concretos: pau, pedra, búfalo. Posteriormente, quase como um outro milagre, ou um ato falho ou “erro” linguístico, certamente brotaram também os substantivos abstratos: lealdade, verdade, amor e amizade. Desde então, tudo foi desenvolvimento humano e linguístico.

Desta maneira, não seria surpresa supor que a unidade do termo “africano” é uma unidade mais fácil de ser idealizada externamente da África do que concretizada como um vínculo interno entre os africanos. Esta busca ideal de uma unidade, que traria força e integração geopolítica, econômica e cultural, é o que se denominou pensar no século XX com o termo de pan-africanismo.

Existem quatro famílias principais de línguas africanas: línguas afro-asiáticas, línguas khoisan, línguas nigero-congolesas e as línguas nilo-saarianas. As línguas

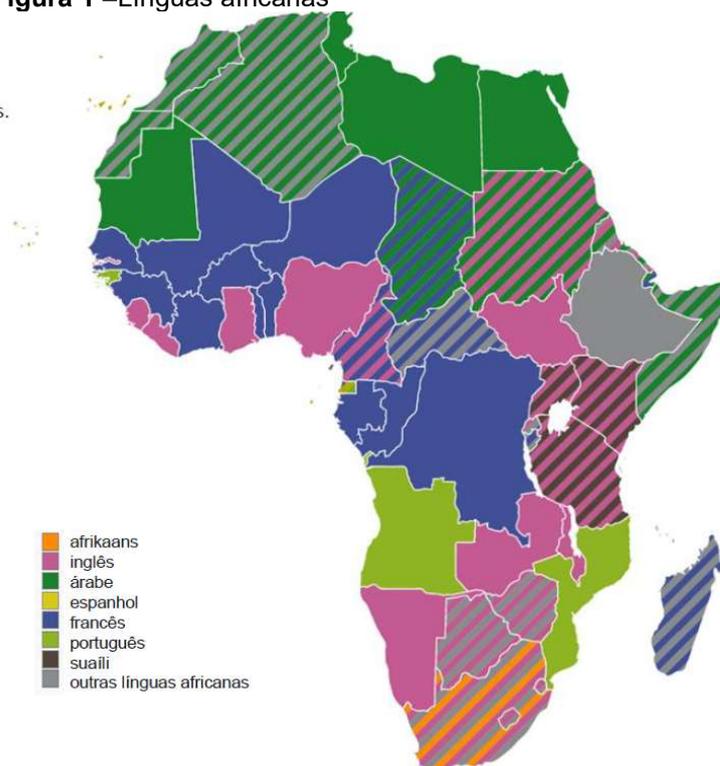
nigero-congolesas são as que tem maior ligação com o Brasil, com a maior fatia de falantes. As línguas importadas, principalmente através do processo que foi a colonização, são as que contam atualmente com a maioria dos falantes, sendo usadas na maioria das vezes como línguas oficiais dos governos, sobretudo por causa de relações econômicas. Assim, o inglês (\cong 130 milhões de falantes), o francês (\cong 115 milhões), o português (\cong 30 milhões) e o espanhol (-de 2 milhões), são consideradas línguas importadas, ainda que algumas vezes sejam também línguas oficiais de seus países, principalmente as três primeiras. É pertinente, portanto, relacionar a utilização econômica das línguas com o seu estabelecimento como língua oficial. De certa forma, o árabe também deve ser considerado uma língua importada à África, sendo hoje, inclusive, a língua mais falada neste continente. Vejamos uma figura com dados interessantes sobre essa questão:

Figura 1 –Línguas africanas

O continente africano

- Cerca de 30 milhões de quilômetros quadrados.
- População **1 294 254 880** habitantes (2016).
- Número de países e/ou territórios: **61**
- Número de fusos horários: **6**
- Número de línguas faladas no continente:

2.000 (estimativa)



Fonte: Línguas Africanas (2021).

O colonialismo na África foi extremamente polêmico e, do ponto de vista geográfico, durou aproximadamente cem anos (de 1880 a 1960). A dualidade que provoca a relação com o outro, assim como os diferentes lugares onde o outro é projetado numa relação social, faz até hoje pensadores contemporâneos

discordarem se o colonialismo, que é a ocupação estrangeira de terras, foi benéfico ou não para a África. Enquanto uns acreditam que, além das línguas, esta ocupação trouxe certas técnicas e economias que não eram comuns, outros acreditam que, da forma como ele se deu, o colonialismo foi majoritariamente negativo, por ter sido unicamente de viés exploratório. Nesse quesito, nós acreditamos que, ainda que a história do colonialismo seja importante para se entender o presente, não podemos mudar o passado e, nesse momento, uma pergunta vale mais do que uma resposta na nossa pesquisa: como reler o passado de forma que ele possa ajudar o nosso presente?

Na busca deste sentido, esta pesquisa é também uma forma de reler o passado, como veremos adiante. Ainda sobre o colonialismo, nosso entendimento também é de que os sujeitos mais aptos para avaliarem este período são os próprios africanos, mais do que qualquer pensador, economista ou teórico externo ao continente. Ainda, registramos aqui que nossa pesquisa não é sobre o passado, mas sobre realizar o presente da melhor maneira.

Após o século XIX de muitas insurreições e transformações geopolíticas na África como, por exemplo, a dissolução dos impérios de Oyo e Ashanti, uma relativa estabilidade se estabelece, assim como uma evolução da consciência continental começa a emergir. Assim, um nacionalismo africano que se propunha a pensar a identidade de seus grupos étnicos e classes, finalmente surge dos estados novos e nas colônias da África Ocidental Francesa. Tal pensamento advém de grupos diversos, como partidos políticos, seitas, religiões, ligas e periódicos, surgindo então os congressos pan-africanistas.

Na questão religiosa, sobretudo, o cristianismo e o islamismo ganharam grande espaço no continente, estando associados, muitas vezes, à questão educacional, principalmente o cristianismo ocidental. Tais grupos foram os que tiveram acesso a uma educação no estilo mais ocidental, na maioria das vezes mais europeu. Além disso, foram os que, na maioria das vezes, construíram oligarquias e administraram estados africanos.

Com o crescimento educacional no século XX, surgem mais leitores da literatura africana. Na década de trinta, predominavam a poesia, o drama, o teatro e depois também o romance. A crônica, o ensaio e a biografia reverberam mais posteriormente. A língua francesa e a francofonia foram e ainda são fundamentais nesse processo de se pensar a África.

Muitos países africanos adotam a língua francesa como língua oficial porque também esta é a língua de maior utilização nas relações econômicas. Soma-se a isso o fato de esta língua, de tradição filosófica, ser fundamental para pensar a África, como veremos adiante. Achamos oportuno, portanto, apresentar uma lista com a relação entre a França e a colonização, bem como um mapa da francofonia no mundo contemporâneo.

Sendo assim, segue uma listagem resumida da França e suas respectivas colonizações da África do Norte, África Ocidental Francesa, África Equatorial Francesa, África Oriental e Oceano Índico¹:

- *África do Norte*: Marrocos Francês (1912-1956) (protetorado 89% do território atual – agora Marrocos); Argélia francesa (1832-1962); Colônia francesa de El Kala (1560-1829); Tunísia Francês (1881-1956) (protetorado);
- *África Ocidental Francesa*: Costa do Marfim (1843-1960); Benin (1883-1960); Niger (1890-1960); Senegal (1677-1960); Burkina Faso (1896-1960); Zinder (protetorado) (1899) (independente de Dahomey, sob protetorado francês em 1889); Porto-Novo (protetorado) (1863-1865, 1882); Cotonu (1968); Sudão Francês (agora Mali) (1883-1960); Guiné ou Guiné francesa (1891-1958); Mauritânia (1902-1960); Adrar emirado (protetorado) (1909); O Tganit emirado da confederação (protetorado) (1905); Brakna emirado da confederação (protetorado); Emirado de Traza (protetorado) (1902); Zinder (1918-1960); Togo (1918-1960); O Emirado de Muri (nordeste da Nigéria) (1892-1893); Albreda (1681-1957); Ilha James (1695-1697, 1702);
- *África Equatorial Francesa*: Camarões Franceses (91% da corrente Camarões) (1918-1960) (anteriormente uma colônia alemã, aqui protetorado, então colônia francesa); Gabão (1839-1960); Chad (1900-1960); Oubangui-Chari (atualmente República Centro-Africano) (1905-1960); Dar al-Kuti (protetorado) (1897) (em 1912 seu sultanato foi

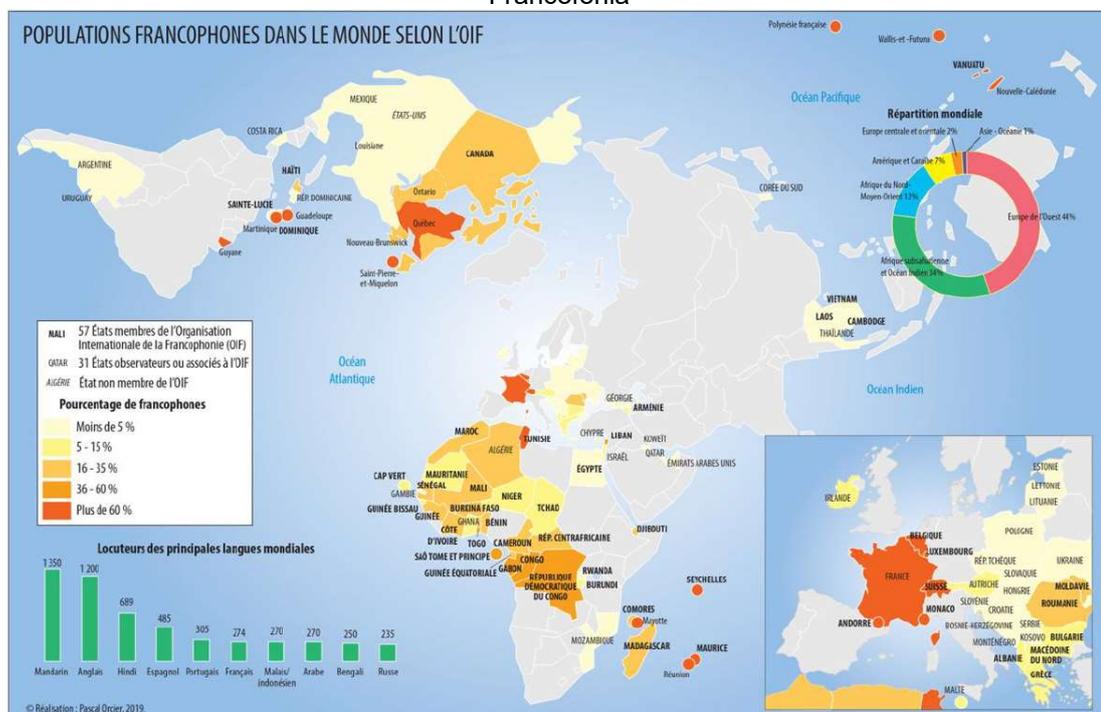
¹ LISTE DES COLONIES FRANÇAISES. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2021]. Disponível em: https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_des_colonies_fran%C3%A7aises&oldid=194666428. Acesso em: 14 ago. 2022.

suprimido pelos franceses); Sultanato de Bangassou (protetorado) (1894); República do Congo (1875-1960);

- *África Oriental e Oceano Índico – Territórios insulares*: Madagascar (1896-1960); Reino de Imerina (protetorado) (1896); Isle de France (1715-1810) (agora Mauritius); Djibouti (Francês Somaliland) (território Francês dos Afars o Issas) (Francês Somália) (1862-1977); Mayotte (1841-presente); Seychelles (1756-1810); Chagos (1721-1745, 1768-1814); As ilhas dispersas (banco do Geyses, Bassas da Índia, Europa Ilha, Juan de Nova Ilha, Glorioso Ilhas, Ilha Tromelin); Comores (1866-1975); Reunião (1710-presente).

A partir desse volumoso quantitativo de colonização, é importante checar como se encontra a questão da francofonia mundial hoje. Segue, portanto, figura acerca desse ponto:

Figura 2 – Mapa das populações francófonas no mundo segundo a Organização Internacional da Francofonia



Fonte: Foucher (2020).

A partir do movimento educacional original do século XX na África, como destacávamos anteriormente, onde se problematizavam questões não apenas econômicas, mas também de colonização, identidade e pan-africanismo,

estabeleceram-se algumas dicotomias e parâmetros importantes para pensar o continente, tais como literaturas negras/literaturas europeias, arte negra/arte ocidental e colonizados/colonizadores. Nesse levante intelectual, surgem três grandes nomes francófonos fundadores: Aimé Césaire, L. S. Senghor Léon Gontran Damas. Nenhum deles está no centro dessa dissertação. Todavia, precisamos reconhecer o embrião filosófico desse pensar africano, e, por isso, é imprescindível esse resgate. Em especial, o livro *Nègreries*, de Césaire, lançado em março de 1935, traz à tona as formas poéticas de linguagens negras. Por isso, pode ser considerada uma obra fundadora neste sentido. Diferentemente de Senghor, que defendia o movimento da negritude vinculado à verdade histórica da mestiçagem, Césaire reivindicava uma identidade negra sem levar muito em consideração esta questão. Senghor, africano, vincula-se então a uma negritude mais serena, enquanto Césaire, das Antilhas, vincula-se a uma negritude mais reivindicativa. Consequentemente, outras obras importantes foram surgindo e aumentando a dimensão do debate:

As principais obras de negritude surgiram entre 1934 e 1948 (*Cahier, Les armes miraculeuses, Et les chiens se taisaient, Chants d'ombre, Hosties noires, Pigments...*), sendo o ano de 1948 considerado o ano do "manifesto" do movimento, com a publicação da *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Senghor, precedida por *Orphée noir* de Jean-Paul Sartre. O nome do movimento negritude está ligado à personalidade de Aimé Césaire e Léopold Senghor. Preparado pelo movimento negro do período entreguerras, cuja herança assumiu, a Negritude nasceu oficialmente em março de 1935, com *L'Étudiant noir*, jornal da *Association des étudiants martiniquais em France* (1º ano nº 1, março de 1935), em si uma metamorfose (mudança de nome) de *L'Étudiant martiniquais*. Hoje, os textos fundadores do movimento são considerados *Nègreries: Jeunesse noire et assimilation* de Aimé Césaire e *L'humanisme et nous: R. Maran de L. S. Sanghor* (NGAL, 1994, p. 19-20, tradução nossa², grifos nossos).

Sendo a temática da negritude uma necessidade de emergência, podemos caracterizá-la aqui como o início de fato dessa literatura. A ruptura fundadora foi *Nègreries*, de Césaire, pois deu início e transformação às formas poéticas das

² No original: "Les oeuvres majeures de la négritude paraissent entre 1934 et 1948 (*Cahier, Les armes miraculeuses, Et les chiens se taisaient, Chants d'ombre, Hosties noires, Pigments...*), l'année 1948 pouvant être considérée comme l'année du "manifeste" du mouvement, avec la publication de *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Senghor, précédée d'*Orphée noir* de Jean-Paul Sartre. Le nom du mouvement de la négritude est lié à la personnalité d'Aimé Césaire et Léopold Senghor. Préparée par les mouvements nègres de l'entre-deux-guerres dont elle reprend en partie l'héritage, la négritude prend naissance officiellement en mars 1935, avec *L'Étudiant noir*, journal de l'*Association des étudiants martiniquais em France* (1ère année nº 1, mars 1935), lui-même métamorphose (changement de nom) de *L'Étudiant martiniquais*. On considère aujourd'hui que les textes fondateurs du mouvement sont *Nègreries: Jeunesse noire et assimilation* d'Aimé Césaire et *L'humanisme et nous: R. Maran de L. S. Sanghor*" (NGAL, 1994, p. 19-20).

linguagens negras. A literatura africana se caracteriza por uma série de rupturas, e, na visão de Georges Ngal (1994), apresenta mutações de diversas ordens que se efetuem dentro de campos ideológicos, intelectuais e literários já constituídos. Nesta pluralidade de campos, ela se constitui como uma referência obrigatória para as próximas gerações, pois todos terão que se situar de alguma forma em relação a ela. Do ponto de vista terminológico, a palavra “negritude” apareceu pela primeira vez em 1939 em *Cahier d’un retour au pays natal*. Ela significava a capacidade do negro no seu ambiente de ser movido, tocado, comovido, tomado.

Novas obras foram surgindo, e com elas, a exploração de novos tipos de narrativas. Ainda antes de 1960, o guineano Laye Camera publica romances importantes, como *L’enfant noir* (1953) e sua continuação, *Dramouss* (1966). Nestas obras, a marca da oralidade é presente, esta que também é uma característica da identidade narrativa africana. O momento após a década de 60 marca uma nova fase na literatura africana, com a eclosão de uma diversidade enorme de escritores, dando aparição a uma ruptura acentuada com o cânone europeu, voltando-se para a condição e vida simples do povo. Este fenômeno se deveu, sobretudo, a maior independência da política africana. Três romances africanos desta época, escritos em inglês, são destacados por Georges Ngal: *The voice* (1964), de Gabriel Okara; *The interpretes* (1965) e *Season os anomy* (1973), sendo estes dois últimos escritos por Wole Soyinka e considerados mais experimentais. É importante lembrar que Georges Ngal entende a literatura africana como um contínuo de sucessivas rupturas, chegando inclusive a classificá-las (primeira, segunda, terceira e quarta rupturas, esta última já em meados dos anos 90). Aqui, focamos mais no aspecto cronológico do que nesta classificação do teórico, pois desta maneira será mais interessante para chegarmos ao nosso objetivo, que é a abordagem do autor beninense contemporâneo Florent Cauou-Zotti e seu romance *Les fantômes du Brésil*, lançado em 2006. Inclusive, as obras analisadas por Georges Ngal vão até os anos 90, por isso, seus estudos são usados aqui mais como uma abordagem geral para entender a literatura africana.

Ainda sobre os anos sessenta e as mutações das nações negras, lembremos que o Benin, por exemplo, só conseguiu sua independência política em primeiro de agosto de 1960, assim como outros países africanos. Antes disso, existia uma união que era conhecida com Reino de Daomé (Dahomey). O país, assim como outros da África ocidental, caiu em uma profunda instabilidade política. É importante

entendermos a qual parte estamos nos referindo quando citamos a África Ocidental; por isso, é oportuno apresentar as subdivisões da África para fins estatísticos, através das quais a Organização das Nações Unidas (ONU) se baseiam:

Figura 3 –África Ocidental



Fonte:África Ocidental (2021).

À propósito da África ocidental, ou seja, a parte verde do quadro acima, onde justamente se encontra o Benin, país onde se passa o romance *Les fantômes du Brésil*, destaca-se que é justamente neste momento, dos anos 1960, que a região vive momentos de transformações geopolíticas e instabilidades. Assim, surgem também obras importantes neste cenário:

A década de 1960 marcou a grande ruptura institucional e a transformação das nações negras. Isso realmente libera a criatividade dos escritores das restrições externas. Todavia, o difícil aprendizado da independência no campo político, econômico e social é indicativo do clima artístico da década. A divisão da África Ocidental em 9 microestados foi um desastre do ponto de vista do desenvolvimento econômico (cf. *Reflexões sobre a primeira década de independência na África negra, número especial de Présence Africaine*, 1971), posto que toda a vida política de um país é personificada por um homem sério. A maior obra poética desse período, a de Tchicaya U'Tamsi, atesta fortemente a solidariedade da escrita e da história de que fala Roland Barthes. *Epitomé* (1962), *Le Ventre* (1964) e *Arc musical* (1970) são característicos da década: as quebras de tom e a dureza dos sentimentos refletem o mal-estar dos primeiros anos da independência (NGAL, 1994, p. 25-26, tradução nossa³, grifos nossos).

³ No original: “*Les années soixante marquent la grande coupure institutionnelle et la mutation des nations nègres. Celles-ci libèrent réellement la créativité des écrivains des contraintes extérieures. Mais le difficile apprentissage des indépendances dans le domaine politique, économique et social est révélateur du climat artistique de la décennie. L'éclatement de L'Afrique de L'Ouest en 9 microetats a été une catastrophe du point de vue du développement économique (cf. Réflexions sur*

O pensador em tela ainda destaca outra obra importante desta época: *L'Aventure ambigu* (1961), de Cheikh Hamidou Kane. O fato é que Georges Ngal, ao classificar a literatura africana através de rupturas, também enumera cronologicamente as mesmas. Segundo o autor, a ruptura inicial se dá com Aimé Césaire e L. S. Senghor, nos anos 1930. A segunda ruptura nasce então nos anos 1950 em torno do nascimento do romance contestatório, que inscreve a luta política na arte. A terceira seria em torno dos anos 60, com mesma problemática citada acima. A quarta seria em torno dos anos 1968 e 1970, com a novidade textual de *Le soleil des indépendances* (1968), de Ahmadou Kourouma, e *Le devoir de violence* (1968), de Yambo Ouologuem, que fazem ligações entre os escritores e o contexto global do espaço africano, numa consciência viva de ameaças de independência e a necessidade de uma revisão dos conceitos no que concerne à aproximação das realidades africanas. Nesta época, destaca-se as obras *Négritudes e négrologues* (1972), de S. Adotévi, e *Le manifeste de l'homme primitif* (1972), de Fode Diawara. Destaca-se, também, *Le Récit du cirque de la vallée de la mort* (1975), de Alioum Fantouré, que Ngal classifica como um romance teatral, com a característica de desintegração da identidade narrativa. Outros escritores continuam a aparecer nesta mesma perspectiva de ruptura: Sony Labou Tansi, em lança *La vie et demie* (1979), e H. Lopès, com o seu *Pleurer-Rire* (1982). Como a obra estudada de Georges Ngal é datada de 1994, não se aborda o contemporâneo africano e, por consequência, também não se fala de Florent Cauou-Zotti, o autor do romance ao qual iremos analisar. No entanto, esta introdução e suas informações nos parecem satisfatórias para introduzir a nossa abordagem e problemática.

Em nossa análise inicial de literatura africana de viés francófono, procuramos priorizar mais as obras do que as classificações de ruptura e suas especificidades. Também não nos interessa neste estudo aprofundar obra por obra, pois isso nos faria perder o foco da proposta. Acreditamos que deste momento em diante, é mais interessante aprofundar as especificidades do Benin e adentrar na problemática de nossa pesquisa, através do romance *Les fantômes du Brésil*. Procuramos estreitar

la première décennie des indépendances en Afrique noire, numéro spécial de Présence Africaine, 1971), alors que toute la vie politique d'un pays est personnifiée par un seul homme. L'œuvre poétique majeure de cette période, celle de Tchicaya U'Tamsi, témoigne fortement de la solidarité de l'écriture et de l'Histoire dont parle Roland Barthes. Epitomé (1962), Le Ventre (1964) et Arc musical (1970) sont caractéristiques de la décennie: les ruptures de ton et l'âpreté des sentiments traduisent le malaise des premières années des indépendances" (NGAL, 1994, p. 25-26).

nosso laço brasileiro com o país africano, de modo que o entendimento do Brasil seja também recriado e redescoberto, quando possível. Os romances aqui buscados estão ligados a um pensar africano que muitas vezes englobam questões como negritude ou diáspora, e por isso mesmo, sabemos que nesta busca africana, também se conecta um entendimento da busca brasileira por sua própria compreensão como nação que também precise problematizar questões suas como negritude e diáspora.

Entendemos esse movimento também como uma busca dos africanos pela própria palavra. Palavra esta que deve ser flexionada, modificada. Palavra negra, mestiça, crioula, martinicana, antilhana, africana, beninense. Enfim, o que existe é a busca pela palavra, seja através de qualquer meio. Além das revoltas e políticas, também existe um trabalho de profundo alargamento da linguagem e, conseqüentemente, de tudo o que ela abarca, como a memória, narrativas, história, identidade, ficção e esquecimento. Toda a cultura, em certo sentido, pode ser considerada uma obra criada e, em algum momento, antes de se chamar cultura, pode ter sido chamada de ficção também. A comida e a dança, os festejos culturais, os rituais, tudo parece estar ligado pela “corrente invisível” da linguagem. O campo linguístico não está completamente dado, ele é conquistado. É esta a grande contribuição que trazemos inicialmente neste capítulo. Abordamos a conquista, pouco a pouco, do direito a palavra por parte da África francófona. É por meio da linguagem que nos transformamos em outro e nos outros. Agora, após este entendimento sobre a dimensão da literatura africana de expressão francesa, temos o terreno apropriado para delimitar o nosso objeto de estudo, que é o romance *Les fantômes du Brésil*, que se passa no Benin.

2.2 A COMUNIDADE ATLÂNTICA: OS AGOUDÁS

Um fenômeno social pertinente se passa na África ocidental (costa oeste), mais especificamente no Benin (e também no Togo e Nigéria): um grupo se autodenomina de “brasileiros”, comumente com as aspas mesmo, denotando que se a ironia é realmente um dos sinônimos deste caractere gráfico (as aspas), talvez também não seja o único. As aspas, em um nível de problematização que queremos chegar, também podem denotar simplesmente “camadas”, e aqui, no nosso caso, camadas desta suposta “brasilidade”.

Estamos nos referindo aos agoudás, grupo que é composto de retornados à África (Benin), em sua maioria vindos de Salvador, na Bahia, Brasil. Este grupo é composto de uma variedade de brasileiros, em sua maioria ex-escravizados ou ex-trafficantes de escravos. Não podemos também afirmar categoricamente que todos voltaram do Brasil, então, encontramos aqui uma primeira camada das aspas dos “brasileiros” do Benin. Entender um pouco este fenômeno social é condição básica para adentrarmos no romance *Les fantômes du Brésil*. Colocando as lentes da literatura, ele poderá exemplificar ou excluir as nossas hipóteses, que se baseia em ver como a literatura tem o poder de potencializar a leitura da realidade e mostrar como nenhuma outra linguagem. O nosso objetivo principal, ao analisar a memória da comunidade atlântica, é encontrar os lugares em que eles inventaram, no imaginário social da comunidade beninense. Tais lugares não são apenas físicos, mas também culturais e psicológicos. Até que ponto estes lugares são realmente brasileiros, como alegam os agoudás no romance? Até que ponto eles estão tencionados por questões do Benin? Existe uma certa “naturalização” da cultura brasileira no romance que, veremos através da literatura, até que ponto ela é válida no ambiente do Benin. Por isso, nos baseamos numa metodologia bibliográfica de cunho qualitativo.

O fato de não haver ainda uma tradução para língua portuguesa do nosso *corpus* e diversos artigos sobre a obra, pelo menos até o atual momento, também é um desafio a mais para nossa investigação. Encaramos tal fato, sobretudo, como um indicativo da necessidade desta pesquisa, uma vez que a obra problematiza os conflitos étnicos relacionados não apenas ao grupo dos agoudás, mas há também uma implicação direta ao Nordeste Brasileiro, e em especial ao estado da Bahia. Não à toa tal é a importância que, ganhando certa relevância, em pouco tempo, o romance já é leitura do currículo dos liceus do Benin, o que evidencia sua necessidade para uma autoafirmação identitária e compreensão histórica africana local, bem como este posicionamento identitário dentro da diáspora em relação ao Brasil.

Acredita-se, ainda que hajam outras versões, que agoudá tenha vindo da corruptela da palavra “ajuda”, nome português da cidade de Uidá, região onde se encontra o antigo Forte São João Baptista da Ajuda, construído no final do século XVII. Depois da independência do Brasil, no começo do século XIX, era o governador de São Tomé e Príncipe que se encarregava de denominar

administradores para o lugar. O nome do primeiro administrador brasileiro foi Francisco Félix de Sousa, figura tão polêmica e influente na região, que a designação de administrador do forte, à época chamada simplesmente de “chachá”, virou um título aos seus descendentes, que existe até os dias atuais. Especula-se que a origem deste nome tenha vindo de seu apelido, segundo o professor Alberto da Costa e Silva (2004), pois teria a origem com o comando do mesmo ao pedir pressa nos negócios, dizendo-se sempre “já, já”. Ainda sobre esta temática e época, queremos esclarecer sobre dois produtos culturais importantes e explicar por que eles não foram priorizados em nossa investigação. O primeiro é o excelente filme *Cobra Verde* (lançado em 1987), do alemão Werner Herzog, já o segundo é um livro que se chama *O Vice-Rei de Uidá*, do inglês Bruce Chatwin (1987). Ambos são inspirados no personagem meio folclore, meio histórico, de Francisco Félix de Sousa. Aos interessados especificamente por estas obras, deixamos nas nossas referências também a indicação da dissertação *A relação intermediária entre O vice-rei de Uidá, de Bruce Chatwin, e Cobra Verde, de Werner Herzog*, de Mariana Castro de Alencar (2017).

Para a nossa pesquisa, entretanto, nos pareceu dispensável dar maior atenção a estes dois objetos culturais supracitados, uma vez que ambos fazem um recorte histórico na primeira metade do século XIX, e nosso intento é focar no romance em questão, não porque ele retrate realisticamente a contemporaneidade do Benin, mas porque cria um ambiente ficcional que, pela potencialidade da própria literatura, pode realçar questões culturais, muitas vezes reprimidas. Outro fator é que estas obras também são criadas por autores não africanos e queremos examinar a partir do que seja expressão da própria cultura local.

À propósito da ambientação do romance *Les Fantômes du Brésil*, achamos apropriado explicá-la com as palavras do próprio autor:

Para escrever este romance, eu pensei que os conflitos entre os agoudás e as outras comunidades ainda existiam, que eles formam uma casta impossível de penetrar ou subverter, que eles têm os olhos fixados em Salvador da Bahia – a cidade brasileira de suas deportações-, a qual lhe reenvia, hoje, somente um esquema de hábitos e modos de vida, os quais seus bisavôs haviam cultivado. De renascimentos culturais acontecidos, no fim das contas, quase anedotas, de memórias fantasmas (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 8, tradução nossa⁴).

⁴No original: “Pour écrire ce roman, j’ai imaginé que les conflits entre les Agoudas et les autres communautés existent toujours, qu’ils forment une caste impossible à pénétrer ou à subvertir, qu’ils ont les yeux fixés sur Salvatore de Bahia – la ville brésilienne de leur déportation -, laquelle ne leur

Desta forma, expomos que queremos analisar os “conflitos” culturais e jogo de memórias entre o Brasil e o Benin, ou melhor, entre os símbolos do Brasil e os símbolos do Benin, no próprio país africano. Para podermos realizar isso, inclusive mostrando seu processo histórico, é preciso focar no romance *Les fantômes du Brésil*, pois é o mais apropriado e sensato. Assim, utilizando-nos de ferramentas de antropólogos, críticos literários e pensadores diversos, queremos analisar como a literatura pode não apenas relevar os aspectos sublimados da realidade social como até mesmo, em alguns momentos, reconfigurá-los. Aspectos estes que, embora o autor não considere mais como conflitos (que “ainda existiam”), todos ainda estão vivos nos traços culturais do Benin. Muitas vezes os agoudás precisaram criar seu próprio espaço no Benin e esta criação, de fato, ainda existe. Então, entendemos que os nossos objetivos, específicos e gerais, serão atingidos focando nesta obra literária, ainda que outras obras semelhantes e artigos tenham sido estudados, como veremos adiante.

O livro de Florent Couao-Zotti guarda algumas particularidades interessantes que iremos abordar com maior profundidade após a devida apresentação deste grupo social chamado agoudás. Estas “particularidades interessantes” estão expressas também literariamente através de certos marcadores linguísticos. Assim, encontramos algumas palavras do português que foram “africanizadas”, tal como festa vira um ritual (*le bourignan*, no português burrinha), na identificação culinária (*fechuada*, no português feijoada) e na relação com a memória dos antepassados, como analisaremos mais a frente em capítulo destinado exclusivamente para esta análise.

Do ponto de vista culinário, por exemplo, estima-se que exista hoje uma variedade de pratos brasileiros com seus respectivos nomes em corruptela (AMOS, 2007): o pé de moleque (*mouleque*), a cocada (*concada*), o acarajé (*acara*), o pirão (*pirón*), a feijoada (*fechuada*), o cozido (*cuzido*), o doce de mamão (*doosi*) e a canjica (*canjika*). Todavia, no romance analisado aqui, da culinária apenas a *fechuada* aparece citada uma série de vezes, sempre de forma até ritualística. Então, vamos analisar também quando a narrativa usa isto como um processo de construção da intriga e dos personagens, e como esta narrativa pode ter

renvoie, aujourd'hui, qu'un pan des habitudes et des modes de vie que leurs arrière-grands-parents y avaient cultivés. Des résurgences culturelles devenues, à la longue, presque anecdotiques, des souvenirs fantômes” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 8).

intersecções com a sociedade beninense, sobretudo, no sentido da criação de um espaço no imaginário social dos agoudás e beninenses.

O fato de *Les fantômes du Brésil* também ter se tornado uma leitura comum nas escolas e liceus beninenses, evidencia sua maior relevância em relação às outras obras já citadas, e se sobressai na hora de analisar os conflitos que propomos estudar. Também vale ressaltar novamente a informação de que o autor é do próprio país africano, o que torna um fator determinante para nossa pesquisa, pois podemos corroborar assim, e com certa surpresa positiva disso, que este romance é fruto da cultura local do próprio Benin, ainda que não seja apenas local do ponto de vista literário.

À propósito dos fatos relevantes para delimitarmos nossa pesquisa apenas nesta obra, é o caso de trazer a problemática étnica dos agoudás para os dias atuais, como é descrita nas palavras supracitadas. No terreno da literatura, como podemos ver, estas problematizações parecem ser melhor dimensionadas, ainda que com a ajuda eventual da antropologia e da história, o nosso *corpus* de análise e objetivos se dão prioritariamente na literatura, pela própria capacidade dela de criar um espaço no imaginário social, como vimos desde a eclosão do movimento da negritude.

Para adentrar melhor nesta problemática do romance, precisamos estar mais contextualizados sobre as peculiaridades do Benin. Quando na última década do século XIX, mais precisamente em 1894, os franceses terminaram a colonização da área que chamariam de Daomé, depararam-se com o grupo conhecido por *les brésiliens*, que em francês também eram chamados de *créoles* (designação francesa genérica, usada lá aproximadamente como se usava a designação de “mulato” no Brasil). Localmente, eles eram conhecidos como agoudás. Importante destacar que este grupo era formado tanto por brasileiros, como por portugueses envolvidos com o tráfico de escravos, bem como pelos retornados do Brasil e também de Cuba. O fato é que este grupo tinha constituído grandes famílias, geralmente com nomes portugueses, nos séculos XVIII e XIX. Pelo seu contato com a civilização ocidental, os *créoles*, geralmente, tinham conhecimentos de mais de uma língua, além de uma cultura já introduzida em algumas técnicas como de marcenaria, serralharia etc. Então, os franceses logo perceberam que deveriam contar com eles para alicerçar o domínio da região ou, como eles acreditavam e diziam dentro de seu etnocentrismo, levar a “civilização” para a região.

Sobretudo, são os africanos que podem dizer sobre isso, mas o fato é que a história do Benin, bem como dos agoudás, ainda passa pelo nome de diversos escravocratas. Por isso, achamos necessário citar os que nos ajudem para fins de contextualização. Não nos interessar distinguir agora quem foi traficante de escravo, deportado ou ex-escravo, mas sim os retornados de uma maneira geral, pois vamos comentar um pouco disso. Aguê (em francês Agué) é uma outra cidade beninense (além de Ouidah) que recebeu muitos afro-brasileiros, sobretudo após a Revolta dos Malês, em 1835. Alguns deles foram Joaquim d'Almeida, Antônio d'Almeida, João do Rego, Tobias Borges de Souza e Francisco da Silva Pereira. Desses, queremos destacar o nome de Joaquim d'Almeida unicamente por conta da questão religiosa, uma vez que a origem, a língua e a religião são dimensões fundamentais da existência, e sem dúvida partes integrantes de uma linguagem e de um(ns) espaço(s) que os agoudás muitas vezes precisaram criar ao retornarem para a África.

A respeito dos retornados, a autora Alcione Meira Amos tem estudos avançados e bem completos, pois abrangem referências dos retornados do Benin e dos outros países africanos. Mais especificamente sobre Joaquim d'Almeida e a questão religiosa, ela discorre:

Joaquim d'Almeida tornou-se, por algum tempo, senão o mais importante, definitivamente o mais religioso residente de Aguê. Ele tinha sido escravo do capitão de navio Manuel Joaquim d'Almeida, do qual havia recebido o nome ao ser batizado. Ele era de etnia Marrim, e seu nome nativo era Gbego Sopka. Joaquim era católico convicto e membro da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção de Salvador na Bahia. Depois de conseguir sua liberdade, ele foi para Aguê em 1835 e começou a fazer viagens de ida e volta para a Bahia. Em uma destas viagens, trouxe para a África uma imagem do Senhor Bom Jesus, de quem era devoto, além de todos os apetrechos necessários para estabelecer uma capela. Muitos anos mais tarde, quando os missionários franceses da *Société des Missions Africaines à Lyon* (Sociedade das Missões Africanas de Lion) chegaram em Aguê, eles ficaram surpresos ao se depararem com a capela (AMOS, 2007, p. 32).

Aqui evidenciamos como esta característica religiosa ligada ao “ser brasileiro” é pertinente, até mesmo em várias expressões o brasileiro envolve sua religiosidade (“Nossa Senhora!”, “Ave Maria!”, “Vixe Maria!”, “Graças a Deus!”, “Deus te ouça”, “Deus abençoe!”, “Pelor amor de Deus” etc). É muito comum no Brasil até mesmo pessoas ateias utilizarem estas expressões, como se fosse algo já enraizado na

própria língua. Já no Benin, até hoje a irmandade religiosa existe e é louvada junto à bandeira do Brasil, como podemos ver na foto contemporânea abaixo:

Figura 4 – Membros da comunidade agoudá diante do estandarte da Irmandade Brasileira do Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo



Figura 1. Membros da comunidade agoudá diante do estandarte da Irmandade Brasileira do Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo. A) Porto Novo, República do Benim, 1996; B) Porto Novo, República do Benim, 2010. Fotos: Milton Guran.

Fonte: Guran (2014).

Já a cidade beninense de Uidá (Ouidah) também conta com grande massa de “retornados”, além de também ser a cidade onde passa a obra africana aqui analisada. Dois destes retornados se destacam historicamente e, mais uma vez, apesar de não estarem explicitamente citados na obra, fazem parte de uma histórica que precisamos contar na contextualização, para maior esclarecimento. Eles se chamam Francisco Félix de Souza, o Chachá, já citado acima, e o Domingos José Martins. Sobre o primeiro, é interessante notar que após ter se instalado em Uidá, construiu sua casa no bairro Brasil (*Quartier Brésil*), bairro onde morava sua extensa família (aproximadamente 63 filhos registrados, história contada no filme já citado *Cobra Verde*). Na época, ter várias mulheres também era sinal de prestígio no Benin.

Sobre o segundo, Domingos José Martins, é importante identificá-lo como o filho do revolucionário homônimo brasileiro, que foi fuzilado pelos portugueses em sua participação na Revolução Pernambucana de 1817. Seu filho desembarcou na costa africana em 1833, como membro da tripulação de um navio do chachá, estabeleceu-se em Lagos e enriqueceu com o tráfico de escravos. Tentou retorno à Bahia em 1844, mas apenas dois anos depois voltou à África e por lá permaneceu com certa riqueza, até sua morte.

Importante notar que estes dois históricos traficantes “retornados” nasceram na Bahia e findaram sua vida na África. Ou seja, do ponto de vista físico, seus corpos não retornaram à África porque nunca estiveram por lá. Isto também não é o caso de todos os retornados, mas de uma boa parte. Alguns também foram para África direto de Portugal. Curiosamente, a primeira conclusão desta dissertação, é que não são sempre as pessoas que retornam, mas sim um viés cultural através delas, uma narrativa do que é “ser africano” ou “ser brasileiro”. Isto será melhor problematizado com a análise dos trechos do romance mais à frente, todavia, gostaríamos de propor de antemão que o uso do termo “comunidade atlântica” em vez de “retornados”, uma vez que é o Oceano Atlântico o grande canal de troca cultural nesse período. Propomos esta revalorização semântica não apenas pelos motivos já citados, mas também porque é através de ressignificações (ou criações) da palavra e da linguagem que grandes mudanças acontecem a nível cultural, que a língua influencia a realidade num nível material da vida humana. Este entendimento não é exclusivo desta pesquisa e sobre isso devemos lembrar os argumentos colocados pela pesquisadora Mônica Lima (2006):

O que também se pode observar nos estudos mais recentes sobre os retornados e, sobretudo, na documentação até agora consultada, é que estes libertos que retornam não voltam ao local de sua provável origem - na maioria das vezes localizada mais ao interior, e sim para as cidades costeiras, conectadas com o mundo atlântico. Ou seja, seu retorno obedece às novas conexões criadas a partir da vivência em contato com este mundo. Assim como a nova identidade que criam ao instalar-se na África também é uma identidade atlântica. Ou seja, os retornados – brasileiros, agoudás – podem ser mais bem entendidos através de um conceito de ‘comunidade atlântica’, ou seja: pelo estudo do desenvolvimento histórico de uma comunidade de pessoas que compartilhavam relações e práticas culturais tendo o Atlântico como ponte de ligação neste período (LIMA, 2006, p. 10).

O que realmente nos interessa é entender estes “brasileiros”, e todas as camadas que envolvem estas aspas. Menos importa o sangue do que a crença

cultural subjetiva de que uma semelhança ancestral une todos eles. Além dos agoudás, grupo que preserva em sua maioria os sobrenomes de origem luso-brasileiros, o Benin também teria em torno de outros vinte grupos socioculturais, entre eles os Fon e Mina, que apresentam certa homogeneidade linguística e cultural, segundo fontes da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) citadas pelo Professor Milton Guran (2002).

No que se refere especificamente aos agoudás e seus descendentes, estima-se que tenham uma presença de aproximadamente 5% da sociedade beninense atual e são facilmente reconhecidos pelos seus sobrenomes de origens portuguesa (GURAN, 2002). Eles foram responsáveis, de certa forma, pela introdução de alguns aspectos ocidentais na cultura beninense à época de seus retornos e, neste contexto, se insere a cultura brasileira como base para isso também. O termo “africano” ou “beninense” representa então uma vasta gama de etnias e grupos, e não uma unidade.

Em seu retorno, como alguns agoudás foram escravizados e negociados ao terem sido inicialmente deportados da África, houve certa dificuldade de se reinstalarem, às vezes até em sua própria aldeia natal, e isso foi mais um traço que unia a comunidade atlântica. Uma vez que a identidade se constrói de forma relacional, muitas vezes por contraste, sendo por vezes uma resposta identitária para questões sociais envolvidas, a experiência de ter retornado do Brasil era outra característica comum a todos, e foi também através desta outra experiência comum que os agoudás se restabeleceram e permaneceram unidos como uma comunidade. Também se somou à designação agoudá o grupo de traficantes portugueses ou brasileiros que acabaram por se estabelecer no Benin também. Uma mistura inusitada entre soberba de senhores de escravos e hábitos de antigos escravizados, sendo a escravidão o ponto de retorno desta nova vida, são experiências em comum dessa peculiar formação social dos agoudás.

Eles então desfrutaram da condição de cidadania plena no mesmo país onde antes haviam sido escravizados e do qual foram expulsos. A condição antiga foi superada por uma nova, por meio da identificação com a colônia brasileira. Tendo a experiência brasileira sido tomada como origem mítica deste povo, soma-se a isto também a questão linguística (língua portuguesa) e a religião (católica com sincretismo), todos pontos de intersecção entre Benin e Brasil. É nesse contexto

que, aqui, chamamos de ambivalência diaspórica dos agoudás que pretendemos analisar e fazer nossas problematizações através do *corpus*.

Ainda que o ensino do português tenha sido abolido pouco depois pela administração francesa, hoje ainda restam algumas palavras herdadas no vocabulário local. Por isso, é importante recordar sempre que o romance estudado é retratado num tempo ficcional que traz os conflitos agoudás como se estivessem marcados até os dias de hoje. O romance potencializa os conflitos num espaço e tempo ficcionais, todavia, no nosso entendimento, isto só deixa evidente que muitos processos continuam sublimados na sociedade beninense atual. Investigar a potência da literatura nesse sentido é também a proposta desta pesquisa, que serve tanto ao Benin como também ao Brasil.

Sobre a cultura brasileira, no âmbito culinário, especificamente, alimentos como mandioca, cocada e principalmente a feijoada, ou, como consta no romance *Les fantômes du Brésil*, a corruptela do português *le fechuada* (COUAO-ZOTTI, 2013), estão dentro do contexto da ambivalência diaspórica e foram elementos utilizados para dar coesão e inserção aos agoudás na sociedade africana. Do ponto de vista dos corpos e seus espaços na sociedade, o folguedo folclórico da burrinha representa um papel interessante na socialização e aceitação dos corpos “brasileiros” – ou se como consta no romance, a festa *le bourignan* (COUAO-ZOTTI, 2013). Técnicas diversas de carpintaria e estilos arquitetônicos, tudo isso pode ser considerado uma herança agoudá para a sociedade beninense e é por esses motivos que a administração francesa, na época da colonização, os considera um pouco mais do que os africanos locais. Esse fato fez os agoudás prosperarem economicamente mais diante dos demais beninenses.

Devemos pensar uma questão interessante para bordar este fenômeno: por que os agoudás tem uma referência positiva e até orgulhosa dos seus vínculos com um país (Brasil) onde foram escravos? Muitos deles conseguiram suas liberdades dentro de seus próprios esforços e méritos, porém, dentro das regras do sistema escravista. Encontramos algumas respostas no fato de que estas referências e cultura brasileiras contribuíram para galgarem determinadas posições sociais, não à toa, por exemplo, os agoudás foram os que primeiro puderam enviar seus filhos para que estes pudessem obter diplomas universitários no exterior (escolas europeias).

O termo “agoudás” ou “brésiliens” é de uso comum no Benin contemporâneo. Desde suas festas e rituais, como o *bourignan*, até a identificação com os

antepassados através dos sobrenomes em português, passando por uma identificação religiosa e culinária, a memória sempre se faz presente e acreditamos serem estas dimensões citadas as de maior destaque na comunidade atlântica. Procuraremos então trazer tais questões do romance onde essas dimensões foram potencializadas pelo poder da literatura. Ainda antes de concluirmos este capítulo, e adentrarmos na trama da obra, queremos destacar duas questões importantes: a questão religiosa e a poligamia. Para isso, vamos consultar mais uma vez o estudo importante de Alcione Meira Amos (2007):

A sociedade afro-brasileira de meados do século XIX na área onde se encontra o atual Benin foi observada de perto pelos padres franceses da *Société des Missions Africaines à Lyon* e suas observações são muito interessantes por nos permitir vislumbrar como viviam estes retornados afro-brasileiros. A questão da religiosidade dos afro-brasileiros era um grande problema para os missionários. O padre Francisco Borghero, chefe da missão francesa, teve oportunidade de observar que os retornados brasileiros eram '[...] negros, [que se diziam] [...] cristãos mas [viviam] da mesma maneira que os pagãos [apenas] com um pouco de verniz de civilização'⁵ o abade Irinée Lafitte, outro missionário francês, descreveu um grupo de afro-brasileiros retornados que encontrou em Aguê como sendo bem diferentes dos habitantes locais por causa de suas vestimentas, tanto que foi possível identificá-los imediatamente, pois 'estavam vestidos de camisas estampados de flores [coloridas] [...]'. Eles eram devotos do catolicismo e traziam dependuradas no pescoço cruces e medalhas religiosas. Mas o abade notou também que outros que se diziam católicos só o eram em nome, pois traziam no pescoço – ao lado das cruces e das medalhinhas – os símbolos dos cultos locais, aos quais o padre se referia como 'símbolos do demônio'⁶ (AMOS, A. 2007, p. 36, grifo da autora).

Como podemos observar, o local de sincretismo religioso, tão comum ao Brasil e à Bahia, também era um local de subversão do poder ou resistência a um controle impositor e externo da igreja. Para os agoudás, era comum ter famílias com distintas crenças, havendo católicos ou até muçulmanos dentro de uma mesma família. O culto local (*vodum*) parece sempre estar numa linha híbrida, unindo-se a outros cultos religiosos entre a comunidade atlântica. Até a sociedade atual, por exemplo, os religiosos exercem influências em Benin, como é o caso do arcebispo de Cotonou, Monsenhor Isidore de Souza, que ajudou o país a fazer a transição pacífica (1990-1991) de décadas de ditadura para as primeiras eleições consideradas realmente livres, democráticas e independentes no país.

5Cf. Borghero, Mandirola e Morel (1997, p. 44).

6Cf. Lafitte (1878, p. 44-45).

Outra questão interessante, e que também problematizaremos com trechos do romance *Les fantômes du Brésil*, é sobre a sexualidade da comunidade atlântica. Sobre isso, Alcione Amos (2007) ressalta:

Outros aspectos do estilo de vida dos afro-brasileiros que os levavam a entrar em conflito com os missionários eram o concubinato e a poligamia. Em 1866 os missionários em Uidá chegaram a baixar um edito informando que não mais batizariam os filhos de afro-brasileiros que não estivessem vivendo sob as normas do catolicismo. Esta determinação fez com que um grupo de líderes locais mandasse uma carta aos missionários, em setembro de 1866, indicando que tal atitude estava ofendendo a sua “dignidade nacional”. A carta contava com pelo menos dez assinaturas, três das quais de membros da poderosa família de Souza: Domingos Francisco de Souza, Ignácio de Souza e Cândido Francisco de Souza, além de representantes das famílias Suarez, Medeiros, Magalhães, Branco, Mariz, Pareira e Santos⁷ (AMOS, 2007, p. 37).

Neste capítulo, trouxemos aspectos importantes da história, cultura e memórias agoudás. Todos serão fundamentais para analisarmos a obra em questão e entendermos como muitas vezes os agoudás foram obrigados a criar o seu espaço, tanto geográfico quanto simbólico, dentro da sociedade beninense, em suas adaptações e readaptações ao longo de suas histórias.

O Brasil sempre foi um arsenal de ferramentas culturais úteis para eles, ainda que este lugar pudesse muitas vezes ser um espaço ambivalente, pelo menos ele foi criado com a ajuda do Brasil. Destacamos então as questões desta memória que se sobressaem, como a origem brasileira, a religião (católica com sincretismo) e a língua portuguesa (e seus marcadores linguísticos, seja de referências culinárias, seja de referências aos antepassados através dos sobrenomes). Alguns outros também aparecem em destaque no romance *Les fantômes du Brésil*, como é o caso da festa-ritual do *bourignan*, que abordaremos melhor no capítulo seguinte, ao focar exclusivamente como objeto o romance. Se por acaso possa ter parecido ao leitor extensa as nossas abordagens antes de entrar propriamente na obra, entendemos isso como a própria distância que o Brasil atual tem tomado da África. Se fôssemos mais próximos, não precisaríamos nos estender ao comentar sobre a literatura africana, a francofonia ou mesmo os agoudás, pois estes elementos já seriam de conhecimento geral. Este trabalho também deseja aproximar o Brasil e o Benin em suas relações simbólicas. Então, nada do que foi abordado até agora parece ser dispensável, tudo é extremamente precioso e necessário para nossa análise.

⁷Cf. Giordano (1998, p. 253).

O fato é que muitos dos agoudás usaram das memórias brasileiras como ferramentas e meios de sobrevivência e prosperidade. Pensando toda a memória de uma maneira geral e histórica como uma herança em comum dos agoudás, o professor Milton Guran (2002) divide a construção dessa identidade em três períodos, os quais apresentaremos a seguir e se configuram como algo que será útil para compreender nesta pesquisa.

O primeiro momento é da época dos navios negreiros, a partir do século XIX. O tráfico de escravizados já estava proibido e os traficantes baianos se esforçaram para assegurá-lo um pouco mais de tempo. Esses traficantes eram brancos dentro de uma sociedade negra e, no Benin, se instalaram e tiveram descendentes.

O segundo momento vem a partir de 1835, com a chegada de massas de escravizados retornados do Brasil, principalmente da Bahia. A escravatura foi por muito tempo motor da economia da região na época, apesar de ter sido praticamente ausente nos livros escolares e minimizada nas obras eruditas sobre o antigo reino de Daomé, que é como ficou conhecido o lugar por anos. No entanto, ela deixa vestígios até os dias de hoje nas relações sociais; não à toa, Milton Guran (2002) informa, através de entrevistas, que quase todos os “brasileiros” afirmam ter sido chamados de “escravos” em situações da vida cotidiana atual no país, em algum momento. Tudo isto demonstra a importância e atualidade do romance em questão. Ainda que haja um certo tipo de acordo ou tabu para se evitar a ascendência escrava, esta questão permanece latente no atual Benin.

O terceiro e último momento seria o contemporâneo, quando a memória do tempo vivido no Brasil cedeu lugar à memória das realizações no Benin. A primeira memória permitiu a inserção dos escravizados ou “gente importada do Brasil”, já a segunda memória é a própria defesa de sua legitimidade na sociedade beninense atual. Preferimos grifar estas distinções de memórias para serem melhor trabalhadas a frente.

Se o que os unia era uma memória de um passado brasileiro comum, um modelo de cultura adquirida no Brasil e sobrenomes de branco, tudo isto foi de certa maneira um grande trunfo, pela permissividade de se associarem às atividades econômicas. Com isso, o número dos agoudás também foi se tornando mais expressivo, do ponto de vista demográfico. A partir da segunda metade do século XIX, eles foram então uma elite econômica praticamente endogâmica (ainda que houvesse o concubinato), característica que contribuiu para a formação de quase

uma outra sociedade à parte no Benin. A religião era predominantemente católica, o que permitia sincretismo com o *vodum*, e também havia escolas para suas crianças lerem e aprenderem em português. Os agoudás foram então a origem de uma atividade econômica moderna, mais ocidentalizada, no antigo reino de Daomé, ainda que tenham um passado dúbio devido à escravidão. Eles foram obrigados a inventarem um lugar para si nesta sociedade em meio a tensões entre a civilização/barbárie, numa localidade em que “civilização” nem sempre era termo cunhado para quem era “de dentro”, e “bárbaro” tampouco também nem sempre era termo usada para quem era “de fora”.

2.3 MEMÓRIAS E TRAMA EM LES FANTÔMES DU BRÉSIL

O conflito cultural e econômico é abordado no romance através também do cruzamento de memórias: se por um lado os locais teriam certa culpabilidade na escravização dos agoudás, por outro, o retorno dos antigos escravizados lhes fizeram criar quase como uma casta no seio da sociedade local, que tolera apenas a miscigenação entre eles próprios. Assim, composto por XXI capítulos, o romance *Les fantômes du Brésil* tem como enredo central um amor impossível: a história de Pierre Kuassi, um beninense “local”, e Anna Maria do Mato, uma “legítima” agoudá, descendente de “brasileiros”. A obra é permeada também de pequenas histórias que retardam o desenlace final, como uma espécie de técnica de novela. *Les fantômes du Brésil* está alicerçado também nas memórias do autor beninense, que revela em entrevista ter escutado de amigos de seus pais, que frequentemente visitavam sua casa, falar do Brasil e suas características “[...] com um grande orgulho, de modo que eu acabei por pensar que eu também vinha do Brasil e tinha um olhar muitas vezes condescende com meus camaradas de classe” (RÜF, 2010, n. p., tradução nossa).

Para caber dentro das aspas do termo “brasileiros”, muitos beninenses tiveram que passar por uma série de conflitos psicológicos e étnicos, colagens e apagamentos culturais, para enfim terem o seu respaldo identitário. Este é um fenômeno cultural, linguístico, e que no romance é exemplificado pelo viés literário. O texto do romance permite então uma análise em vários aspectos, inclusive da questão da linguagem, que foi o terreno muitas vezes da criação deste espaço agoudá.

Introdutoriamente, precisamos entender mais a fundo o fenômeno da cultura agoudá. Muito do que motivou esta pesquisa é entender os traços culturais, identitários, linguísticos e literários que cabem dentro das aspas “brasileiros”, e como este espaço pode ser criado, quais os tecidos de memórias que, entrecruzados, fazem o texto agoudá ser resistente ao uso social.

O texto de Florent Couao-Zotti nos serve como instrumento para essa análise. O autor é natural do Benin (Podé) e estudou Letras na Universidade Nacional do Benin, além de ter formação e atuação como produtor cultural e roteirista de quadrinhos. Escreveu várias obras e peças teatrais. Segundo ele, quando o autor percebe que não escreve apenas para si, torna-se um escritor engajado.

O romance *Les fantômes du Brésil* se passa na cidade de Uidá (Ouidah), o grande centro do grupo dos agoudás. Ele conta com espaços reais, ou seja, que existem na geografia física da cidade, e com espaços ficcionais, que existem no romance. Exemplos de espaços reais são: Uidá; o bairro Brasil; a floresta de Kpassey; a praia de Uidá; a basílica “Notre Dame”; o monumento “a porta do não retorno” (*porte du non-retour*).

A propósito desse monumento, que é um lugar de memória (memorial), devemos relatar que ele se localiza na cidade de Uidá, justamente no mesmo local onde os antigos escravizados embarcavam pela última vez no Benin rumo ao Brasil. O nome “não retorno” é bastante significativo para os que são intitulados como “retornados”. Como já dissemos, nem todos “retornados” nasceram de fato na África, mas são descendentes de parentes que retornaram, bem como alguns poucos também vieram de Cuba e outros, em razão do tráfico negreiro, sabiam o português mas não eram da América. Continuaremos, portanto, a usar o termo “comunidade atlântica”.

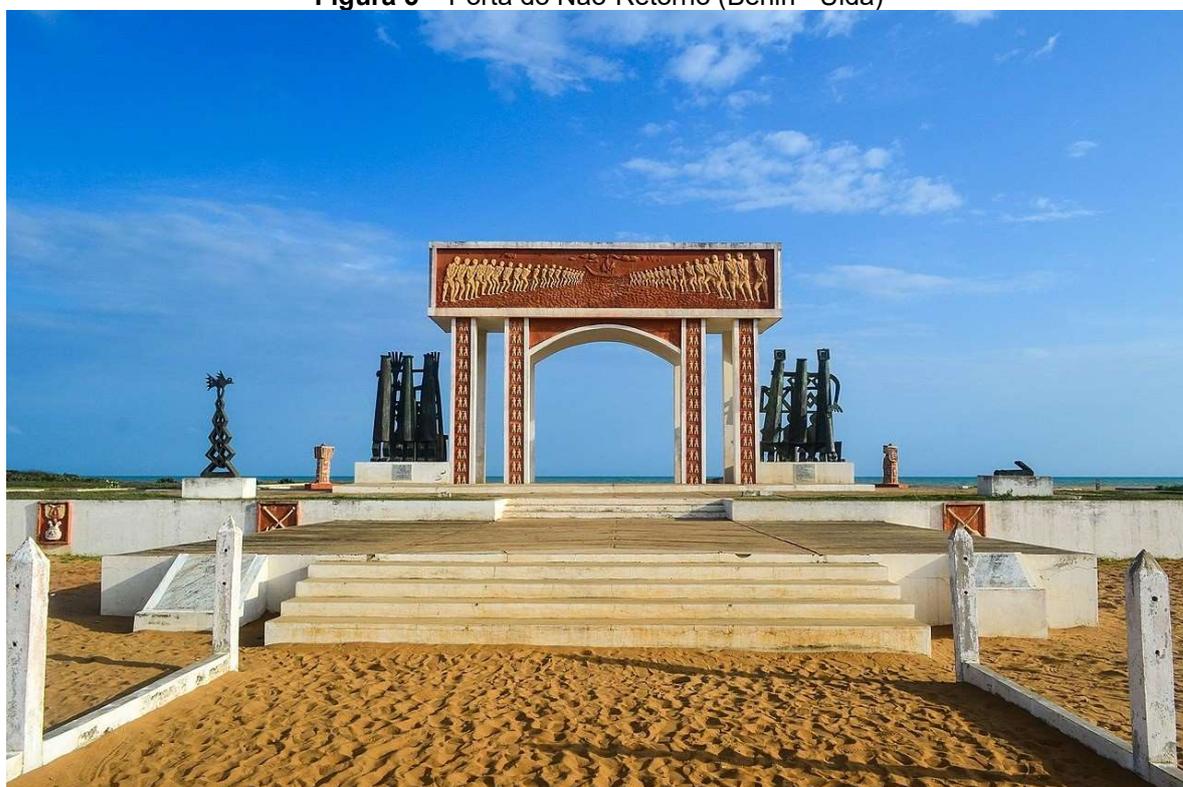
Esta vontade/pulsão de retorno só seria a primeira de muitas outras vontades negadas na nova condição de escravizados. Sobre esta questão, a pesquisadora Eurídice Figueiredo, pensando a partir de Glissant e Freyre, faz reflexão pertinente sobre o retorno e a comunidade atlântica:

Por mais paradoxal que possa parecer esta situação, o desejo de retorno, ao ser satisfeito, não desencadeia necessariamente nem readaptação nem bem-estar. Segundo Edouard Glissant, a ‘primeira pulsão de uma população transplantada [...] é o Retorno. O Retorno é a obsessão do Um: não se deve mudar o ser. Voltar é consagrar a permanência, a não-relação’ (GLISSANT, 1981, p. 30). Ora, a volta ao Um original é imaginária e, na realidade, pode-

se transformar em frustração e revolta porque o transplantado, como bem percebeu Freyre, já estava hibridizado, mestiçado. Ou, nos termos glissantianos, ele já entrara em Relação com o Outro, crioulizando-se (GLISSANT, 1981 *apud* FIGUEIREDO, 2009, p. 55).

Desde 1992, com a ajuda da Unesco, existe uma festa nesse local histórico e turístico que se chama *Fête du Vodum*. O *vodum* pode ser considerado como uma religiosidade parente do candomblé, que também cultua os orixás e também está muito presente no romance *Les fantômes du Brésil*. Achamos interessante que o leitor desta dissertação veja o monumento mesmo a partir de um retrato:

Figura 5 – Porta do Não-Retorno (Benin - Uidá)



Fonte: Porta do Não Retorno (2021).

Todas as representações de escravizados no painel superior, tanto da esquerda como as da direita, tem apenas um caminho de ida sem volta para o Atlântico. Após funerais, também é comum os parentes se dirigirem a este memorial no Benin. Há uma cena na obra que também se passa neste lugar físico, que será apresentada e analisada mais a frente. Certamente, podemos também pensar um tipo de memória dessa forma, que apenas vai sem poder voltar, ainda que o retorno seja a obsessão do um. Um projeto cultural recente visava também fazer uma “rota do escravo”, mas enfrentou certas polêmicas para acontecer:

O projeto 'Piste de l'esclave' em Porto-Novo é por sua parte constantemente adiado, sem dúvida porque, como foi demonstrado em particular com Gaetano Ciarcia, Nassirou Bako-Arifari e Milton Guram, o papel desempenhado pelos agoudás no Benin (escravos libertos, mas também comerciantes e comerciantes que participam do comércio de escravos) complica essa visão internacional da comemoração da escravidão. O patrimônio que lhe está associado é, portanto, ambíguo, como atesta o museu privado Da Silva, que se apresenta como um museu em memória da escravidão ao exporem suas paredes externas, estão baixos-relevos que retratam as cenas violentas do tráfico de escravos (COUSIN, 2013, p. 444, tradução nossa⁸).

Esta ambiguidade da memória dos agoudás será melhor investigada mais à frente em questões abordadas na obra. Por ora, basta identificarmos em que lugar está inserido o romance, que é dentro desta ambiguidade. Após estes lugares reais citados por nós, também é válido pontuarmos os lugares fictícios do romance, ou seja, os lugares inventados pelo autor em sua narrativa. O primeiro e mais importante é o arquipélago (onde termina o romance, num encontro dos dois amantes pós-morte); depois há o bangalô baiano, e também alguns arredores verdes. Ou seja, podemos concluir também que os lugares reais se sobressaem aos fictícios do ponto de vista da quantidade em que aparecem em toda obra.

Adentrando especificamente a história da obra, ela se passa em XXI capítulos do livro. A trama em geral gira em torno do amor proibido e perseguido entre Pierre e Anna-Maria. Entre um fato e outro, outras questões aparecem para retardar o desfecho final. Eventos tais como: um possível casamento arranjado que a matriarca agoudá, Juliana do Mato, pretende arranjar para sua filha; o atropelamento de Mama Pipi (mãe de Pierre) por Juliana do Mato; o sequestro de Anna-Maria; perseguições dos irmãos agoudás a Pierre e outros diversos. No final das contas, o final trágico lembra mais o clássico *Romeu e Julieta* do que todo o restante do livro. Por isso, dedicaremos em outro momento (tópico 4.3) um estudo comparativo entre as duas obras, a africana e a europeia. Por ora, precisamos introduzir cada personagem, apresentar a história e, em seguida, analisá-la literariamente dentro dos nossos objetivos.

⁸ No original: "Le projet de « Piste de l'esclave » à Porto-Novo est pour sa part constamment ajourné, sans doute parce que, comme l'ont notamment montré Gaetano Ciarcia, Nassirou Bako-Arifari et Milton Guram, le rôle joué par les Agouda au Bénin (esclaves affranchis mais aussi négociants et marchands participant à la traite) rend complexe cette vision internationale de la commémoration de l'esclavage¹¹. Le patrimoine qui lui est associé est de ce fait ambigu, comme en témoigne le musée privé Da Silva, qui se présente comme un musée à la mémoire de l'esclavage en exposant sur ses murs extérieurs des bas-reliefs représentant les scènes violentes de la traite" (COUSIN, 2013, p. 444).

2.3.1 Lista de personagens da obra *Les fantômes du Brésil*

As personagens da obra *Les fantômes du Brésil* são:

- *Álvaro Ribeirão do Mato*: agoudá, falecido marido de Juliana do Mato;
- *Adado*: primo de Pierre. Apesar de sua má fama, é um personagem que muda durante a trama, ao ver Anna-Maria no cativeiro, ele a ajuda a fugir da floresta onde estava presa e, mesmo fazendo parte da gangue que a prendeu, de Vautour, a consideração pelo primo fala mais alto. Ele entra na história no capítulo XIII;
- *Adjinakou Noupliguidi*: Delegado de polícia que faz acordos com a criminalidade local. Entra na história no capítulo XV;
- *Anna-Maria*: agoudá, filha de Juliana do Mato e de Álvaro Ribeirão do Mato, uma das heroínas do romance, junto à Pierre, seu namorado. Está presente na trama desde o primeiro capítulo;
- *Benedicta*: foi casada com o patriarca Manuel da Gonçeição (escrito com “G” mesmo) que, em seu enterro, promove no romance uma cena de funeral juntamente com o cortejo do *bourignan*, que vamos comentar melhor mais à frente. O seu marido era demasiadamente infiel, lembremos que ter várias mulheres era um sinônimo de *status* entre os agoudás. Aparece no romance conversando com Juliana do Mato, no capítulo XIV, denunciando a infidelidade do marido em seu próprio funeral, diálogo que será literariamente analisado mais à frente;
- *Carlos Orlando Oquianoh*: brasileiro de origem, vive uma vida de aparências em Uidá, Benin. Convence a mãe de Anna-Maria, a agoudá Juliana, de que a única maneira de salvar a reputação de sua filha seria casando com ele. Todavia, o mesmo é desmascarado no final do romance como um foragido perigoso do Brasil. O que lança a hipótese de que no romance, o fantasma brasileiro pode ser vivo ou ter medo dos próprios vivos. Ele entra no romance no capítulo VI;

- *Corne du diable*: intermediador que leva o delegado Adjinakou Noupliguidi ao bandido Vautour, a fim de negociar o resgate de Anna-Maria;
- *Eugênio, Otaviano, Fulgêncio*: são os três irmãos mais velhos e “protetores” de Anna-Maria. Desde o primeiro capítulo, perseguem e batem em Pierre com o consentimento da matriarca agoudá, Juliana do Mato;
- *Juliana do Mato*: Mãe de Anna-Maria, agoudá, passa a trama tentando controlar a filha e afastá-la dos não agoudás. Quer casá-la com Carlos Orlando Oquianoh. Autoriza e orienta os filhos a perseguirem Pierre;
- *Kiki e Jannot*: são as crianças que chamam ajuda para Pierre e o auxiliam a se levantar, após ser espancado por Eugênio, Otaviano e Fulgêncio. Surgem e permanecem apenas no segundo capítulo da obra;
- *Kpassè*: é o tiode Pierre que tem uns ares místicos e também acolhe amigavelmente tanto ele quanto Anna-Maria. Ele vive na floresta Kpassey, um lugar real do Benin que também está no romance. Ele tem conhecimentos ancestrais sobre medicina e plantas. Em alguns momentos, surgem uns capítulos no romance em que apenas um narrador aparece aconselhando Pierre a toda hora, geralmente advertindo-o a não se misturar com os agoudás. Apesar de não poder ser identificado como Kpassè, este narrador constrói uma narrativa interessante do ponto de vista linguístico, com uma segunda pessoa em “tu”. Pode-se suspeitar que seja Kpassè, mas nesses momentos o narrador não é identificado. Esta questão do narrador será comentada mais à frente;
- *Maman Pipi*: mãe de Pierre, pessoa de classe social mais pobre do que os agoudás no Benin. Ela é lavadeira;
- *Manuel da Gonçaição do ramo dos Monteiro Toledo*: um dos patriarcas de Ouidah (Uidá), falecido marido de Benedicta. Sendo demasiadamente infiel, também promulgava uma moral cristã entre os do seu entorno. No capítulo XIV, há um enterro com *bourignan* para ele;

- *Padre Elias*: Jovem padre franciscano que tem conluio com Carlos Orlando Oquianoh para casá-lo com Anna-Maria. Ele é da basílica de Ouidah;
- *Pierre Kpossou (Kuassi)*: namorado de Anna-Maria. Um dos protagonistas do romance, junto com Anna-Maria. É beninense, mas não agoudá. Está presente desde o primeiro capítulo;
- *Soeur Adakoun*: amiga da mãe de Pierre, madame Pipi;
- *Vautour-Aklassou*: criminoso que, junto com o seu bando, sequestra Anna-Maria, fato este em que suspeitam erradamente de Pierre. Deseja estuprar Anna-Maria na floresta, mas suas hemorroidas lhe impedem na primeira e última tentativa.

Acima citamos os capítulos de aparecimento apenas dos personagens mais importantes e definidores da condução da trama. Agora, conhecendo um pouco cada um, podemos avançar para o enredo.

2.3.2 Trama da obra *Les fantômes du Brésil*

Antes de adentrarmos propriamente na história do romance, queremos esclarecer que não nos interessa aqui simplesmente fazer um resumo do livro. Queremos contar e analisar o enredo dentro de uma perspectiva de entrecruzamento de memórias e criação do espaço agoudá dentro do imaginário social beninense. Estamos desenvolvendo uma dissertação, logo, queremos apresentar a obra de uma forma analisável, bem como conseguir visualizar os nossos objetivos, que serão comentados no final deste tópico.

O primeiro capítulo se passa numa praia, onde havia ocorrido uma festa tipicamente agoudá, chamada de *bourignan*, que será analisada no tópico 3.2 dessa dissertação, como criação do espaço agoudá dentro do imaginário social beninense. Inicialmente, o autor faz uma descrição detalhista e cinestésica de imagens coloridas, descrição própria de seu estilo. Inclusive, observa-se que o romance traz duas imagens no início que se repetem no final, que são as máscaras e a praia: “[...] a praia estava deserta. Do *bourignan* da véspera, havia restado somente as máscaras rasgadas, os pedaços de guirlandas e alguns punhados de confetes”

(COUAO-ZOTTI, 2013, p. 10, tradução nossa⁹). A ação desse capítulo ocorre quando os três irmãos agoudás (Eugênio, Fulgêncio, Octaviano) procuram e acham a irmã Anna-Maria em relações sexuais com Pierre, não agoudá. É preciso observar que, do ponto de vista literário, estes três irmãos representam quase sempre um mesmo personagem, executando sempre as mesmas ações em conjunto, sob o aval da matriarca agoudá Juliana do Mato. Eles não têm muita diferenciação de personalidade. Ao encontrarem o casal em troca de carícias, dentro de uma cabana na praia, os irmãos adentram no recinto, capturam e espancam violentamente Pierre. O mesmo desacreditava (ou fingia desacreditar) até então, que algum dia poderia ter problemas caso se envolvesse com uma agoudá, problemas por não ser “brasileiro”, mas as pancadas dos três irmãos de Anna-Maria lhe trazem esta realidade cruel. Este conflito entre as duas coletividades, agoudás e não agoudás, se intensificará ao longo da trama. Interessa-nos aqui pensar como, para inventarem seu espaço no seio social, os agoudás precisaram estabelecer a endogamia como norma. O capítulo tem uma descrição das ações de uma maneira quase cinematográfica, contando ação por ação.

O segundo capítulo mostra o momento em que Pierre, desacordado e ensanguentado no chão, é encontrado por duas crianças desconhecidas, que são irmãs. No caso, elas ajudam Pierre a ir para a sua casa, chamando resgate. As crianças se apresentam no final do capítulo e não retornam mais à trama, elas se chamam Kiki e Jannot.

O terceiro capítulo da obra introduz o tio de Pierre, o Kpassè (“Oncle Kpassè”, como é chamado). Ele cuida de Pierre e mora, como dissemos na descrição dos personagens, numa floresta do Benin. Misticamente, oferece uma bebida sagrada para curar Pierre. Também neste capítulo, surge uma narrativa interessante, sempre em segunda pessoa, como se fosse o tio falando a Pierre, porém, não há evidências que comprovem tal fato. Nós associamos este fenômeno linguístico, diálogo que incorre várias vezes no romance, ao painel superior do Portão do Não-Retorno, onde vemos os escravizados indo apenas em uma única direção, no sentido do mar. O diálogo se dá na segunda pessoa, em “tu”, e sem interlocução. É um monólogo em segunda pessoa, diríamos. Unidirecional, apesar de ser em segunda pessoa, assim

⁹No original: “*La plage était déserte. Du bourignan de la veille, elle n’avait retenu que des masques déchirés, des morceaux de guirlandes et quelque poignées de confetis*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 10).

como é o painel da porta do não-retorno, com apenas uma direção. Este fenômeno literário e linguístico será analisado no tópico 3.1 desta dissertação.

Ainda no terceiro capítulo, o narrador comenta que, entre os agoudás, a descendência é sagrada (COUAO-ZOTTI, 2013) e fala também sobre como o prato típico da *fechuada* é feito duas vezes por semana, chamando inclusive de “prato do culto” ou “prato cultuado” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 39). Ou seja, identificamos aqui como a alimentação está inserida num marcador linguístico, estruturando a memória agoudá, propiciando a invenção deste espaço entre eles. Pretendemos retomar esta discussão no terceiro capítulo desta dissertação, abordando com mais especificidade estes mesmos marcadores. Por ora, basta-nos dizer que isto é um destaque em nossa análise do romance.

No capítulo IV, o autor mais uma vez nos mostra seu estilo com belas descrições do sol. Também entra em cena a matriarca Juliana do Mato, e a partir daí temos acesso às descrições de sua vida. O capítulo é marcado por um diálogo e sermão de Juliana do Mato com sua filha Anna-Maria do Mato, no qual condena seu relacionamento com um não agoudá. Também existe uma outra questão muito interessante, que é quando a mãe nos relata sobre os seus antepassados da Bahia (COUAO-ZOTTI, 2013), neste mesmo capítulo, onde os parentes de Pierre também são comentados pelo filho Fulgêncio.

Acreditamos que essa questão dos antepassados é um processo da memória que é verdadeiramente abordada no romance, tendo sido usada também como invenção do espaço agoudá no imaginário da sociedade. É a construção de uma base mais segura dentro da ambivalência diaspórica em que vivem. Assim, esta abordagem também será retomada nesta dissertação no terceiro tópico do quarto capítulo (4.3), quando fazemos uma comparação crítica de *Les fantômes du Brésil*, obra africana, e *Romeu e Julieta*, obra europeia, já que uma parte da crítica tenta aproximar estas obras, vamos discutir aprofundar esta discussão. Nesse capítulo IV do livro, os três irmãos descrevem para a matriarca em casa sobre o que viram na cabana, Juliana do Mato ainda questiona Anna-Maria do Mato sobre sua virgindade, batendo nela e a colocando de castigo ao descobrir a verdade, o que nos levou a entender psicologicamente isso como uma neurose do toque.

No capítulo V entra em cena Maman Pipi, a mãe de Pierre. Ela também é contra a relação dos dois jovens, apesar de cuidar de Pierre e fazer carinhos nele. Por oposição dos dois grupos agoudá e não agoudá, percebemos aqui uma relação

levemente diferente com os pais e os antepassados. Maman Pipi acolhe Pierre mesmo discordando do mesmo, já Juliana do Mato, no capítulo anterior, impõe uma atitude à filha. A mãe de Pierre também lembra a ele de suas irmãs pequenas (12 e 9 anos), como se ele fosse responsável por tal cuidado. A amiga de Madame Pipi, Souer Adakoum, também aparece neste capítulo para endossar uma posição da mãe sobre o relacionamento de Pierre e Anna-Maria. Pierre parece ter uma frustração por ser pobre, ele tem uma condição social diferente de Anna-Maria. Aqui percebemos então um tema sensível (classe social distintas dos amantes) e que não existe, por exemplo, na obra *Romeu e Julieta*, de Shakespeare. Como podemos comparar as duas obras então? Isto será melhor analisado a frente. Por fim do capítulo, os três prolongam uma discussão fervorosa e Pierre também desmaia após comentários sobre a vida dele.

No capítulo VI, entra em cena Carlos Orlando Oquianoh, nascido no Brasil, mas que vive de aparências em Ouidah (Uidá). Neste momento da trama, ele ainda é considerado uma pessoa abastada e rica entre os agoudás. O fato de ser *presque blanc* (quase branco) o fez se adaptar bem à comunidade agoudá, ainda que fosse um estrangeiro. Carlos Orlando vai à casa da família Do Mato, juntamente com o Padre Elias, para conversar com a matriarca Juliana. Durante a conversa, propõe um casamento entre ele, que é brasileiro, e sua filha, de modo a salvar a sua reputação entre a comunidade agoudá. Nesta dissertação teremos um momento à frente para analisarmos também a relação religiosa do romance, mais especificamente no tópico 4.3.

No capítulo VII, Pierre acorda com o chamado do seu Tio Kpassè, sacerdote que mora na floresta sagrada Kpasséy. Interessante notar a semelhança dos nomes entre o tio de Pierre (Kpassè) e a própria floresta (Kpasséy), por um fonema não teriam o mesmo nome, como se fossem um só. Essa floresta é um lugar real, como informamos antes, ao descrever os lugares do romance. Ela de fato existe no Benin e é considerada sagrada. Neste capítulo nos é apresentado o nome pelo qual os ancestrais de Pierre o chamavam (Kuassi), desta forma é apresentado este nome ancestral:

Kuassi é o nome que você recebeu das diretrizes dos ancestrais; este nome cujas partículas escavam a terra e lembram ao mundo as origens de sua raça. Há poucas pessoas que gostam de chamá-lo por esse nome; poucas pessoas preferem colocar a outra luva em você, aquela que te coloca nos

lugares comuns do mundo: Pierre (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 80, tradução nossa¹⁰).

Então, existe também uma relação simbólica no ato de o personagem acordar já com o seu nome ancestral. Acordado, ele percebe que está na floresta Kpassè. O capítulo explora a semântica do sagrado e da ancestralidade. Entre tio e sobrinho, um breve diálogo sobre o amor. O narrador também se dirige ao Kuassi, ao mesmo tempo em que comenta seu despertar. O tio de Pierre diz que os espíritos estão lá na floresta e vieram para cuidar dele. No entanto, em nenhum momento fala sobre o caso dos ancestrais como fantasmas, mas como espíritos. O tio lhe dá uma bebida com água sagrada, preparada por ele mesmo, para lhe lembrar seu lugar no mundo. Interessante como muitas simbologias de memórias, seja para lembrar ou esquecer, remetam também à água.

Ainda sobre a floresta sagrada de Kpassè, gostaríamos de mostrar um registro e informar onde o leitor poderá encontrar outros:

Figura 6 –Entrada da Floresta Sagrada de Kpassè, Ouidah - Benin¹¹



Fonte: Abolaji (2021).

¹⁰No original: “Kuassi, c’est le nom que tu as reçu des directives des ancêtres; ce nom dont les particules creusent la terre et rappellent au monde les origines de tá race. Il y a peu de gens qui aiment t’appeler par ce nom; peu de gens préfèrent t’enfiler l’autre gant, celui qui t’inscrit dans les lieux communs du monde: Pierre” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 80).

¹¹Sugerimos que o leitor veja a beleza peculiar desta floresta nas fotos disponíveis na galeria: <https://explanders.com/africa-middle-east/benin/kpasse-sacred-forest/>.

Nesta sugestão da nota de rodapé, o leitor poderá encontrar vários registros de totens ancestrais. Por fim, sobre a floresta, queríamos também destacar que esse lugar é sagrado porque lá transitam sacerdotisas.

No capítulo VIII, Anna-Maria, que estava de castigo em seu quarto, tem diversas ações. Dorme, acorda, chora e discute com sua mãe. Mesmo tendo a imposição agoudá, ela vê Pierre sorrindo em sua imagem no espelho. Sua mãe, Juliana, entra no quarto e lhe impõe que reze de joelhos no chão, juntamente com ela e o padre. Seria o começo de uma brutal imposição religiosa, com a finalidade de lhe arranjar um casamento. No final do capítulo, Anna-Maria surpreende os dois conseguindo fugir do quarto ao mesmo tempo que o deixa trancado.

No capítulo IX, a simbologia da floresta é quase sempre de algo desconhecido. E é nesta simbologia que passa este capítulo. Anna-Maria chega em uma floresta, não sabemos se é ou não a floresta Kpasséy. No entanto, os três irmãos agoudás invadem a casa da mãe de Pierre, madame Pipi, obrigando-os a levá-los à casa do tio Kpassè.

No capítulo X existem duas partes: na primeira, quando Anna-Maria está encostada num flamboyant desta floresta, já caía uma chuva forte e quatro homens lhe encontram, eles a amarram os braços e pernas e a levam sem dizer nada. Já na segunda parte, quando Pierre bebe a bebida sagrada e se sente melhor, os três irmãos agoudás chegam e quase invadem a casa, mas são impedidos pelo tio de Pierre – o sr. Kpassè –, que usa apenas seu olhar para fazê-los recuar.

No capítulo XI, ao cruzar com Juliana do Mato, saindo da Basílica de Nossa Senhora, o brasileiro Carlos Orlando Oquianoh, pretendente a marido de Anna-Maria, dá uma carona à matriarca do Mato. Na saída, atropelam acidentalmente a mãe de Pierre, madame Pipi, que passava pela rua. Esse é o grande ato do capítulo.

Uma coisa recorrente no estilo do autor é dividir alguns capítulos do romance em duas partes, como acontece no capítulo XII. Na primeira parte, o criminoso Vautour está com sua gangue num cativoiro onde aprisionam Anna-Maria. Ele até iria estuprá-la, mas por conta de uma hemorroida que o estava incomodando, resolve aguardar mais um pouco. Na segunda parte, Carlos Orlando Oquianoh procura a polícia para tentar achar Anna-Maria.

No capítulo XIII, mais uma vez o romance se divide em duas partes, na primeira, surge Adado, que está no bando que aprisiona Anna-Maria, ele é primo de Pierre e reconhece a agoudá. Eles combinam uma fuga, pois Adado decide soltá-la.

Na segunda parte, ele procura Madame Pipi, que não gosta de vê-lo, pois ele sempre foi associado a maus atos. No capítulo XIV, Juliana do Mato, que em outro momento já havia recebido a notícia e o convite, agora vai ao enterro de um grande patriarca agoudá, Manuel da Gonçeição (com “G” mesmo, grafia beninense). É neste momento que ocorre um diálogo interessante para a nossa análise, entre a matriarca e a viúva agoudá, Benedicta. Este diálogo será detalhadamente analisado no tópico 3.3 desta dissertação. Ainda no capítulo XIV do romance, juntamente com o momento de uma recepção aos presentes no velório, que ocorrerá na praia da Porta do Não-Retorno, destacamos dois momentos que demonstram fortemente aspectos dos lugares onde os agoudás puderam achar e criar para si, dentro da sociedade beninense, usando da memória do Brasil. Seja transformando a tradicional feijoada brasileira (*fechuada*) num evento de banquete social e cultural, seja transformando a festa da burrinha (*bourignan*) quase num ritual, além da preservação de uma série de corruptela do nome em português, sobrepujadas na língua falada em francês, marcam sem dúvida um momento alto de memória na literatura elaborada no romance. Queremos por hora comentar essas relevantes características, informando que as mesmas serão analisadas melhor mais à frente deste trabalho, dentro de uma perspectiva da ambivalência diaspórica. Ainda neste capítulo do livro, numa segunda parte, Pierre afirma ao seu tio que gostaria de ir ao encontro de Anna-Maria, quando surge seu primo Adado para lhe informar o que sabe sobre a situação.

No capítulo XV o autor começa mais uma vez com seu estilo de descrições detalhadas e poéticas da lua, nuvens e floresta virgem. O delegado que investiga o caso, o sr. Adjinakou Noupliguidi, é levado até o bandido Vautour, através de um intermediador chamado Corne du Diable. O delegado pretende usar o dinheiro de Carlos Orlando para negociar o resgate. Ao chegar lá, descobrem que Anna-Maria já tinha fugido.

No capítulo XVI ocorre um fato interessante, apesar de não apoiarem o relacionamento da irmã com Pierre, os irmãos de Anna-Maria também não apoiam com o brasileiro Carlos Orlando. Então, há uma severa discussão entre a matriarca agoudá e os seus filhos. Sobre a figura de Carlos Orlando, o narrador lembra no capítulo, um mito que ocorre particularmente, um mito do fantasma brasileiro. Interessante que no capítulo ele é apresentado no singular, enquanto que no título do livro é colocado no plural. Esta narração do mito do fantasma nos parece

fundamental para entender a relação entre os agoudás e o Brasil, sobretudo no romance. Por isso, ela será analisada mais a fundo no tópico 3.3 desta dissertação, onde existe uma problematização com os antepassados e a memória dos mortos. Ainda sobre o capítulo XVI, parece haver uma tradição onde, na primeira relação sexual, é exposto o primeiro sangue da agoudá virgem que se casa, logo, a matriarca Juliana planeja, junto com o padre Elias, retirar o sangue de um frango durante esta cerimônia de casamento.

No capítulo XVII Anna-Maria e Adado fogem e chegam à casa do tio Kpassè, onde a jovem fica a salvo com seu amado. Pierre e Kpassè são gratos ao jovem que antes praticava atos torpes, mas agora salvou Anna-Maria. Esta é a última participação de Adado no romance.

No capítulo XVIII o delegado Adjinakou Noupliguid vai à casa de Orlando contar o ocorrido sobre a fuga de Anna-Maria. O brasileiro fica com raiva, no entanto, o delegado também informa que descobriu a verdadeira identidade de Orlando: Romario Alexandro Tafares, um ladrão e traficante brasileiro, conhecido como El Gato. Ele também é identificado como sequestrador e ladrão de órgãos humanos. Assim como o mito do fantasma do brasileiro, que tem uma outra identidade, Orlando também segue a mesma linha. Ambos negociam um valor para que ele não seja preso, mas Orlando consegue fugir a tempo. Esta é sua última participação no romance, que doravante foca na tensão entre o casal.

No capítulo XIX o tio Kpassè tenta convencer Pierre de que é melhor deixar Anna-Maria com sua família. Pierre lhe explica que esta história não envolve apenas eles, mas milhões de pessoas, pois é uma história maior. Os dois, Kpassè e Pierre, acompanham Anna-Maria até sua casa e, ainda antes dela entrar, Kpassè comenta que haverá uma grande celebração no dia seguinte, pois haveria um *bourignan* em homenagem ao patriarca agoudá falecido, o sr. Manuel da Gonçeição, uma recepção na Porta do Não-Retorno, onde estariam todos os agoudás. É fato de destaque que o *bourignan* agoudá também pode se manifestar num ritual de despedida, ou funerário, como é o caso no romance. Esta característica pontua uma diferença primordial entre ele e a burrinha no Brasil. Esta relação entre o *bourignan* e a burrinha será melhor abordada no capítulo 3 (tópico 3.2) desta dissertação.

O capítulo XX, penúltimo capítulo da obra, inicia com descrições poéticas do céu e do sol, e ocorre a missa para o enterro do patriarca agoudá, em Uidá, e no cemitério francês da cidade, ao som de uma banda marcial e cantos. A saída do

bourignan está prestes a acontecer, e o narrador lembra que todo ano ocorre uma festa famosa na *Porte du non-retour*, todo ano no mês de janeiro, é a *Fête du Vodoum* (Festa do Vodoum), crença prima do candomblé, que também cultua os sagrados orixás.

A saída do *bourignan* é feita com máscaras, confetes e muita música. A Mamy Wata é uma figura característica do *bourignan*, tendo seu nome composto do Mamy (do maternal mamãe) e Wata (corruptela de *Water*, água do inglês), seu nome tem então o significado de mãe das águas. No romance, o narrador chega a lhe apresentar, através de um aposto, como a “lemanjá do oeste africano” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 225, tradução nossa). Vale a pena trazer ao leitor uma imagem da Mamy Wata através de tese de doutoramento estudada, presente em nossas referências, que analisa questões étnicas entre o Benin e o Brasil:

Figura 7 –Mamy Wata em cortejo de *bourignan*



Fonte: Athayde (2018).

Ela é invocada para anunciar a verdade do prazer da dança e é um dos personagens do *bourignan*. Adotamos aqui a grafia da obra, que inclui a letra “g”. No romance, Pierre e Anna-Maria dançam mascarados, assim como na foto, um para o outro, diante de toda a comunidade agoudá. Eles representam a própria história dos mascarados, onde há uma disputa por amor entre o casal. No entanto, em um

determinado momento, eles são descobertos e se inicia uma perseguição dos irmãos de Anna-Maria a Pierre.

No capítulo XXI, último capítulo da obra, mais uma vez há uma divisão em duas partes. Na primeira parte, o casal de amantes desce do penhasco, em direção ao mar. O narrador lembra do fato histórico de que alguns escravizados, em vez de virem ao Brasil, preferiam se jogar do penhasco do que aceitar o sofrimento imposto. O casal acredita que o amor exige sacrifícios, ondas do mar se agitam, eles se encontram já no mar. Muitos agoudás assistiam de cima do penhasco a perseguição, com ares de espetáculo por ter se emendado ao *bourignan*. O irmão Octaviano se aproxima do casal. Mãe e filha discutem sobre amor e sobre o tratamento adequado a Pierre. Um caranguejo se prende no calcanhar de Anna-Maria. Nesse momento, Octaviano parte para cima dela, prendendo-a com o braço. Ela lhe dá uma forte mordida no antebraço, ele grita e toda praia escuta. Após este ato, ele se afasta, duas ondas enormes se aproximam e levam Anna-Maria e Pierre, abraçados um ao outro. Chocada, a matriarca Juliana do Mato fica na beira do mar, cantando elegias e canções marítimas até a noite, procurando a filha.

Já na segunda parte, Pierre é despertado pelo sol no rosto, e se percebe numa bela ilha, verde e cheia de coqueiros, com águas calmas. Percebendo que Anna-Maria não está mais abraçada a ele, se levanta e percebe um corpo estirado na areia. Ela o olha com olhos calmos, em paz. Confirma que está morta, como ele, e diz que agora eles pertencem à terra primordial. Ela diz que não há mais distância para inventar, pois o sonho deles “lá em baixo” era estarem juntos. Muito interessante o último diálogo do livro: “– Nós nos lembramos sempre dos lugares onde nascem nossos sonhos. – E são nossos sonhos que nos mantêm vivos [...] (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 246, tradução nossa¹²).

Encerramos, então, a abordagem da trama do livro *Les fantômes du Brésil*, trazendo detalhes e perspectivas que nos interessam para a pesquisa. Muito simbólico o fato de a onda marítima levarem os amantes, deixando o Oceano Atlântico mais uma vez como intersecção entre Brasil e África. Acreditamos que pesquisar a África é sempre um retorno também ao Brasil, pois o caminho é de ida e volta, como uma onda marítima mesmo, como o movimento da maré.

Uma questão que o *Les fantômes du Brésil* nos traz e que também foi

¹²No original: “– *On se souvient toujours des lieux où naissent nos rêves. – Et ce sont les rêves qui nous rendent vivants*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 246).

comentada na parte introdutória da dissertação, é sobre uma possível unidade africana. Com tanta diversidade, como vimos, mais de 2.000 línguas, o desafio é grande. O debate lança questões até mesmo sobre a validade da União Africana (UA), organização que substituiu a antiga Organização da Unidade Africana (OUA), criada em 1962 para combater o colonialismo e neocolonialismo. o fato é que, nas décadas que se passaram, diante do ideal de que a África unida seria mais forte, a realidade parece mostrar um caminho muito lento, inclusive do ponto de vista organizacional. À propósito disso, da relação da unidade africana e o romance *Les fantômes du Brésil*, o pesquisador nigeriano L. Olusola Oguntola (2020) nos diz:

Através de sua obra *Os fantasmas do Brasil*, Florent Couao-Zotti relança o debate da consolidação da unidade africana pelo viés da rivalidade étnica entre os nativos do Benin e os afro-brasileiros, ou seja, os descendentes de escravos retornados do Brasil, após a abolição da escravidão nas Américas, especialmente no Brasil em 1888. A unidade do povo negro só pode se concretizar se e somente se os grupos comunitários nas profundezas e recantos da África unificarem rápido e independentemente de tribo, crença religiosa, gênero e cultura (OGUNTOLA, 2020, p. 301, tradução nossa¹³, grifo nosso).

Como podemos ver, do ponto de vista das ciências humanas, o impasse da unificação africana cai sobre um tema quase mundial, que seria como promover uma união além das diferenças de tribo, religião, gênero e cultura. Por isso, talvez a China, como país que mais investe economicamente no continente africano, possa fornecer algumas pistas do ponto de vista da economia. Todavia, isto é um estudo que foge ao nosso escopo, no entanto, por constar um limite dentro de nossa área, queremos deixar registrado aqui que seria muito interessante observar um estudo das Ciências Econômicas sobre a Unidade Africana do ponto de vista que lhes cabe.

O fato é que, para a cultura, a nossa área de análise, o romance *Les fantômes du Brésil* apresenta uma série de aspectos analisáveis, e, por isso, delimitamos esta obra como o nosso *corpus* de análise. Ainda que uma série de outras obras, artigos, pesquisas e registros históricos e fotográficos tenham sido estudados e às vezes citados para os nossos fins, a obra africana permanece no

¹³No original: “A travers son oeuvre *Les Fantômes du Brésil*, Florent Couao-Zotti relance le débat sur la consolidation de l’unité africaine par le biais de la rivalité ethnique opposant les natifs du Bénin et les Afro-Brésiliens c’est-à-dire les descendants des esclaves revenus du Brésil après l’abolition de l’esclavage dans les Amériques surtout au Brésil en 1888. L’unité du peuple noir ne peut se concrétiser que si et seulement si les groupes communautaires des fonds et recoins de l’Afrique s’unifient dare-dare indépendamment de la tribu, de la croyance religieuse, du sexe et de la culture” (OGUNTOLA, 2020, p. 301).

centro de nossa pesquisa porque, ao nosso ver, ela pode contemplar os nossos objetivos.

3 ANÁLISES DO ROMANCE: BUSCAS DE UM LUGAR PARA SI

3.1 A LINGUAGEM NA OBRA

Em livro que discorre sobre questões da negritude, no caso, na obra *Pele negra, máscaras Brancas*, o filósofo Franz Fanon (2008) traz perspectivas interessantes que talvez nos ajudem a alargar um pouco mais sobre a relação da linguagem na obra *Les fantômes du Brésil*. Um capítulo nos é especialmente estimado: *O negro e a linguagem*. Nele, o antilhano coloca toda uma problemática que envolve as questões linguísticas e culturais dos negros que partem das Antilhas em direção à França. Tanto a ida como a volta são demonstradas no capítulo através de algumas relações peculiares, que denotam o poder sublimado que gira em torno da linguagem. Por essa questão da demonstração do poder, e também pelo fato de acharmos que a questão agoudá também passa por uma questão de linguagem, trazemos à tona esta problematização.

Uma vez que “[...] falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33), acreditamos ser interessante perceber como algumas relações de poder se estabelecem ao assumirmos uma determinada linguagem. Logo, podemos inferir também que estruturas de poder estão intimamente ligadas a estruturas de sintaxe e língua. Da mesma forma, relembramos um trecho já comentado nesta pesquisa, quando o narrador se dirige ao personagem Pierre, questionando a questão dos agoudás, e se é colocado o seguinte:

[...] são mesmo dos nossos? Por que eles não falam nossas línguas? Esse jeito de vestir, de pentear o cabelo, de calçar o sapato, é mesmo daqui? Por que eles preferem ir para a Igreja do Branco mais do que celebrar o Sabbat dos Deuses que esta terra sempre teve? E então, porque eles cultivam este orgulho extremo em relação às pessoas as quais eles são talvez irmãos ou descendentes. (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 33, tradução nossa¹⁴).

Nesse caso, não fica evidente se o beninense que se utiliza do português se

¹⁴No original: “[...] sont-ils vraiment des nôtres? Pourquoi ne parlent-ils pas nos langues? Cette manière de s'habiller, de se coiffer, de se chausser, est-ce bien d'ici? Pourquoi pré-fèrent-ils aller à l'église du Blanc plutôt que célébrer le sabbat des dieux que cette terre a toujours portés? Et puis, pourquoi cultivent-ils cette méfiance extrême à l'égard des gens dont ils sont censés être les frères ou les descendants” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 33).

tornará mais brasileiro, no entanto, uma coisa é certa: ele se afastará mais dos beninenses locais, segundo a potência da ficção do livro, pois se tornará mais agoudá. “Nossas línguas” não tem o mesmo poder da “língua deles”. É interessante ver o brasileiro (português) nessa situação de poder, uma vez que esta língua dos agoudás traz tantos traços linguísticos tipicamente brasileiros, seria até mais interessante chamar a língua de brasileiro do que de português. Historicamente, apenas os primeiros agoudás falavam português, no entanto, isso foi perdido ao longo dos anos, restando hoje a herança de corruptelas de palavras do português. No romance, esse poder da língua, como fica evidente, é altamente potencializado. Se o autor, nos dias de hoje, ainda cria um ambiente ficcional assim, é porque de alguma maneira estas questões permanecem latentes no imaginário social beninense atual. É importante sempre lembrarmos que atualmente o português quase não é mais falado hoje no Benin, sobrando apenas palavras, corruptelas e estrangeirismos. Todavia, o ambiente ficcional do livro nos traz problemáticas de poder no inconsciente social beninense, como escravidão e endogamia/poligamia, por exemplo.

Na questão da linguagem, podemos inferir que esta posição que os agoudás tomam ao se “fixarem” em relação ao Brasil, trata-se mais do caso de se afastar dos outros grupos do Benin do que do fato de realizar uma aproximação (ou retorno) às Américas. Como exemplo, temos o Portão do Não-Retorno, que é um caminho só de ida, não uma conexão de ida e volta. Na linguagem, isto é também uma situação usada para tornar patente uma relação de poder. Caso que lembra também a questão do negro antilhano, no que se refere ao uso do francês, como problematiza Fanon. Existe uma tensão nas Antilhas no que se refere ao uso do francês em detrimento da língua crioula. Já no caso africano-beninense, o contexto multilinguístico (francês, português, créole, fon, etc.) gera outras questões que demonstram relações de poder como, por exemplo, a preferência do termo da língua local (yovos), para designar os “brancos”, no diálogo que segue: “– É sempre eles, os agoudás! – É sempre eles, estes pretensos yovos!” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 131, tradução nossa¹⁵).

Já que falar uma língua é assumir um mundo e uma cultura, nada mais notório do que usar a língua local para um termo de quem vem de fora. Assim, um

¹⁵No original: “– *C’est toujours eux, les Agoudas! – C’est toujours eux, ces prétendus Yovos!*”(COUAO-ZOTTI, 2013, p. 131).

dos objetivos deste trabalho é também entender como a língua pode ser usada para a construção de uma narrativa brasileira-agoudá, ainda que germinada diante de fortes complexos da situação colonial. A língua é a primeira base para algo seguro dentro de um contexto de ambivalência diaspórica. Acreditamos na linguagem como um trânsito de várias vias, inclusive da contramão também, pois se um escritor do Benin acreditou que a literatura poderia reconfigurar alguma situação de memória em seu país, trazendo um passado fantasmagórico dos seus compatriotas agoudás, logo, a linguagem (mas não somente ela) também parece ser ferramenta propícia e inicial para resolver os complexos gerados por um passado colonial.

O português, principalmente o brasileiro, segundo a pesquisadora Alcione Amos (2007), influenciou muitas línguas africanas: iorubá, aja, fom, gun e mina. São listadas 150 contribuições linguísticas do português nos dicionários da língua fom. O mais importante, do ponto de vista cultural, é que elas são ligadas à família, comidas, religião cristã, objetos, profissões, relações sociais e à casa. Ou seja, de certa forma, tudo que analisaremos nos tópicos seguintes desta dissertação estarão próximos ou até mesmo no mesmo campo semântico destas palavras que tiveram contribuições do português à língua fom. São pistas dos espaços inventados pelos agoudás a partir de uma cultura brasileira.

Deparando-nos com a complexidade e variedade das implicações em usar o termo “identidade”, uma vez que as mais diferentes vertentes e abordagens chegam, por diferentes meios, neste mesmo significante, tendo na maioria das vezes significados os mais distintos, achamos oportuno trazer ferramentas aqui do filósofo Paul Ricoeur, inclusive, pelas excelentes ferramentas que ele traz nas intersecções entre linguagem, literatura e história. Ricoeur tenta integrar Literatura e História a partir da procura de alguma experiência, chegando então a uma ferramenta que bastante nos interessa, que é a da identidade narrativa. A sua conhecida trilogia (I-1994; II-1995; III-1997), de estilo denso e conceitual, foi traduzida como *Tempo e narrativa*; no entanto, é preciso observar, a tradução para o português nos fez substituir *récit* por narrativa, tornando então equivalentes os usos de narrativa tanto para *récit* quanto para *narrative*. É oportuno observar que no francês também existe a palavra *narration* para sinônimo de narrativa.

Para Ricoeur, a identidade narrativa era justamente o ponto de pesquisa entre a história da comunidade e do indivíduo. Para o pensador, as histórias das vidas das pessoas são melhores contadas e entendidas quando existem modelos narrativos.

Ou seja, modelos estes que não são simplesmente acadêmicos, mas da própria linguagem. O fato é que indivíduos e comunidade se constituem, eles mesmos, tecendo tais narrativas, que se transformam tanto em um como em outro em histórias efetivas. Todas as nações, assim como as pessoas, constituem-se de narrativas. Desta maneira, para Ricoeur, muito de suas abordagens giram em torno da narrativa. Logo, ele resolve o problema do polissemântico conceito de identidade, substituindo-o por identidade narrativa, que será então observada dentro da intriga da ficção.

A identidade é um conceito largamente usado para denotar uma estabilidade, uma identificação totalizante, uma unidade, uma permanência no tempo, na mudança, ou seja, uma similitude dentro da diversidade. Já a identidade narrativa é uma ferramenta aplicada às formas literárias. É importante notar que, a depender da maneira como contamos uma história, esta também pode fazer uso de uma forma literária, ainda que não seja necessariamente considerada uma ficção. A identidade narrativa considera mudanças e variações de um determinado personagem de um ponto inicial a outro determinado ponto final. Alçando tudo ao plano da narrativa, Ricoeur vai afirmar, inclusive, que nossa identidade só é alcançada com narrativa, e, portanto, depende de uma narrativa. Lembremos aqui que a palavra *narrativa* vem do grego *gnarrare*, que seria um modo de manifestar conhecimento, ou seja, tem a mesma raiz de *gnose*, que seria conhecimento.

A narrativa constitui então a característica durável de um personagem, que podemos chamar de identidade narrativa, construindo então o leque de identidades dinâmicas próprias da intriga, que faz a identidade do personagem. Assim, é na intriga que devemos procurar a mediação entre permanência e mudança, antes de abordar propriamente os personagens. Este modelo de abordagem (permanência/mudança) pela intriga, nos forneceria então um modelo de concordância-discordância sobre como seria possível construir a identidade narrativa do personagem.

Dentro de uma perspectiva de identidade narrativa, a grande discordância de Pierre e Anna-Maria é justamente sobre o lugar deles dentro da sociedade. Não à toa, este capítulo da dissertação, de certa forma, se debruça sobre a criação, busca e/ou invenção destes lugares para si. No capítulo XIX da obra, em determinado momento, Anna-Maria está conversando com o tio Kpassè e o lugar de si surge como um tema:

– Não é sobre você, ou Pierre, ou eu, ou sua mãe, ou seus irmãos. Mas essa história envolve pessoas daqui e de outros lugares, envolve o passado e o futuro de milhares de pessoas. Você não pode fingir que o mundo não existe!

– E se eu decidir existir por mim mesma, para mim?

– Não pode, minha filha. Você não pode. Em nossas culturas, não há lugar para si mesmo. Você não pode matar o mundo apenas por você. Esta noite, você verá, aqueles medos que você considera um obstáculo irão diminuir por conta própria. Você tem que ir até o fim de si mesmo para medir suas perdas. Prepare-se para esta noite (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 215, tradução nossa¹⁶).

Como podemos ver, a temática da busca de um lugar para si, lugar este que é tanto físico como do imaginário social, é algo culminante na trama da obra e da identidade narrativa dos personagens. De certa forma, estas colocações, em forma de discordâncias, chegam ao ponto culminante no final quando, lembramos mais uma vez, falecidos e juntos numa ilha deserta, os amantes declaram terem encontrado os seus lugares: – Nós nos lembramos sempre dos lugares onde nascem nossos sonhos. – E são nossos sonhos que nos mantêm vivos [...] (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 246, tradução nossa¹⁷).

Ainda que no pós-vida não podemos necessariamente julgá-los como fantasmas, afinal, existe uma série de diferenças entre eles mesmos e o próprio mito do fantasma brasileiro, que está na obra e será também analisado por nós no tópico 3.8 deste estudo. Se considerarmos um fantasma como uma memória impacificada, este caso visivelmente não então é mais o deles. Ou lembremos com Ruth Klüger, lembrada por Assman (2011, p. 189), quando afirma que, “[...] para lidar com fantasmas, deve-se seduzi-los com a carne do presente”. O casal, mesmo no pós-vida, permanece junto porque encontraram o espaço do lugar do sonho vivo, infelizmente apenas na morte, todavia, não lamentam, pois estão vivos e amorosos. Então, do ponto de vista da identidade narrativa, a mudança dos personagens chega a esta concordância final. A identidade se realiza ao se identificar com o sonho vivo de amor sem barreiras.

¹⁶No original: “– *Il ne s'agit pas de toi, ni de Pierre, ni de moi, ni de ta mère, ni de tes frères. Mais cette histoire implique des gens d'ici et d'ailleurs, elle implique le passé et l'avenir de milliers de personnes. Vous ne pouvez pas faire comme si le monde n'existait pas! – Et se jé décide d'exister pour moi-même, pour moi seule? – Tu ne peux pas, ma fille. Tu ne peux pas. Dans nos cultures, il n'y a pas de place pour soi. Tu ne peux pas tuer le monde au profit de soi seule. Ce soir, tu verras, ces craintes que tu prends comme obstacle tomberont d'elles-mêmes. Il faut aller au bout de soi pour mesurer ses pertes. Apprête-toi pour ce soir*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 215).

¹⁷No original: “– *On se souvient toujours des lieux où naissent nos rêves. – Et ce sont les rêves qui nous rendent vivants [...]*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 246).

A interessante dissertação da pesquisadora Rebecca Espíndola (2015) tenta aplicar outra análise às características da personagem. A autora aplica o modelo da “jornada do herói”, do americano Joseph Campbell, numa perspectiva onde apenas Anna-Maria do Mato seja a heroína do romance. O estudo merece leitura, é muito rico em detalhes e bibliografia e, em alguns momentos, as análises encaixam bem. Já em outros momentos, talvez pelo recorte que se tenha feito de uma personagem feminina, talvez fosse mais aplicável a análise de modelo da jornada da heroína, e não do herói. Esse detalhe certamente levaria o estudo para mais alguns lugares interessantes.

Retomando nossa abordagem à linguagem, numa perspectiva de Ricoeur (1995), indagamos: por que nossa memória é transtemporal e transespacial? Podemos nos lembrar além do tempo e do espaço graças à narrativa. Outro fator também seria que a língua é estruturante dos sentidos, o que nos permitiu também modular o tempo. Ela nos descola das circunstâncias. A língua tem a característica de me permitir pensar as coisas descolando-as das circunstâncias, como se pela língua eu pudesse tomar distância de mim mesmo e do tempo. Os animais não falantes, parece, vivem o sentido das coisas no fluir do tempo. Já nós, vivemos o tempo, mas se seguíssemos apenas o fluxo temporal, não poderíamos nem perceber o fluir do tempo. Nós podemos tomar uma dimensão do tempo graças à língua. Logo, a língua não é uma questão apenas da linguística, mas da antropologia também. Por isso, ampliamos a abordagem teórica nesta pesquisa. A língua mostra que o ser humano é estruturado para ser falante. Chegamos aqui a uma conclusão interessante: existe uma relação muito profunda dos tempos de verbo que uma língua tem e a ideia de temporalidade que existe na percepção dos falantes, ou seja, uma relação real, não apenas “astúcia” da língua. Assim, toda intriga de uma trama acontece numa estrutura temporal.

Sobre essa questão, nos coloca Ricoeur (1995):

A esse respeito, a língua, com seu sistema de tempos, tem sempre à disposição o meio de modular temporalmente todos os verbos de ação ao longo da cadeia narrativa; ademais, num nível que se pode dizer sintagmático, os tempos do verbo contribuem para a narrativização, já não apenas pelo jogo de suas diferenças dentro dos grandes paradigmas gramaticais, mas por sua *disposição sucessiva* no encadeamento da narrativa. É um recurso magnífico a gramática francesa conter no mesmo sistema um imperfeito e um pretérito perfeito simples; mas é um recurso ainda mais admirável que a sucessão de um imperfeito e de um pretérito

perfeito simples produza um efeito de sentido original (RICOEUR, 1995, p. 111, grifo do autor).

Ou seja, o que ele quer nos dizer é que, tão importante quanto os verbos, são os lugares onde estes estarão em determinada narrativa. Isso também é determinante nos jogos com o tempo. Quando estamos aprendendo os verbos de uma língua, aprendemos como a língua estrutura o tempo. Por exemplo, tempos verbais que existem em uma língua e não existem em outra, como por exemplo o *passé antérieur* que existe no francês, mas não no português. Conclui-se, portanto, que as línguas estruturam a narrativa de maneiras diferentes. As línguas comprimem ou esticam o tempo de maneiras diversas, e os tempos verbais recobrem a vida com o tempo.

Além das questões dos tempos verbais e narrativa, para uma análise linguística que atente aos nossos objetivos nesta dissertação, queremos também pensar sobre os neologismos e inovações em algumas passagens peculiares da obra *Les fantômes du Brésil*. Não apenas os tempos verbais, mas também ritmos e sintaxes novas da língua francesa nos interessam, incorporadas e adaptadas pelos mais diversos países africanos. Em alguns trechos do nosso *corpus*, percebemos momentos em que o narrador se coloca a dar conselhos e sermões em Pierre, chamando-o muitas vezes de *petit frère en âme* (irmãozinho em alma). Assim, poderíamos supor que o narrador fosse o seu tio mais velho e conselheiro, se não fosse no capítulo XIX em que, logo após dar alguns conselhos, o narrador mesmo comenta uma ação do tio Kpassey. Por chamar o jovem beninense de irmão, certamente, supomos que este narrador é também um ancestral. Vejamos recortes deste fenômeno linguístico da obra, para analisarmos melhor em seguida:

Irmão, irmãozinho em alma: você nunca ouviu os sussurros que se trocam cochichando nas conversas dessas pessoas? Você já foi capaz de oferecer à sua curiosidade oportunidades para entender os sentimentos desta comunidade? O que sabe dos Olympios, dos d'Alméidas, dos Gonçalves, dos Trinidades, dos Regos e de todos aqueles Monteiros que colorem as paredes e as faces de Ouidah? Eles levam esses nomes porque eram os de seus mestres (COUAO-ZOTTI, 2013 p. 32, tradução nossa¹⁸).

18No original: “*Frère, petit frère en âme: tu n’as donc jamais donné l’oreille aux murmures qui s’échangent, à voix de tapis, dans les conversations de ces gens-là? Tu n’as jamais pu offrir à ta curiosité des occasions de comprendre les ressentis de cette communauté? Que connais-tu des Olympio, des d’Alméida, des Gonçalves, des da Trinidad, des do Rego et de tous ces Monteiro qui colorent les murs et les visages de Ouidah? Ils portent ces noms parce que c’étaient ceux de leurs maîtres*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 32).

Em alguns momentos da trama do romance, esse narrador surge dando sermões ou quase sempre retomando questões da memória agoudá. Ele também comenta muito sobre a possibilidade de união entre Pierre e Anna-Maria, se existe este lugar para eles. Por se tratar de memórias não pacificadas, e estas terem uma grande relação com os fantasmas, como veremos mais detalhadamente no tópico 4.3 desta dissertação, então vamos tomar a liberdade de classificar aqui este narrador como “narrador fantasma”, ainda que em nenhum momento essa classificação seja corroborada. De fato, esse “narrador fantasma” em algum momento poderia ser ou se tornar também “narrador ancestral”, mas as memórias agoudás continuam lá, como um lugar em que é preciso organizar para haver espaço para a união amorosa de Pierre e Anna-Maria. A ambivalência diaspórica é um jogo entre o amor e a dor do estar em cada lugar também.

Outro fato é que a maioria dos verbos da fala do “narrador fantasma” estão no passado, seja no perfeito ou no imperfeito. Também notamos uma preferência no geral pelo passado imperfeito, como uma forma de mostrar que algo aconteceu, dentro de uma ação do passado, mas que ainda não está resolvido. Uma ação que continua. Uma resistência a discordância da identidade narrativa de Pierre. Também nunca há o uso do *passé antérieur*, o que evidencia a preferência literária africana pela influência da oralidade. Vejamos outro trecho em que o “narrador fantasma” fala sobre a relação de Pierre e Anna-Maria:

Você pensou que renasceu, Pierre; você pensou que estava se reconectando com o sorriso do sol, para se soldar de volta à verticalidade do mundo. Anna-Maria, a síntese e a ternura infinita, estava ali, diante de você, imóvel, como uma joia, uma noiva na manhã de seu casamento. Mas as perguntas inevitáveis voltavam cada momento para assombrar seus pensamentos e morder suas escassas esperanças (COUARO-ZOTTI, 2013, p. 212, tradução nossa¹⁹).

O terceiro capítulo do livro é a primeira aparição deste narrador e, vez ou outra, ele fez outras aparições, sempre no começo do capítulo em que surge, para denotar que este diálogo vai pautar lições ou sermões ao jovem beninense enamorado pela jovem agoudá. O interessante é que esta característica denota

¹⁹No original: “*Tu pensais renaître, Pierre; tu pensais renouer avec le sourire du soleil, pour te ressouder à la verticalité du monde. Anna-Maria, le sommaire et l’infini de la tendresse, était là, devant toi, immobile, comme un bijou, une fiancée au matin de son mariage. Mais les questions inévitables revenaient à chaque fois hanter tes pensées et mordre dans tes maigres espors*” (COUARO-ZOTTI, 2013, p. 212).

também certos “mecanismos projetivos”, como um papel superprotetor e não dialógico da família, introduzindo um discurso no personagem Pierre que sempre o recebe na segunda pessoa, com um “tu” de forma passível. O “narrador fantasma” faz um monólogo sempre em segunda pessoa, mesmo assim, ainda que não se use o “eu”, ocorre o fato do receptor fictício Pierre estar sempre recebendo a narrativa, pois o “tu” é o único sujeito presente na realidade no texto. Por exemplo:

Eu te disse, irmão, irmãozinho em alma: que o sol não pode esfomear o dia, porque é o dia que permite seu nascimento; que o silêncio não se negocia porque ele está rompendo com a ditadura do ruído. Eu te disse que os ouvidos não podem nunca ultrapassar a cabeça porque é a cabeça que autoriza suas existências (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 29, tradução nossa²⁰).

Aparentemente, o leitor pode pensar que não se trata de nada além de um pensamento solto, porém a indefinição exata dos sujeitos faz pensarmos mais além. Uma página inteira de frases construídas com o sujeito apenas “tu”, na segunda pessoa do singular, certamente faria o leitor mais atento perceber que se trata de um fenômeno linguístico distinto. Também é muito possível que alguma língua africana do Benin tenha este tipo de abordagem na segunda pessoa de forma abundante, o que seria uma influência direta no francês do ambiente linguístico africano. Não temos como provar esta suposição.

Destaca-se aqui o fato da segunda pessoa também se mostrar sempre de apenas um lado, no caso, da pessoa que fala, o que se pode hipoteticamente relacionar também com a arquitetura do painel superior da Porta do Não-Retorno (ver Figura 5), onde os escravizados são enviados em apenas uma direção, que seria o Oceano Atlântico. Ou seja, esta hipótese propõe uma correspondência linguística com a arquitetural, na mesma direção dos deportados pela escravidão, pintados no portal, havendo uma simbiose com o caminho unidirecional da locução do “narrador fantasma”. A suposição de que haveria uma influência de línguas locais (milhares de línguas), ainda que não possa ser provada, continua, porque isso é uma constante nos romances africanos de expressão francesa, como observa Biloa Edmond (2007):

²⁰ No original: “*Je t’ai dit, frère, petit frère en âme: que le soleil ne peut pas affamer le jour parce que c’est le jour qui tolere as sortie; que le silence ne se négocie pas parce qu’il s’arrache à la dictature du bruit. Je t’ai dit que les oreilles ne peuvent jamais dépasser la tête parce que c’est la tête qui autorise leur existence*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 29).

[...] observa-se no estilo dos escritores negro-africanos de expressão francesa uma mistura do francês com as línguas africanas, a influência da oralidade, uma mistura de níveis de linguagem, a funcionalização desta e sua porosidade às línguas identitárias locais da África (EDMOND, 2007, p. 113, tradução nossa²¹).

Ainda que não seja necessariamente uma influência direta ou explícita de línguas locais, devemos, contudo, admitir que o modo como é conduzida esta narração atípica no romance produz novos sentidos, narrativas e noções de tempo e de sujeitos na língua francesa. Existem implicações em vários níveis. À propósito dessas criações na língua francesa, Georges Ngal (2008) problematiza:

Repito aqui o essencial de um capítulo do meu livro *Création et rupture en littérature africaine*. Observei que a criação neológica assume proporções inusitadas em certos escritores africanos. A produção de novas unidades lexicais, seja pelo surgimento de novas formas ou pelo surgimento de novos significados. Essas unidades aparecem em várias formas: unidades lexicais simples ou unidades sintagmáticas (NGAL, 2008, n. p., tradução nossa²², grifo nosso).

Tomemos então esta proposição neológica (que cria novos significados) deste “narrador fantasma”, sempre utilizando a segunda pessoa de forma monológica, muitas vezes por páginas inteiras do romance. Já que a parte receptora (o sujeito “tu”) nunca responde, perguntamos: seria o narrador que estaria considerando o receptor silenciado já dentro de sua narrativa, ou seria o receptor que consideraria silenciosamente uma narrativa, sem expressar suas réplicas? Independente da resposta para tal questão, que não sabemos se teremos, o que podemos notar é que esta narrativa, cheia de expressões neológicas na língua francesa, unidades lexicais novas, de fato fazem parte de um movimento de rejuvenescimento ou envelhecimento da língua.

Esses movimentos da língua certamente envolvem várias dialéticas: pressuposições, recusas ou aceitações de uma determinada tradição, heranças, orientações de leituras do texto. Aqui, ao invés do narrador estabelecer uma interlocução entre um sujeito “eu” e um sujeito “tu”, já que a voz da segunda pessoa

21No original: “*De ce qui précède, on observe dans le style des écrivains négro-africains d’expression française un mélange du français aux langues africaines, l’influence de l’oralité, un mixage de niveaux de langue, la fonctionnalisation de celle-ci et sa porosité aux langues identitaires locales d’Afrique*” (EDMOND, 2007, p. 113).

22No original: “*Je reprends ici l’essentiel d’un chapitre de mon livre *Création et rupture en littérature africaine*. J’y relevais que la création néologique prend chez certains écrivains africains des proportions inhabituelles. La production d’unités lexicales nouvelles soit par apparition de formes nouvelles, soit par apparition de sens nouveaux. Ces unités apparaissent sous plusieurs formes: d’unités lexicales simples ou d’unités syntagmatiques*” (NGAL, 2008, n. p.).

se caracteriza pela interlocução entre dois sujeitos presentes, estas unidades lexicais do “narrador fantasma” estabelece uma interlocução entre um sujeito presente (“eu” ou “tu”) e outro que pode ser imaginário ou fantasma (“eu” ou “tu”). Ou seja, o “narrador fantasma”, em vez de estabelecer uma interlocução, estabelece uma autolocução. Desse modo, propomos aqui a autolocução como uma contribuição teórica desta pesquisa.

A autolocução é diferente da interlocução porque não há respostas, interrompimentos ou reações a uma determinada narrativa. Também não conseguimos nem provar se algum dos sujeitos estão de fato presentes ou se são fictícios. Destacamos, ainda, que a autolocução é diferente de um monólogo, onde é estabelecida a interlocução entre “eu” e “eu”, ou seja, onde existe a consciência de que há uma emissão e recepção, ainda que para um si mesmo em mutação. Na autolocução, existe a pressuposição de um sujeito fantasma ou um sujeito completamente silenciado, que poderia ser tanto o “eu” como o “tu”.

Assim como pensa Ngal (2008), a criação lexical promove uma ruptura tanto no discurso como na escritura. Muitas vezes, esta criação esconde secretamente uma recusa, uma contestação da herança linguística e literária. O fato é que:

O que a leitura de um texto literário encontra é uma nova forma lexical ou uma novidade semântica de um termo estilisticamente marcado; e no discurso filosófico ou científico, uma mutação semântica ‘inovadora’, ‘reveladora’, ‘crítica’, ‘construtiva’ ou ‘destrutiva’, que ocorre especialmente nos casos em que o léxico de uma língua ‘emprestou’ desses propósitos (NGAL, 2008, n. p., tradução nossa²³).

Com base nas análises abordadas aqui e em outras que virão nos próximos tópicos, sejam no plano linguístico, literário, culinário, antropológico etc., todas de uma maneira inseridos no plano cultural dentro da ambivalência diaspórica, entendemos que avançamos na pesquisa passo a passo. Assim, concluímos parcialmente aqui, a partir de todas as teorias e ferramentas utilizadas, que a autolocução é um dos lugares que fazem parte da busca do espaço para si dos beninenses locais. O jogo de tensão que ela provoca com a identidade narrativa de Pierre é a própria tensão da ambivalência diaspórica, que como podemos perceber

²³No original: “Ce que la lecture d’un texte littéraire rencontre est soit une forme lexicale nouvelle soit une nouveauté sémantique d’un terme stylistiquement marqué; et dans le discours philosophique ou scientifique, une mutation sémantique «novatrice», «révélatrice», «critique», «constructrice» ou «destructrice», ce qui se produit notamment dans des cas où le lexique d’une langue «emprunté» à ces fins” (NGAL, 2008, n. p.).

também envolve os não agoudás. No plano linguístico, esta foi a realização encontrada. Seguiremos nessa busca nos tópicos seguintes, sempre nos baseando e exemplificando com o nosso *corpus* *Les fantômes du Brésil*, por acreditarmos na potência mesma da literatura em revelar as realidades de todos os planos.

3.2 DA BURRINHA (BRASIL) AO BOURIGNAN (BENIN)

Ampliando a abordagem para questões que envolvem memória, língua e, sobretudo, comunidade atlântica dentro de uma perspectiva da ambivalência diaspórica e em busca de lugares para si, refletiremos agora sobre a tradicional festa beninense do *bourignan* (suas variações em português: burrinha/burrinhão/bumba-meu-boi). Para isso, precisamos trazer em evidência algumas abordagens sobre esse fenômeno cultural presente na obra estudada.

Pretendemos, inicialmente, trazer algumas informações relevantes do pernambucano Gilberto Freyre (1962), em um artigo intitulado *Acontece que são baianos*, presente no livro *Problemas brasileiros de antropologia* de sua autoria. Já naquela época, atento à relevância cultural dessa questão do Benin, o que mais se destaca neste artigo é o recorte de supostas letras musicais que teriam sido recolhidas por Pierre Verger; todavia, o método usado desta coleta não pode ser comprovado ou registrado com outros materiais além da escrita do autor. Notamos, em algumas canções, grande proximidade com letras do tipo pastoril, típico espetáculo popular nordestino. A nossa hipótese aqui é que, se essas canções de fato tiveram estas letras no Benin, é provável que, na atualidade, tenham sido todas incorporadas em outras línguas locais.

A tradicional festa de *bourignan*, citada várias vezes em *Les fantômes du Brésil*, é uma das heranças brasileiras na cultura beninense. Sobre ela, os agoudás e a festa do *bourignan*, Freyre (1962) nos diz:

Não é de admirar que as cantigas em língua portuguesa do Brasil, um tanto estropiada pela distância e pelo tempo, agora recolhidas por M. Pierre Verger entre negros e mestiços de Porto Novo, descendentes de 'brasileiros' ou 'baianos', estejam salpicadas de brasileirismos de dia de festa. Esses brasileirismos nos fazem pensar principalmente na Bahia: 'domingo do Bonfim', 'violão', 'pimenta ralada', 'caruru'. Baianas são, na verdade, todas as cantigas chamadas da 'Burrinha' ou do 'Burrinhão', que ali sobrevivem ao lado do 'Boi', do 'cavalo-marinho', da 'ema' (FREYRE, 1962, p. 270).

Vale notar que algumas possuem especial conotação para a questão do matrimônio (e quiçá uma relação possível com o controle endogâmico). Duas canções do registro coletado nos trazem essa temática:

Papá eu quero casar
 Mamã eu quero casar
 Minha mãe eu quero casar
 Hoje hoje hoje
 Na festa do Bonfim
 Hoje hoje hoje
 Domingo do Bonfim
 Por (ou para) Deus vou me casar
 Por (ou para) Deus vou me casar
 (FREYRE, 1962, p. 271).

Minha mãe eu quero casar
 Minha filha diga com quem
 É com o sapateiro
 Minha filha não casa bem
 (FREYRE, 1962, p. 274).

Na primeira canção, a narradora expressa tanto ao pai como à mãe que deseja se casar, para depois dizer que será na Festa do Bonfim. Ou seja, esta santidade, que é invocada para os "bons finais" ou os "bons fins", sobretudo da vida, pode transmitir a ideia de que, indagando aos pais sobre o casamento, você terá a proteção do Nosso Senhor do Bomfim. Já na segunda canção, a filha expressa que quer casar e "é com homem sapateiro", ao passo que a mãe responde "minha filha não casa bem". Mais uma vez, como observa Freyre, talvez seja o sapateiro o "homem de cor pobre". Enfim, notamos grande semelhanças destas canções com as de outros folguedos populares brasileiros, particularmente com o pastoril nordestino. Destacamos aqui que é muito provável que nenhuma destas canções sejam ainda entoadas nas burrinhas africanas, pois ainda que haja o registro dos pesquisadores, os arquivos audiovisuais que pesquisamos não apresentam estas letras. Todavia, se de fato estas canções já foram entoadas algum dia em terras beninenses, é interessante observar as mesmas como possíveis buscas dos agoudás por espaços e legitimações para si. É oportuno, por necessidade de análise, checar mais algumas letras e suas mensagens:

Cavalaria Pernambucana
 Republicana
 Viva Criolas
 Bravo Burrinha brasileira

Mas por exceção. O centro de interesse da festa não é 'a cavalaria pernambucana' com suas sugestões de bravura, de campo, de rua, de céu aberto, de masculinidade romântica, política, 'republicana'; e sim o cotidiano, o doméstico, o familiar, o feminino até.

[...]

O Bonfim reaparece:

É a festa do Bonfim
É o dia do Bonfim
Ó lélé prima Chiquinha
Vamos sambar
Na terra d'Areia

[...]

A domesticidade se aprofunda, ao lado da feminilidade, quando da saia se passa à luz de alumiar, à água de beber, à goma de engomar, ao quiabo, à comida, à pimenta, à cozinha:

Acenda luz Maria
Eu quero alumiar
Água de beber
Goma de gomar
Acenda luz Maria

Ou

Papai cadê minha mãe
Tua mãe foi na feria
Foi na feria comprar quiabo
Para cozinhar para menino
Para comer comida
Junto mia filhinha

Ou, ainda:

Maria cadê Tereza
Teresa foi comprar comida
Joana cadê Maria
Maria foi ralar pimenta
Para cozinhar caruru
Para come o commio
Por Deu l'ajuda

O caju aparece para fazer brasileiroamente companhia à viola:

Samba eu quero samba
Cajueiro Cajuá
Samba eu quero samba
Eu vou ver minha viola.

Destaca-se a importância da roupa cristã para as festas de igreja e para a própria missa:

Amanhã é dia santo
Dia corpus de Deo
Quem tem roupa vá a Missa
Quem não tem faz como eu.

[...]

Filosóficas são palavras como estas, onde também se faz elogio do vinho ou da bebida:

Carro não puxa sem boi
Eu não canto sem beber
Quem tem só a boca fala
Quem tem só olho vem ver

E tem seu toque de drama aquelas palavras que fixam a dor de separação do Brasil do negro ou do africano já afeiçoado à Bahia e que, voltando à África, não se esquece de que deixa terra cristã para ir viver entre pagãos e talvez 'morrer sem confissão':

Minha Mãe que me pariu
Ne bota tua beção
Que eu vou na terra dos negros
Vou morrer sem confissão.

Enquanto a velha saudade portuguesa rebenta com todo o seu viço de palavras como estas:

Corre meu cavalo-marinho
[...] vai dizer a meu Brasil
Que não se esqueça de mim.

Examinadas com olhos de antropólogo que tenha também alguma coisa de psicólogo, as cantigas da festa 'Burrinha' ou da 'Burrinha', que se conservam, um tanto estropiadas, em língua portuguesa, entre descendentes de africanos abrasileirados por longo contato com o Brasil, parecem indicar principalmente o seguinte: que esses 'brasileiros' ou 'bairanos', assim se vem conservando à sombra do culto da família ou da casa, cristãmente organizada em torno da mulher e da monogamia, culto que os distanciou social e psicologicamente da maior parte dos demais africanos. E o centro desse culto parece ter sido principalmente o da mulher-mãe, através de um maternalismo que superou outras influências e conservou em situação de alto prestígio, a figura da mãe de família. Prestígio reconhecido pelos homens em geral (FREYRE, 1962, p 270-274).

Essa característica endogâmica, de tradição cristã, é uma característica agoudá que aparece também em *Les fantômes du Brésil*, pois a personagem Anna-Maria é o tempo todo acossada pela mãe. Também existe uma questão doméstica que, aparentemente, dá um tom matriarcal, pois é a mãe que dita os parâmetros conjugais, tanto em canções como no próprio romance.

Podemos evidenciar nas canções de *bourignan* algumas dessas marcas, além de outras referências como a questão alimentar, que também é um lugar seguro encontrado pelos agoudás na ambivalência diaspórica. É provável que pouquíssimas destas músicas sejam ainda entoadas hoje em dia pois, além da falta de fontes dos métodos do registro de Pierre Verger, acreditamos também que há

uma tendência a sobreposições linguísticas e a não preservação do português, uma vez que estamos falando de região que foi colonizada pelos franceses, ou seja, estamos falando de uma língua (português) que chegou inclusive a ser proibida num passado histórico do Benin. Hoje, a maioria das canções de *bourignan* parecem estar em outra língua, ou numa linguagem onde o português oferece apenas algumas palavras.

O fato de optarmos por citar Gilberto Freyre é muito mais documental, pois abordamos aqui um texto raríssimo sobre os agoudás. Apesar de muitas polêmicas em que este autor está situado na nossa atualidade, sobretudo na questão racial, achamos interessante a percepção já naquela época da importância dada aos beninenses. As informações no texto pesquisado vão também além do folguedo abordado neste capítulo, estas características nos fizeram trazer recortes do texto para esta pesquisa.

De volta ao nosso escopo, interessante notar o fato de que, sendo a Burrinha ou o Bumba-meu-boi um folguedo de caráter popular no Brasil, no romance *Les fantômes du Brésil*, no entanto, ele aparece algumas vezes descrito como uma ocasião nobre, que muitas vezes se dá apenas para convidados e pessoas bem vestidas e perfumadas. Isto, acreditamos, faz parte do ambiente ficcional criado pelo romance, mas também demonstra o status deste festejo dentro da ambivalência diaspórica, o que de alguma maneira é um legitimador dos corpos agoudás. Dessa forma, consta no livro:

Foi ele, o patriarca, quem convidou o *bourignan* para o seu centenário. Foi ele quem mobilizou os grupos carnavalescos que existiam em toda a comunidade e até fora dela. A festa, em homenagem ao velho, deve combinar fantasia com elegância, cores com cheiros, loucura com dignidade. Duas noites de *bourignan*. Duas noites de reencontros picantes. A festa tinha que estar quente. Foi lírico. Assim como os Carlos, da Piedad, do Santos e Laureano, os do Mato, mãe e filho, também foram convidados. Mas a mãe tinha reumatismo para tratar e a Virgem Maria para rezar. Ela enviou seus quatro filhos, recomendando aos meninos a supervisão de sua irmã caçula, Anna-Maria. (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 37, tradução nossa²⁴).

²⁴No original: “C’est lui, le patriarche, qui convia à son centenaire le *bourignan*. C’est lui qui mobilisa les groupes de carnaval qui existaient dans toute la communauté et même au-delà. La fête, en l’honneur du vieillard, devrait allier la fantasia à l’élégance, les couleurs aux odeurs, la folie à la dignité. Deux nuits de *bourignan*. Deux nuits de retrouvailles épicées. La fête devait être chaude. Elle fut lyrique. Comme Les Carlos, les da Piedad, les do Santos et les Laureano, Les do Mato, Mère et fils, furent conviés. Mais la mère avait des rhumatismes à soigner et la Vierge Marie à prier. Elle envoya ses quatre enfants, en recommandant aux garçons la surveillance étroite de leur benjamine de soeur, Anna-Maria” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 37).

Ou seja, à custa da busca de um lugar na comunidade beninense, as agoudás fizeram de uma brincadeira popular um espaço distinto, de certa forma, chancelador de corpos africanos, carimbo feito de tinta brasileira. Pelo menos, no espaço fictício do romance, isto fica patente. Assim, a cultura brasileira não foi naturalmente incorporada pelos agoudás, mas também transformada, como um instrumento de inserção social, legitimação de corpos e um lugar culturalmente seguro dentro da ambivalência diaspórica. Assim, fica em evidência este processo de reinvenção da cultura brasileira, quando eles colocam o samba uma “dança bastarda” se confrontado com o vodu, em seguinte trecho do romance:

Quando desembarcaram, há um século e meio, botas e cantis nas praias de Ouidah, os netos dos ex-escravos não tinham apenas distorcido os seus sobrenomes. Da parte de baixo do baú, também traziam máscaras, rendas e fantasias dos maiores carnavais de Salvador da Bahia. De suas caixas também saiu o samba - o samba deles. Uma dança que, confrontada com o vodu, se tornou bastarda. Um ritmo lento, bateria aterradora, uma única batida forte na cadência em que você pisoteia o chão balançando o traseiro (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 30-31, tradução nossa²⁵).

Uma das pesquisas mais desenvolvidas sobre o *bourignan* e a sociedade beninense é a tese de doutoramento de João Athayde (2018), informada em nossas referências. Nessa extensa pesquisa, existem minuciosos detalhes tanto sobre o cortejo como sobre a memória da comunidade atlântica (chamada na tese pelo termo comum “retornados”). Inclusive, a pesquisa citada consta com registros fotográficos e dados de pesquisa de campo bem interessantes. Para a nossa análise aqui proposta, recortamos pedaços que se relacionam diretamente com o nosso *corpus*, no caso, o romance *Les fantômes du Brésil*, pois acreditamos que a literatura potencializa na ficção o que é possível de ser revelado. Aos que desejam verificar registros e fotografias do *bourignan*, igualmente recomendamos a tese de Athayde (2018). Para nós, interessa-nos em especial a consciência que ele destaca a respeito da diáspora. Segundo o autor, os agoudás vivem um tipo de dupla consciência diaspórica. Há uma consciência entre Benin e Togo, de que suas identidades foram transversadas por outros continentes também, ou seja, os elementos de suas culturas estão em dispersão, em diáspora (ATHAYDE, 2018).

²⁵No original: “Alors, je me veux une deuxième fois insistant et pédagogue. Seule la répétition finit par asseoir dans la compréhension l’intelligence habile des choses. Je ne veux pas t’assaillir avec les embruns de l’Histoire; je veux juste dérouler sous tes yeux quelques flashes étincelants, des grappes de souvenirs arrachés à la fureur des événements, ceux qui ont manqué notre ville, ceux qui ont marqué le temps de l’autre côté de la mer. Il faut te rendre vivant au milieu des vivants. Il faut te rendre éveillé au milieu des éveillés. Écoute-moi alors” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 30-31).

Se por um lado este sentimento existe em uma grande parte da comunidade negro-africana, em razão das características em que se deram a diáspora, por outro, os agoudás são também atravessados por um sentimento de diáspora brasileira. Ou seja, os agoudás vivem dentro desta ambivalência, intersecções e diásporas.

Em nossa pesquisa, observamos muitas vezes como esta ambivalência de diáspora, em alguns momentos, é favorável e em outro é extremamente desfavorável para os agoudás. A autolocução, por exemplo, teorizada no capítulo anterior, se mostra como uma característica desfavorável por não promover o entendimento não apenas entre agoudás e beninenses em geral, mas entre os membros internos dos grupos distintos. A autolocução é uma imposição ou reflexo dela. A autolocução é um ponto de discordância do personagem Pierre dentro da identidade narrativa, porque a imposição é a ampliação do conflito da trama. Já o *bourignan*, por outro lado, faz parte de uma legitimação dos corpos, manifestação esta extremamente favorável aos agoudás e ao entendimento dos personagens, uma vez que os casais dançam juntos no festejo (ainda que mascarados). O *bourignan* é um ponto de concordância de Pierre e Anna-Maria dentro da identidade narrativa.

Por isso, acreditamos que para se reinserirem dentro da sociedade africana, os agoudás tiveram muitas vezes que buscar ou até criar lugares para si em vários planos. A “diáspora brasileira” é o momento em que eles tentam utilizar todo e qualquer material cultural adquirido aqui como elemento de legitimação e até autoridade dentro da sociedade. A literatura e o nosso *corpus* demonstram grandes evidências de como a cultura brasileira foi e é a grande matéria prima dessa reinserção/adaptação dos agoudás. Ainda sobre o cortejo de *bourignan*, em outro momento, ele ainda é relacionado com a questão do sincretismo religioso dentro do romance:

Então, o *bourignan*. O açúcar dourado da manifestação. [...] Mamy Wata, a Yemanjá da costa oeste africana, por sua vez avançou para a arena. Suas feições lembravam a Vênus indiana, com olhos grandes e claros, lábios suaves, maçãs do rosto em formato de mandarim, cabelo caindo até o chão. Em volta do pescoço, uma boá cujo corpo fora desdobrado até os ombros. Quando Mamy Wata apareceu no círculo *bourignan*, foi porque o prazer de dançar era real; era aquela graça ondulando pelos quadris, um hino dedicado às mulheres (COUARO-ZOTTI, 2013, p. 224-225, tradução nossa²⁶).

²⁶No original: “*Puis, le bourignan. Le sucre d’or de la manifestation. [...] Mamy Wata, le Yémandjá de la côte ouest africaine, avance à son tour dans l’arène. Ses traits renvoyaient à la Venus indienne,*

Para nossa pesquisa, é interessante observar também como se comportam as interações religiosas, inclusive esta é uma grande diferença entre *Les fantomês du Brésil e Romeu e Julieta*, como veremos no tópico 4.3. Se temos como objetivo principal revelar como se sublimam certos aspectos latentes da cultura agoudá (e da diáspora brasileira), podemos entender como os objetivos específicos desta pesquisa podem demonstrar de que maneira estas interações religiosas também se transformam em uma identidade ou alteridade. Vemos acima uma demonstração de sincretismo agoudá, onde se revela uma convivência de harmonia religiosa, no caso, uma festa majoritariamente composta por católicos que se permitem ao culto de *Mamy Wata*, pela ocasião do *bourignan*. Ainda que *Mamy Wata* possa vir a ser a “Yemanjá da costa oeste africana” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 224-225), o que só parece simbolicamente válido de um ponto de vista mais literário, existe uma outra relação, além da religiosa, que interessa mais para a nossa dissertação.

O *vodum* é como se chama o culto beninense aos orixás, e é provável que seja o caso da passagem citada acima também. Este mesmo movimento de sincretismo religioso aproxima o Benin e o Nordeste brasileiro, por exemplo, como acontece também na festa da Boa Morte, que ocorre no município de Cachoeira, no recôncavo baiano. Exemplos de sincretismo religioso da cultura afro-brasileira.

Todavia, devemos lembrar que a identidade se faz de forma relacional e até do confronto com outras alteridades. Nesse sentido, no que se refere à característica religiosa, lembramos mais uma vez o questionamento presente no romance. Pedimos desculpas pois a repetição é necessária, mas muitas coisas são evidenciadas neste trecho, em que problemas culturais (e também religiosos) são apresentados:

São mesmo dos nossos? Por que eles não falam nossas línguas? Esse jeito de vestir, de pentear o cabelo, de calçar o sapato, é mesmo daqui? Por que eles preferem ir para a Igreja do Branco mais do que celebrar o Sabbat dos Deuses que esta terra sempre teve? E então, porque eles cultivam este orgulho extremo em relação às pessoas das quais eles são talvez irmãos ou descendentes(COUAO-ZOTTI, 2013, p. 33, tradução nossa²⁷).

avec de grands yeux clairs, des lèvres molles, des pommettes en forme de mandarines, des cheveux descendant jusqu'au ras du sol. Autour de son cou, un boa dont le corps avait été déplié tout au long de ses épaules. Quand la Mamy Wata apparaissait dans le cercle du bourignan, c'est que le plaisir de la danse était réel; c'était que la grâce ondoyait dans les hanches, hymne dédié à la femme” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 224-225).

²⁷No original: “[...] sont-ils vraiment des nôtres? Pourquoi ne parlent'ils pas nos langues? Cette manière de s'habiller, de se coiffer, de se chausser, est-ce bien d'ici? Pourquoi pré-fèrent-ils aller à

Mostramos aqui um profundo confronto do sincretismo religioso brasileiro (e de outras ordens culturais) frente uma certa tradição islâmica que entra no contexto regional do Benin. Assim, *Mamy Wata* é uma afirmação e proteção da identidade agoudá frente à ambivalência das diásporas. Ela significa muito para os agoudás, certamente. Ainda citando outros estudos, Freyre (1962) destaca uma classificação de repatriados em dois grupos, que coincidem com a época agoudá, a partir da segunda metade do século XIX: o primeiro seria de papais ou ioiôs, grupo composto pelos que foram da África para o Brasil ou América, mas que depois voltaram; já o segundo grupo seria os das mães ou iaiás, composto pelos que nasceram no Brasil ou América, mas que depois foram para a África com alguma coisa de “maternalmente brasileiro a caracterizar-lhe o comportamento” (FREYRE, 1962, p. 277). O sexo biológico evidentemente não importava: o indivíduo era ioiô ou iaiá, conforme sua condição social. Ou seja, *Mamy Wata*, mãe das águas, é a celebração de um totem da comunidade atlântica, representação maior do grupo dos que nasceram no Brasil e vieram para a África com algo de profundamente materno enraizado, as mães ou iaiás. A *Mamy Wata*, através do *bourignan*, largamente difundido na obra, é uma celebração e institucionalização de um espaço agoudá, através de uma cultura brasileira reinventada. Esta é uma maneira encontrada pelos agoudás de não apenas buscar um lugar para si, mas também de superar a ambivalência de uma dupla diáspora. A cultura brasileira aqui não é algo natural, mas instituído para propósitos sociais, culturais e institucionais.

Nada mais significativo para o contexto da ambivalência diaspórica, neste sentido, do que o ensaio do *bourignan* poder ser feito num ambiente em que se ergam as bandeiras do Benin e do Brasil, como no registro abaixo:

l'église du Blanc plutôt que célébrer le sabbat des dieux que cette terre a toujours portés? Et puis, pourquoi cultivent-ils cette méfiance extrême à l'égard des gens dont ils sont censés être les frères ou les descendants” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 33).

Figura 8 – Ensaio do *bourignan* no Benin

Fonte: Guran (2010).

Nesse ambiente tão cheio de intersecções, numa época em que as informações não eram tão amplamente divulgadas, Gilberto Freyre chegou inclusive a afirmar, sem nenhuma comprovação documental, que era “significativo, sob esse ponto de vista, o fato do culto baiano de Nosso Senhor do Bonfim ter perdido entre os “brasileiros” da África seu caráter masculino para tornar-se da “Nossa Senhora do Bonfim” (FREYRE, 1962, p. 274). Não há nenhuma evidência real disso e não devemos considerar esta hipótese, até que se surja alguma nova fonte sobre a questão. Até o que se sabe, não existe esta transfiguração do santo masculino em figura feminina.

O *bourignan* faz parte então de um lugar encontrado pelos agoudás diante da ambivalência das diásporas em que vivem. No romance, é usado como um aspecto de concordância dos personagens Pierre e Anna-Maria para a construção de suas identidades narrativas. Uma tradição (do bumba-meu-boi) reinventada num determinado território, duma maneira semelhante de como cita Rogério Haesbaert (2004), ou seja, por novos territórios que respaldem grupos étnicos. Também

visualizamos que a identidade étnica, o *bourignan*, tem um valor performativo no sentido de orientar o entrosamento dos atores sociais no Benin e oferecer tal possibilidade de integração, como é exemplificado no romance.

3.3 FERRAMENTAS DA ETNOPSQUIATRIA

Para realizar um aprofundamento do viés teórico de nossa pesquisa, fomos buscar também na etnopsiquiatria algumas ferramentas que pudessem alargar o nosso horizonte. A preferência pela vertente da etnopsiquiatria se dá por ela possibilitar analisar tanto os aspectos sociais quanto mentais e também a interação entre ambos, o que, para nós, possui relevância, uma vez que *Les fantômes du Brésil* tem enfoque mais nos personagens e seus conflitos, quase como uma peça de teatro, diferindo deste gênero apenas pela forma. À propósito, gostaríamos de informar aqui, a título de curiosidade e relevância, que o romance já foi adaptado para o teatro no próprio Benin (LOKOSSOU, 2021).

Detendo-nos especificamente ao que nos propomos neste capítulo, enquanto a antropologia tradicional considera um sistema simbólico independente do psiquismo, e, por sua vez, a psiquiatria investiga sempre do ponto de vista médico, muitas vezes apenas do neurológico numa busca de patologia, com a etnopsiquiatria, investigamos sob uma posição confortável além dos parâmetros de uma suposta normalidade, pois entendemos aqui que um discurso absoluto sobre normalidade ou patologia nos afastaria do nosso escopo. Se estamos em busca de desmistificar esta “naturalização” de cultura agoudá como algo definido pelo passado, sobretudo através das nuances linguísticas do romance *Les fantômes du Brésil*, negando o presente e realizando, por exemplo, atos de violência física e simbólica em sua trama, logo, nada melhor do que ferramentas que estudem então tais nuances entre o psiquismo e a cultura, como é o caso da etnopsiquiatria. Sobretudo, justificamos o uso de tal vertente pela sua capacidade de revelar o que é reprimido e não apenas o que é manifestado.

Desta maneira, lembramos, com Laplantine (1998, p. 36), uma questão central nesta abordagem: “[...] existem perturbações mentais que seriam características de certas sociedades e que não seriam encontradas em outros lugares?” As evidências mostram que sim. Assim, a psiquiatria transcultural reuniu alguns dados interessantes sobre determinadas regiões e chega a alguns exemplos

para tal questão: a histeria ártica na Sibéria, o *windigo* (possessão) entre os algokins do Canadá, o *amok* (tendência homicida) na sociedade malaia, o *koro* (tipo de angústia corporal e medo da morte) no sudoeste da Ásia e o susto na América Latina, especialmente no Brasil. Logo, podemos colocar que algumas sociedades favorecem certas formas de manifestações psíquicas do que outras, e assim, optamos também pelo termo “manifestações” por ser, *a priori*, mais isento de julgamentos. É também estas formas que nos interessam mais do que a própria manifestação ou a “doença”.

Então, não apenas algumas características são específicas de certas sociedades, como elas também favorecem as mesmas. É notório, por exemplo, a despersonalização nas sociedades muito industrializadas, bem como é latente, nas sociedades orientais, em especial no Japão, o “autismo societário”, talvez por ele ser formado por arquipélagos que favorecem o isolamento e a introspecção. Todavia, não queremos priorizar a relação geografia/cultura, mas a relação cultura/psiquismo. Em especial, para a nossa pesquisa, lembramos que se aborda um autor africano num contexto geográfico africano, mas culturalmente o contexto é afro-brasileiro. Sobre as sociedades africanas e estes tipos de relações, afirma Laplantine (1998):

[...] o que a etnopsiquiatria africana conseguiu evidenciar é uma quase ausência de autoacusação e de culpabilidade neurótica, assim como uma raridade de estados depressivos, raridade essa que remete, provavelmente em boa parte, à eficácia dos mecanismos projetivos e ao papel protetor da família ampliada, que age coletivamente como um poderoso antidepressor (LAPLANTINE, 1998, p. 37).

A essas características apontadas pelo etnopsiquiatra, vemos em parte correspondências na obra de Florent Couao-Zotti. Aos “mecanismos projetivos” vemos toda a relação do que vamos chamar aqui de “narrador fantasma” e, posteriormente, classificamos linguisticamente como “autolocução. Esse fenômeno foi que aparece logo no início do livro foi devidamente analisado no nosso tópico 3.1, chegando inclusive à teorização do fenômeno que chamamos de autolocução.

Outra característica da sociedade africana, de acordo com Laplantine (1998), seria o “papel protetivo da família”, que atuaria como um poderoso antidepressivo. Esta característica também é evidenciada no romance estudado e, assim, se conclui indiretamente em evidência na etnia agoudá. Não podemos dizer, contudo, que tal

fato atua como “antidepressivo”. Quando é o caso da mãe de Anna-Maria, Juliana do Mato indaga:

–Tu ainda é virgem, Anna-Maria? [...] a mãe. Ela havia esquecido aquela. Ela havia evacuado suas insurgências. Sempre a face congestionada pelo nervosismo. Sempre as mesmas questões ousadas. Sempre esta mania de cair em desordem (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 50, tradução nossa²⁸).

Mais evidente ainda, sobre a questão do suposto “papel protetivo da família”, seria como se sente a própria prole. Sobre isso, em determinado momento, Anna-Maria está conversando com o Tio Kpassè e, por ter aqui maior liberdade, posiciona-se:

–Eles vão querer me casar à força, ela continuou. Imagine se aceito, tio: em que isso vai me beneficiar? Dirão de mim que sou uma menina dócil, que sabe respeitar os pais, que sabe respeitar as tradições da sua comunidade, que tem os contornos suaves da bela agouda. Você que diz ter experiência de vida: acha que vale a pena sacrificar a vida por essa merda toda? (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 214, tradução nossa²⁹).

Assim, concordamos em tese que existe a característica do “papel protetivo da família”, mas não é possível inferir completamente que isto pode evitar estados antidepressivos. Afirmar isso seria padronizar toda uma diversidade africana. Este “papel protetivo da família”, que na verdade é protetivo apenas de uma certa tradição, e desemboca no romance em uma violência social, no caso, principalmente em Pierre, quando é perseguido e espancado no primeiro capítulo do livro, numa abertura de descrições imagéticas e cinematográficas. Desde este primeiro capítulo do livro até o fim, quando ele falece, a violência é presente.

Este demasiado controle obsessivo pela virgindade de Anna-Maria, que na verdade é um mecanismo de controle endogâmico, como disso dependesse toda a tradição agoudá, só revela um estado neurótico por parte de sua mãe, como também dos seus irmãos. É preciso colocar isto em evidência nesta pesquisa como uma patologia, por uma fixação neurótica de uma tradição herdada, mas também

²⁸No original: “– *Es-tu encore vierge, Anna-Maria? La mère. Elle l'avait oubliée celle-là. Elle l'avait évacuée de ses urgences. Toujours le visage congestionné par la nervosité. Toujours les mêmes questions osées. Toujours cette manie de la culbuter dans le désarroi*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 50).

²⁹No original: “– *Ils voudront me marier de force, continua-t-elle. Imagine que j'accepte, oncle: en quoi cela m'avancera-t-il? On dira de moi que je suis une fille docile, qui sait respecter ses parent, qui sait respecter les traditions de sa communauté, qui a les contours lisses de la Agouda bon teint. Toi qui dis avoir l'expérience de la vie: penses-tu que toutes ces conneries méritent qu'on sacrifie sa vie?*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 214).

inventada. Por isso, ainda que haja a transposição comentada no início do livro, onde o autor considerou escrever um retrato da cultura agoudá nos moldes antigos, mas como se fossem ainda contemporâneos, podemos inferir que este tipo de perseguição existiu no passado, mas hoje não existe mais nos mesmos moldes.

Só podemos perceber como a existência dos agoudás é pertinente e curiosa nos dias atuais. O ensejo deste trabalho está muito mais em tentar evidenciar traços sublimados, latentes, como estes, do que fazer qualquer julgamento em relação aos agoudás ou ao confronto de etnias do Benin. Este parece ser o local mais adequado para o pesquisar e por isso trazemos a etnopsiquiatria também. O romance de Florent Couao-Zotti traz evidências dessa suposta sublimação ou esconderijo seguro para o significado que tem toda uma cultura. Reiteramos a necessidade de estudá-lo e trazer isso para o Brasil, por todas estas questões também. A suposta naturalização da cultura brasileira desemboca no romance nesta patologia neurótica da mãe Anna-Maria, ou seja, por parte dos agoudás, ao tentarem inventar ou preservarem os lugares de si mesmo. Logo, evidenciamos que a cultura brasileira também foi reinventada juntamente na tentativa de se inventar tais lugares.

Este recorte de diferentes áreas orientadas por categorias de nossa sociedade, tais como religião, política, medicina, doença, psiquiatria etc. são recortes e modelos orientados por nossa sociedade, por isso, ao levá-los para estudar sociedades diferentes das nossas, tais modelos podem se desintegrar para outras culturas em que tais distinções não são tão definidas. É preciso tomar cuidado para não tomarmos pressupostos etnocêntricos, transpondo, para outros locais, categorias diferentes que lá são as mesmas ou não se dissociam. Ainda nesse sentido, por delimitarmos como objetivo de estudo um romance, a literatura parece ser ideal para este estudo, por mostrar as diferentes áreas já nos tipos de recortes citados.

A crença de que há uma certa homologia entre psiquismo e cultura, nos parece ser um parâmetro para a pesquisa. O que é de fora reflete no que é de dentro e vice-versa. Assim, condizente com o nosso objetivo principal desta dissertação, que é revelar certos aspectos latentes culturais, concordamos com Laplantine (1998) quando diz:

A compreensão da personalidade de um indivíduo não se esgota, longe disso, pelo conhecimento do que ele está vivenciando e do que diz, mas consiste em relacionar o que afirma de si mesmo e o que lhe escapa (seu

inconsciente), uma dada cultura, para se tornar verdadeiro objeto de conhecimento científico da etnologia e da etnopsiquiatria, não poderia ser unicamente apreendida em seus aspectos manifestados, mas também nas camadas de si mesma que ela reprime, nega, penaliza e que lhe escapam (LAPLANTINE, 1998, p. 36).

O conceito central da etnopsiquiatria é o de sublimação e não de patologia. Ou seja, em vez de focar um determinado problema psiquiátrico do indivíduo, ela investiga onde se sublimam determinadas características na relação indivíduo-sociedade e vice-versa. Isso é o mais importante para a nossa pesquisa, sobretudo se dermos uma guinada junto à crítica literária de ordem psicanalítica, que é o que pretendemos fazer adiante. Ainda que Laplantine não tenha feito este estudo para analisar textos literários, estamos querendo analisar a sociedade através dos textos literários, e, num momento de se entender o contexto social do Benin, achamos oportuno trazer essas evidências. Questões sublimadas podem estar simplesmente alojadas no inconsciente, esperando um estudo para revelá-las. Concomitante a esta direção, somamos isso ao fato de que, para a etnopsiquiatria, não há “[...] nenhum fantasma, nenhum sonho, nenhum desejo de um dado indivíduo que não corresponda a um fenômeno social (mito, conto, costume, tradição, rito)”(LAPLANTINE, 1998, p. 97). De idêntica maneira, não há um conflito cultural que também não corresponda a um fantasma, um sonho ou um desejo. Por isso, abordaremos também a problemática da memória dos antepassados no tópico 4.3, mas antes é preciso entender um pouco mais sobre o que seria a memória, sendo esta a abordagem do capítulo 4.

4 ANÁLISES DA MEMÓRIA

4.1 PERSPECTIVAS DA MEMÓRIA

O estudo científico avançou nas últimas décadas de modo que revela cada vez mais a íntima ligação entre cérebro e intestino, aproximando-nos cada vez mais de uma perspectiva do organismo como um todo. Pesquisas recentes mostram que o intestino tem uma vasta rede de neurônios, que são responsáveis pela maioria da produção (95%) de um hormônio fundamental para nossa sensação de bem-estar: a serotonina. Inclusive, médicos também já relacionaram a doença da depressão a problemas estomacais. Estas e outras informações dos estudos biológicos podem ser encontradas na publicação *O eixo intestino-cérebro e o papel da serotonina*, de Vedovato (2014).

O fato é que, muito antes das recentes descobertas das Ciências Biológicas, aproximando estes dois órgãos, cérebro e intestino, as Ciências Humanas já relacionavam os dois numa interpretação que classificamos como “perspectiva digestiva”. Tal perspectiva é citada *en passant* por Aleida Assman, como veremos adiante. Todavia, achamos oportuno também complementá-la aqui.

Queremos fazer uma reflexão sobre esta linha de perspectiva de modo que, uma vez explanada, possa ser direcionada ao nosso estudo. Assim, faz-se necessário tal compreensão nos próximos parágrafos. Essa discussão parte de uma perspectiva digestiva da memória, de modo que iremos analisar suas nuances e sublimações presentificadas em *Les fantômes du Brésil*.

Como vimos no tópico 2.1 haviam duas memórias para os agoudás: a primeira permitiu a inserção dos escravizados libertos, já a segunda é a própria defesa de sua legitimidade na sociedade beninense atual. Esta é a ambivalência diaspórica. No entanto, como existe um tabu para não se falar de antepassados escravizados no Benin atual, pois isto é um tema delicado para alguns agoudás, esta memória não apenas permanece viva como poderia estar “assombrando” o presente. Vamos pensar primeiro o que vem a ser memória.

Santo Agostinho (1997), em *Confissões*, por exemplo, é citado por Aleida Assman (2011), relacionado ao sentido do paladar, é colocado por ele:

[...] a memória é, por assim dizer, o estômago da alma. A alegria e a tristeza são como alimento, que ora é doce, ora é amargo. Quando tais emoções

são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como num estômago, mas perdem o sabor. [...] assim como a comida, pela ruminção, sai do estômago, elas saem da memória através da lembrança. Por que então aquele que raciocina, isto é, que rumin, não sente na boca do pensamento a doçura da alegria ou o amargo da tristeza? Residira aqui a diferença dos dois fatos. (AGOSTINHO, 1997 *apud* ASSMAN, 2011, p. 178).

Um outro fato interessante, que aparece acima, é que o filósofo distingue sutilmente lembrança e memória. Memória seria o “alimento”, o elemento principal e que nutre a vida; por outro lado, a “lembrança” seria o ato de “ruminar” o alimento, ou seja, de estar em processo de digeri-lo ainda. Isto pode parecer simples, mas coloca noções interessantes, pois assim “lembrança”, substantivo, ganha noções de verbo, de ação em movimento, de um ato, ou seja, a lembrança seria um movimento procedural, seria o próprio verbo de “lembrança”.

Por outro lado, na maioria das vezes, é a memória que é usada como instrumento de poder, muito mais do que a lembrança. Geralmente, quando isto ocorre, a memória, substantivo, permanece com características de sua classe de palavra. Interessante notar: questionar a classe gramatical de uma palavra pode reverberar num questionamento de ordem psicológica e até social, a depender se estamos falando de memórias ou lembranças.

O ensaísta de boa prosa Michel de Montaigne também continua esta simbologia de uma perspectiva digestiva ao discorrer seu ensaio *Da educação das crianças*, em que critica métodos escolásticos que não variam quanto à maneira e modos de ensino. Aqui, existe uma diferenciação do pensamento de Agostinho, pois não se trata especificamente de memória, mas da própria noção de um pensamento, todavia, é importante observar que a perspectiva digestiva permanece:

É preciso que a obrigue a expor de mil maneiras e acomodar a outros tantos assuntos o que aprender, a fim de verificar se o aprendeu e assimilou bem, aferindo assim o progresso feito segundo os preceitos pedagógicos de Platão. É indício de azia e indigestão vomitar a carne tal qual foi engolida. *O estômago não faz seu trabalho enquanto não mudam o aspecto e a forma daquilo que se lhe deu a digerir* (MONTAIGNE, 1972, p. 81, grifos nossos).

A metáfora é uma expansão, e, neste caso, uma expansão que à nível intelectual e sensitivo aproxima razão, corpo e mente. Ainda em Montaigne (1972), podemos observar também certo apreço constante em levar a razão a um nível corporal, sem que isso signifique um simples rebaixamento da mesma ao instinto, mas como uma necessidade de um termo que ainda não existia a sua época: o

inconsciente. Montaigne queria elevar instinto e razão, priorizando ambos. É possível detectar, ao longo de todos os seus ensaios, uma exploração mental que tenta a todo instante uma libertação à frente de sua época, o que o faz muitas vezes ser um crítico dos costumes. Hoje, o ensaísta certamente encontraria termos mais certos como pulsão, consciente, inconsciente, superego, histeria e recalque. Ainda que não esteja usando o termo “mente”, mas “espírito”, podemos evidenciar, no trecho a seguir do ensaio “Da Experiência”, como operava o pensamento de Montaigne no que diz respeito à utilização da razão:

As pessoas obcecadas por essa ideia de separar o corpo do espírito, de se tornarem diferentes e de deixarem de ser homens, não passam de loucos; não se transformam em anjos e sim em feras; em lugar de se elevarem, abaixam-se. Esses humores transcendentais apavoram-me, como os sítios excessivamente altos e inacessíveis, e nada me parece tão difícil de admitir de Sócrates quanto seus êxtases e aquele gênio familiar a que atribuía sua inspiração (MONTAIGNE, 1972, p. 504).

Todas essas abordagens trazidas até agora, que tentam aliar corpo e mente, mostram como é possível e frutífera uma perspectiva digestiva da memória. Com isso não queremos tornar o processamento da memória algo instintivo, naturalizado, positivista, pois sabemos que há questões muito mais profundas que são independentes da memória humana, apesar de alguma maneira estarem salvas no inconsciente coletivo de nossa espécie. Uma perspectiva digestiva da memória humana não busca aproximá-la de uma visão naturalista ou de entendimento positivista cultural, sabemos que a aproximação de uma visão das Ciências Biológicas, para o entendimento de fenômenos psicológicos, já foi usada de forma limitante pelo movimento naturalista e, no século XX, o Nazismo também se apoderou da pior forma numa tentativa fracassada de justificar fenômenos humanos através das supostas hipóteses biológicas. O nosso intento é dar mais liberdade à outras ferramentas para o entendimento da memória, alargando as possibilidades com esta simbologia.

Apenas um entendimento com razão para entender a memória seria insuficiente. Razão, que vem do latim *Ratio*, verbo muitas vezes traduzido como “separar”, não pode ser exclusivamente utilizado para a memória, uma vez que esta deseja também unificar imagens. Assim, a perspectiva digestiva da memória estabelece a memória como algo em processamento, procedural, em fluxo e em constante mutação.

A memória é uma imagem mental ainda em digestão. Aproveitando a língua latina, lembramos também que o verbo *ruminare*, de ruminar, nos tempos antigos, tanto era usado para o alimento, como também para uma ideia. Aqui é interessante pensar em que momento o referencial externo – provável meio de produção e subsistência do ser humano – deixou de ser a vaca para passar a ser a memória do computador, aquela mesma decodificada numa relação binária (sequências de numerais 0 ou 1), com tamanhos e espaços numerados, estática, que pode ser facilmente separada. A memória do computador é completamente diferente da memória-ideia do verbo *ruminare*. Por isso, é muito infeliz para a raça humana que os computadores tenham tomado este termo “memória” em detrimento da palavra “espaço”, por exemplo, pois seria termo muito menos específico da humanidade e mais adequado às máquinas.

Memória não é necessariamente armazenamento, assim como intelecto não é o mesmo que sabedoria. Uma outra distinção que era comum nos parece interessante: como faculdade do entendimento das ideias, os gregos nomeavam por “*dianoia*”; já como destreza ou habilidade corporal ou verbal, os mesmos nomeavam por “*sophia*”. Coincidentemente, esta classificação se assemelha um pouco com o “eixo solar” e o “eixo lunar” do cérebro, dentro da visão *yogue* do mundo, que cronologicamente é até mais antiga que a grega (PATAÑJALI, 2019). Modernamente, a Ciência descobre que temos também duas mentes: o eixo direito e o eixo esquerdo. E apesar das semelhanças entre a prática de filosofia e yoga, algumas diferenças são pontuais: yoga pretende ser o caminho para união, inclusive da mente; já a filosofia, desde o berço grego, ainda que tenha nascido com a pretensão de ser “amiga da sabedoria (*sophia*)”, em muito do seu desenvolvimento foi, sobretudo, a “amiga da *dianoia*”, transformando-se em “filodianoia”. Ou seja, a filosofia priorizou, historicamente, apenas um eixo do cérebro.

O intelecto dispensa uma realidade prática, enquanto que, para a sabedoria, ela é indispensável. Uma vez, caso no futuro se prove cientificamente a existência da alma, esta estará muito mais próxima de uma perspectiva da *sophia*. Podemos pensar, assim, *dianoia* (inteligência) e *sophia* (sabedoria) como duas forças que existem em nós, numa realidade ideal elas seriam harmoniosas entre si, mas que no mundo real competem, quando desconsideradas em suas existências. O excesso de filosofia, por exemplo, foi alertado pelo próprio Montaigne (1972) como resultado de um desequilíbrio da *dianoia*, segundo o ensaio *Da moderação*, o que torna “[...] a

filosofia levada a extremo é prejudicial; portanto, vale guardá-la nos limites de sua utilidade. Praticada com moderação, é agradável e cômoda; mas se ultrapassa tais limites, ela acaba tornando o homem insociável e viciado” (MONTAIGNE, 1972, p. 102).

Já na perspectiva *yogue*, a sabedoria (*vidya*) não se expressa por palavras ou ideias, mas apenas por atos. Daí a enorme diferença entre o guru e a figura do *maître à penser*: o guru, etimologicamente, é representado pela metáfora da luz como aquele que dissipa a escuridão, *gu* é descrita como (गु) e *ru* (रु), mudando da escuridão e luz, respectivamente, significaria então algo como “divina luz que dissipa toda a escuridão”, guru é a luz que dispersa a escuridão da ignorância (GURU, 2021). Já o *maître à penser*, que do francês em tradução literal seria “mestre do pensamento”, é uma metáfora puramente mental, conceitual e filosófica que, tão comum nos anos 80, a figura do mestre que vai servir as pessoas do seu pensamento não faz muito sentido no mundo contemporâneo (ou até futuramente quântico). O Guru não pede que ajam exatamente como ele, mas apenas “na luz”. Já o *maître a penser* diminui a área de atuação das ações ao pensamento, e pede que se sirvam obrigatoriamente dos seus pensamentos.

Trouxemos aqui alguns conceitos na tentativa de construção de uma perspectiva digestiva da memória e pensamento. Todavia, aliando-se a esta, já que o mundo contemporâneo, entendido aqui também como mundo quântico, promete estar e não estar em modo simultâneo, achamos válido refletir também sobre a perspectiva celular da memória, que vai ao encontro de todas as nossas reflexões e nos faz avançar para uma perspectiva quântica.

Segundo certa hipótese científica, há uma premissa de que comportamentos e emoções de um certo doador de órgãos sejam adquiridas pelo receptor, devido às memórias combinatórias armazenadas nos neurônios do órgão doado. Além do cérebro, o coração e o intestino também são órgãos com grande quantidade de neurônios, vide por exemplo o artigo científico citado no começo deste ensaio. Assim, neste entendimento, coração seria também o órgão mais suscetível à memória celular. Portanto, mudanças foram percebidas em observações científicas, sobretudo em preferências de coisas como comida, arte, sexo, lazer e até carreira profissional, por exemplo, além de associações de nomes e experiências. Uma vez comprovada tal memória, ela provavelmente seria muito mais ligada a uma perspectiva *dianoia*, ou seja, de uma simples mensagem, conceito. Ainda que

associada a uma sensação, ela não seria sabedoria, *sophia*. Por estar em um corpo e ser de outro corpo ao mesmo tempo, tomamos a liberdade de nomear esta hipótese da memória celular como perspectiva quântica da memória. Fato interessante é que as nossas células, ao passar dos anos, morrem, se renovam e o corpo permanece com o mesmo fenótipo, ou seja, tal fato pode ser compreendido como algo que pode justificar a memória nesse patamar celular.

A essa perspectiva digestiva da memória e do pensamento, unimos o ato social de um banquete, ritual ou confraternização. O fato é que a feijoada, entre os agoudás, virou no romance um ritual de memória e celebração, como é dito em um determinado momento pelo “narrador fantasma”, citando o envolvimento de Pierre:

Entre os Agoudás puros, a descendência é tão sagrada quanto os laços do casamento. A mestiçagem, a miscigenação forçada que a comunidade teve que enfrentar lá na Bahia, é ferozmente inconcebível aqui. Não era racismo, apenas a lógica de que a vítima, ainda mal em suas feridas, ainda inchada por dentro, não dá o abraço no carrasco sem saber de seus erros e crimes. Do bairro do Brasil ao grande mercado de Ouidah, Anna-Maria costumava dar duzentos passos curtos. Ela estava indo e vindo. Duas vezes por semana para a feijuada em família, o prato de culto das Agudas. Em seu percurso, ao longo de seus passos vacilantes, nós a contemplávamos. Jovens com olhos brilhantes observavam seu cheiro. Você era um desses, irmão, irmãozinho de coração: mas você tinha sido o mais ousado, tinha sido você quem antecipou seus gestos para arrancar risadas brincalhonas dele, aqueles que sabiam despir suas gengivas rosadas, aquela faixa carnuda que brilhava ao sol com tanta provocação, mais de sensualidade que de generosidade. Mas você não poderia se encaixar no cenário Agoudás (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 38-39, tradução nossa³⁰).

Esta é a primeira citação (de várias outras) da feijoada (*le fechuada*) no romance. Ela é a própria exemplificação do que chamamos de perspectiva digestiva da memória dentro do contexto da ambivalência diaspórica dos agoudás. Ela é um alimento modificado, uma memória e um ritual social. Está de passagem, foi modificada antes e continua em um processo.

³⁰No original: “*Chez les Agoudás pureessence, la descendance est sacrée autant que les liens du mariage. Le sang mêlé, métissage forcé auquel la communauté a été confrontée là-bas à Bahia, est farouchement inconcevable ici. Ce n’était pas du racisme, juste la logique qui veut que la victime, encore mal dans ses plaies, encore tuméfiée l’intérieur, ne donne pas l’accolade au bourreau inconscient de ses torts et de ses crimes. Du quartier Brésil jusqu’au grand marché de Ouidah, Anna-Maria avait l’habitude d’allonger deux centaines de pas menus. Elle allait, venait. Deux fois par semaine pour le fechuada familial, le plat culte des Agoudas. Sur son itinéraire, tout au long de ses pas chaloupés, on la couvait du regard. Les jeunes gens aux yeux étincelants guettaient son odeur. Tu étais de ceux-là, frère, petit frère en âme: mais tu avais été le plus hardi, tu avais été celui qui devançait ses gestes pour lui arracher des rires enjoués, ceux qui savaient lui déshabiller la gencive rose, cette bande charnue qui scintillait au soleil avec autant de provocation, de sensualité que de générosité. Mais tu ne pouvais pas rentrer dans le scénario des Agoudás*”(COUAO-ZOTTI, 2013, p. 38-39).

4.2 O ESQUECIMENTO E A PORTA DO NÃO-RETORNO

Em busca de compreender as facetas da memória, já expomos aqui conceitos e trouxemos escritores e pensamentos diversos. Ainda nesta esteira, queremos aprofundar esta perspectiva, mas agora trazendo em evidência algo inerente a ela própria: o esquecimento. Para tal, também trazemos aqui um filósofo que também foi muito inspirado pelo Montaigne: o Nietzsche. Um trecho da escrita pulsante montaigniana nos servirá de provocação inicial, quando o autor diz:

Quem, por doçura ou inclinação natural, esquece as ofensas recebidas, comete uma bela ação, digna de louvores; mas quem, profundamente ferido e irritado, luta contra um terrível desejo de vingança e pela razão consegue dominar-se, faz melhor sem dúvida (MONTAIGNE, 1972, p. 202).

A citação acima trata-se, aparentemente, de uma exaltação à moderação, mas sem dúvida é algo que traz uma implicação interessante para a nossa abordagem, pois explicita a ação ativa em prol do esquecimento. Certamente, é pertinente não apenas para a Filosofia e para a Literatura, mas também para todo o espectro das Ciências Sociais, um estudo sobre os processos de esquecimento.

Não apenas pela reflexão sobre as leis que o filósofo Nietzsche bebeu do escritor de “Ensaio”, mas também sobre a reflexão sobre o esquecer, o ressentir, o “lutar contra um terrível desejo de vingança”; ou seja, sem o esquecimento, não poderia haver felicidade. O ato em si aparece como uma ação ativa, logo:

[...] esquecer não é uma simples força inercial, como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças a qual o que e por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido não penetra mais em nossa consciência (NIETZSCHE, 2002, p. 47).

O ato ensimesmado de estar constantemente com a força mental focada em uma lembrança, é um sinal de desajuste humano. Sendo a tradição algo que mantém o poder hegemônico, que se impõe através do respeito e do medo, para o ser humano se transformar em um produtor de novos costumes, decerto deverá se ressentir, mas sobretudo superar esta condição. Quando a ética vira a simples submissão dos costumes, a possibilidade de rebelar-se é real, ainda que socialmente vista como imoral.

Na moral do sujeito ressentido, reprimido, a incapacidade de esquecer é presente e abundante. Por isso, ele vai julgar o outro o considerando como seu adversário. A doença, aqui, é a disfunção do esquecimento como vigilante psíquico, e tal debilidade pode muito bem, em nossa perspectiva digestiva da memória, ser comparada com uma condição de “empachamento abstrato”. Ora, esta analogia filosófica é uma constante. Lembremos que o próprio movimento antropofágico tinha em sua raiz “deglutir” e “esquecer” o que não lhe servia. Aleida Assman (2011), lendo Nietzsche, mais uma vez encontra sinais desse tipo de disfunção da memória:

O processo metabólico que o corpo tem sob seu controle e que funciona bem, sem uma ação consciente, torna-se para Nietzsche o modelo do processo de implementação mental que ele deseja ver realizado em si com essa mesma segurança irrefletida. Digestão, porém, não é só uma imagem para o alívio da consciência, mas é também para o escoamento de uma carga de memória que cresce a níveis assombrosos. A pessoa que vive com essa carga sempre crescente, por não possuir mecanismos de vazão periódica, é comparada por Nietzsche a alguém que sofre de dispepsia. Este não consegue atingir objetivos, ‘não da conta de coisa alguma’. Historicismo, ociosidade e tédio são para Nietzsche o resultado de distúrbios digestivos culturais. ‘O homem moderno arrasta consigo, afinal, uma quantidade enorme de pedras de conhecimento indigestas, que ocasionalmente acabam se arrastando ruidosamente pelo corpo, como se diz nos contos de fada’ (ASSMAN, 2011, p. 180).

A criação de novos valores só é possível para o humano que dominou a si; pois a pessoa reprimida, ressentida, só poderia distorcer os valores ilustres. O esquecimento em Nietzsche se assemelha a um processo de superação seletiva, porque a pessoa não precisa mais conviver com a moral que lhe importuna. Seria um extremo oposto de uma atitude neurótica e ensimesmada.

Temos consciência das implicações em se abordar a memória trazendo apenas sujeitos europeus, ainda que a abordagem esteja atenta para se evitar uma postura eurocêntrica. Por isso, gostaríamos de deixar também a recomendação do estudo do pensador Frantz Fanon (2008), mais especificamente no sexto capítulo “O preto e a psicopatologia”, de seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), onde ele discorre numa abordagem freudiana sobre a memória, dentro de uma perspectiva da negritude.

Dessa forma, buscamos acrescentar a perspectiva digestiva da memória também a partir do esquecimento. Alguns esclarecimentos surgiram naturalmente para tal, como pesquisas científicas e a filosofia hindu. Procuramos achar momentos em que estas abordagens poderiam se cruzar. Estamos abordando estas questões

porque nos pareceu necessário investigar profundamente o que seria memória e esquecimento. Todavia, outros momentos importantes também poderiam constar aqui na conjunção de abordagens filosóficas sobre memória esquecimento. Assim, à mestiçagem, à religião e à ideia de bárbaro/canibal. O complexo que gira em torno do arsenal da memória é sempre polêmico. Se por um lado, sociedades modernas derrubam estátuas de antigos escravocratas, no Benin, da Porta do Não Retorno, como abordado no início desta dissertação, é um lugar completamente ambivalente do ponto de vista do turismo cultural. Já se propôs criar um “turismo de raízes”, criando a “rota dos escravos” no ponto turístico. Todavia, os lugares levados por este itinerário colocam em evidência grandes sofrimentos dos antepassados e, se por um lado se festeja perto deste monumento, por outro lado ele também guarda um aspecto obscuro do trauma. É mais uma ambivalência. Certamente, a linguagem em suas nuances colocará os equilíbrios do que deve ser lembrado e do que deve ser esquecido (superado). Por isso, a lembrança constante da Bahia como forma de superação no romance:

Somos brasileiros da Bahia, ele começou. A Bahia é a cidade e o cheiro do sangue dos que recusaram a escravidão e a indignidade. Lá, foram nossos ancestrais que dobraram a curva da história. E essas pessoas precisam de seus descendentes para fazer florescer sua memória. Eles precisam que gritemos nosso orgulho de estar fora de suas entranhas [...] (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 47, tradução nossa³¹).

Este mesmo grito certamente não condiz com a violência contra o próprio irmão do Benin. Este grito não deve ser, certamente, o mesmo grito de uma festa no *bourignan*. A memória deve ser preservada, certamente, mas uma das ferramentas em que se lapida esta matéria bruta é o esquecimento. Então, entendemos o esquecimento como uma ferramenta que lapida a memória e não como um vazio que toma conta de toda a história.

³¹No original: “*Nous sommes des Brésiliens de Bahia, commença-t-il. Bahia, c’est la ville et l’odeur du sang de ceux qui ont refusé l’esclavage et l’indignité. Là-bas, ce sont nos aïeux qui ont fait fléchir la courbe de l’Histoire. Et ces gens-là ont besoin que leur descendance fasse fleurir leur mémoire. Ils ont besoin que nous crions notre fierté d’être sortir de leurs entrailles [...]*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 47).

4.3 A MEMÓRIA DOS MORTOS NA DIFERENÇA ENTRE *LES FANTÔMES DU BRÉSIL* E *ROMEU E JULIETA*

Neste capítulo pretendemos distinguir diferenças entre as obras *Les fantômes du Brésil*, de Florent Cauao-Zotti (2013), e *Romeu e Julieta*, de Shakespeare (2014, 2016). Uma vez que existe uma tendência geral da crítica de classificar a obra africana como “Romeu e Julieta do Benin”, estudamos a obra inglesa para verificar a validade dessa analogia dentro de uma perspectiva de memória. Tais comparações surgem em alguns lugares pontuais da crítica, como no artigo de Andreia J. O. Silva (2019), que consta em nossas citações. A partir de duas traduções da obra inglesa, a fim de investigar esta relação, optamos pelo uso das versões dos tradutores Bárbara Heliadora (SHAKESPEARE, 2016) e João Pedro Roriz (SHAKESPEARE, 2014).

A primeira diferença evidente é o próprio título. Enquanto a obra inglesa foca o casal, citando apenas os dois no título, a obra beninense, por sua vez, traz em seu título apenas um lado sombrio (os fantasmas), vindo supostamente do Brasil. Esta diferença é marcante durante todas as duas obras, ao longo de toda a trama. O que existe em Shakespeare é uma briga de famílias, motivada por nobreza, honra e, após a morte de Mercúrio, também pela vingança de Romeu. O amor se torna impossível em razão das disputas de duas famílias, no caso, a rivalidade entre a família Montecchio e a família Capuleto. Ainda que seja uma disputa antiga e que envolva questões econômicas, convenções sociais e poder, ambas as famílias são italianas e de Verona.

Esta diferença fica evidente em *Les fantômes du Brésil* pelo fato de que os agoudás, no romance, preferem ser identificados mais como “brasileiros” do que como beninenses. Sabemos que identidade é algo relacional, e muito do que definimos sobre ela colocamos também de uma maneira no outro. Nessas relações, a origem, a língua e a religião são três fatores que geralmente se destacam. No caso shakespeariano, apenas a origem das famílias se distingue um pouco mais, uma vez que ambos falam italiano e são católicos, ainda que católicos de uma maneira contraditória e vingativa, vale destacar que Romeu e Julieta, ambos, tinham inclusive a proteção do Frei Lourenço, que celebra o casamento do casal às escondidas numa tentativa de promover a união entre as famílias. No caso beninense, além da diferença da origem, também existe uma pequena diferença na língua, não que

todos os agoudás falassem português, mas eles guardam certas palavras como se guardassem uma peça do quebra-cabeças de suas identidades.

Outro fato a se destacar é que os religiosos, no caso africano, estão completamente a favor de um lado opressivo comandado pela matriarca Juliana do Mato, que planeja o casamento forçado com o brasileiro de origem Carlos Orlando Oquianoh, sob a cumplicidade de Padre Elias. Então, ao contrário do livro inglês, no qual as famílias se distinguem principalmente em razão sobretudo da origem (disputa de famílias), no beninense existe uma diferença maior, que abrange origem (inclusive geográfica), língua e religião. Simbolicamente, inclusive, é numa festa ecumênica do *bourignan* que o casal Pierre e Anna-Maria dançam para si, ainda que fantasiados. Vale destacar que estão numa festa em que se há o louvor à orixá Yemanjá. É simbólico que seja numa festa ecumênica que o casal africano se encontre e dancem um para o outro, já que a igreja católica aparece como uma representação da corrupção. Também é igualmente representativo que, no texto europeu, o Frei Lourenço não seja um personagem de mau caráter ao usar de sua ocupação na Igreja para tentar promover a paz. Todas estas representações demonstram uma diferença explícita nas duas obras que neste caso são completamente distintas, mostrando duas faces diferentes da Igreja Católica.

Quanto à forma, o texto beninense é um romance, gênero mais proteiforme e que deu a possibilidade de se incluir um narrador também. O romance é sempre mais propenso às digressões internas. No texto shakespeariano percebemos uma herança que vem ainda das tragédias gregas, que é um questionamento sobre o devir dos personagens na trama, sobre o futuro e a vida. Este papel era, na tragédia grega, tipicamente atribuído ao coro que, uma vez extinto, ainda deixa discretos traços nas formas do tipo teatro e tragédia shakespearianas.

Uma outra característica pertinente, no que concerne aos personagens, é que se observarmos a conduta dos personagens masculinos, Romeu e Pierre, veremos duas personalidades distintas. Enquanto Romeu é amoroso, mas ao mesmo tempo chega a ser vingativo e comete um assassinato, ainda que sem querer, numa disputa de espadas, Pierre apresenta uma certa passividade e inicia o romance sendo “descoberto” em carícias com Anna-Maria pelos três irmãos dela. Por isso, Pierre é perseguido e surrado logo no primeiro capítulo, que tem uma descrição quase cinematográfica dos fatos. Já em Shakespeare, poderíamos dizer que Romeu guarda algum aspecto típico dos protagonistas shakespearianos, uma espécie de

“Hamlet original”, em que alguma morte mal resolvida dá vida a uma característica irascível de um dos protagonistas. Na peça *Romeu e Julieta*, por exemplo, ocorrem mortes acidentais na trama que intensificam o conflito e despertam tal característica em Romeu. Além do mais, enquanto os africanos sofreram o trauma da diáspora, Romeu declara, na cena III, a respeito do exílio: “[...] exílio? Tenha piedade e diga morte. Pois o aspecto do exílio é mais terrível, muito mais que o da morte. Exílio, não” (SHAKESPEARE, 2016, p. 87).

Já em *Les fantômes du Brésil*, não há mortes acidentais que intensifiquem a trama, a não ser no final, quando os protagonistas Pierre e Anna-Maria afogam-se no mar. No caso africano, é verdade, existe um ritual funerário para o enterro de um patriarca agoudá, o que de certa forma mostra uma característica diferente das obras com relação à memória dos mortos.

Aleida Assman (2011) observa, analisando a obra *Ricardo III*, que muitas vezes os fantasmas em Shakespeare tem uma conotação de serem uma memória personalizada de sofrimento e culpa. Sobre o personagem Ricardo, ela diz:

Os espíritos que atormentam seu sono na noite anterior à última batalha, podemos entendê-los como o retorno do que foi recalcado; segundo a convicção elisabetana, eles constituem a soma de culpas, e essa soma traz o pecador moribundo à consciência, para então dar-lhe a última chance de remorso e penitência (ASSMAN, 2011, p. 76).

Do ponto de vista psicanalítico, o recalque é um dos conceitos fundamentais também. O mesmo denota um mecanismo mental no qual agimos contra ideias, pensamentos, lembranças ou representações incompatíveis com o eu, submergindo-os numa negação bloqueadora no inconsciente, muitas vezes gerando angústia. A sucessão do ato de recalque, segundo Freud, seria o retorno do que foi recalcado. Por vezes, quando a memória não está pacificada ou o trauma ainda não foi lapidado com a ferramenta do esquecimento, quanto mais tentamos esquecer determinada memória, mais convivemos com ela. Isto é o recalque. Reparem que o conceito de recalque é bem distinto da “força ativa do esquecimento”, que defendia Nietzsche, conforme comentamos no tópico 4.2. Em Nietzsche parece haver uma pacificação, enquanto o conceito de recalque não demonstra isso. Existe uma relação típica deste “esquecer não pacificada”, estudada por Harald Weinrich e citada por Assman (2011), que seria justamente a metáfora dos mortos que não descansam, por terem sido assassinados (mortos injustamente) ou ficarem

insepultos. Estes retornariam, então, como fantasmas, aparições, assombrações. Por isso, Odisseu, quando adentra o Hades, prioriza o enterro do companheiro Elpenor. De forma semelhante, Antígona é condenada por ousar enterrar Polinices. Um dos motivos alegados pela protagonista durante a trama é justamente para que o mesmo tenha um descanso digno e em paz, pois acredita-se que o espírito de um insepulto pode vagar pela eternidade, caso não ocorra o devido rito funeral.

A memória inerte parece ser uma forma do esquecimento. Porém, quando esta mesma memória entra em movimento novamente, sendo resgatada ou reconstruída, entra a recordação que irrompe o esquecimento retentor. O recalçamento é o processo de continuar a tentar excluir esta memória que já está em pleno movimento novamente:

Se a recordação, e é disso que se trata, contém um potencial de afeto que não cabe sob o esquecimento retentor, mas que se deve excluir da consciência pelo recalçamento, então se anuncia o retorno da memória como acontecimento demoníaco. Nesse caso, suspende-se o controle voluntário da consciência, e o processo da recordação passa a seguir os ritmos de uma energia imanente. A imagem dos fantasmas presta-se a significar essa estrutura procedimental involuntariamente coercitiva das recordações (ASSMAN, 2011, p. 187).

Então, como podemos perceber acima, a presença de fantasmas e tudo o que podem significar é uma grande diferença entre as obras europeia e africana. Ou seja, além de tudo já destacado, é marcante sobre *Romeu e Julieta* e *Les fantômes du Brésil*, que o segundo também introduza na trama fantasmas, ou seja, do ponto de vista da simbologia abordada, ele introduz memórias mal resolvidas (ou não pacificadas). Porém, não são apenas memórias de algo ocorrido na trama, mas também memórias da própria origem dos personagens.

É fato que, em *Romeu e Julieta*, não há fantasmas na trama, mas em *Hamlet* e outras obras, como *Ricardo III*, o fantasma shakespeariano parece estar envolto em culpa, como uma memória mal resolvida, memória esta completamente diferente da força ativa do esquecimento de Nietzsche. Também próxima do romance beninense, é a busca de um passado traumático como matéria de Literatura, assim como a operada por Heiner Müller, escritor alemão, que invoca o trauma coletivo, contando memórias em primeira pessoa, ao comentar o holocausto. A obra *Les fantômes du Brésil*, por sua vez, invoca o trauma coletivo de uma diáspora mal resolvida, ou de uma ambivalência diaspórica, de uma mestiçagem latente que ainda

carrega alguns tabus.

Parece-nos oportuno analisar agora qual seria o tipo de fantasma que aparece na obra de Couao-Zotti (2013). Existe um momento, já quando a trama se encaminha para o desfecho final, em que nos é relatado o mito do fantasma brasileiro. Em parte, a simbologia que trouxemos principalmente para Shakespeare, serve para Couao-Zotti, no entanto, há diferenças pontuais e precisamos fazer algumas considerações. Vamos ao mito do fantasma brasileiro, que assim nos é apresentado:

O fantasma. O belo efebo faleceu tragicamente em uma vida anterior e reapareceu em outra terra para realizar o que havia deixado pairando no ar. Para um homem com um passado tão conturbado, com uma riqueza tão prodigiosa, um indivíduo sem outra família além de seus próprios cheiros, era mais do que suspeito. Talvez ele pertencesse a essa raça. Já no passado, um caso tão incrível havia ocorrido: um negro de Salvador de Bahia, um boxeador de talento, morto em um acidente de trânsito, foi encontrado em Ouidah. Estabeleceu-se como joalheiro, casou-se justamente com uma bela filha da terra e encheu duas vezes o ventre da moça com sua tamanha generosidade. Cinco anos depois, turistas brasileiros passaram por ele na rua e, impressionados com a extraordinária semelhança com o campeão, o seguiram para casa. Ele, o joalheiro, achava que seus anfitriões estavam interessados em seus colares. Mas quando estes lhe revelaram que eram baianos e que o haviam reconhecido como seu campeão morto, o morto-vivo ou vivo-morto desapareceu no local. Ninguém o viu novamente. A sua oficina de joalheria, os seus filhos e a sua família foram as únicas provas da sua passagem pela cidade, dos seus traços na presumida terra de seus ancestrais! (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 187-188, tradução nossa³²).

O fantasma na obra africana não é um fantasma que assusta, mas um fantasma assustado, que foge dos vivos. Do ponto de vista das narrativas fantasmagóricas, é uma inversão dos fatos. Pelo ponto de vista da veracidade, também poderíamos supor uma outra interpretação possível, na qual o fantasma seria apenas um brasileiro fugitivo, pois a narrativa permite isso, o que levaria tudo a

³²No original: “*Le fantôme. Le bel éphèbe tragiquement décédé dans une vie antérieure et qui réapparissait sur une autre terre pour accomplir ce qu’il avait laissé en suspens. Car un homme au passé si trouble, à la richesse si prodigieuse, un individu sans autre famille que ses propres odeurs, était plus que suspect. Peut-être appartenait-il à cette race-là. Déjà, dans le passé, un cas aussi rocambolesque s’était produit: un Nègre de Salvatore de Bahia, boxeur de génie, mort dans un accident de circulation, avait été retrouvé à Ouidah. Il s’était installé bijoutier, avait convolé en justes noces avec une fille du pays, et même lui avait, deux fois, alourdi le ventre de ses largesses matrimoniales. Cinq ans après, des touristes brésiliens de passage l’avait croisé dans la rue et, frappés par l’extraordinaire ressemblance avec leur champion, l’avaient suivi jusque chez lui. Il pensait, le bijoutier, que ses hôtes étaient intéressés par ses colliers. Mais quand ceux-ci lui révélèrent qu’ils venaient de Bahia et qu’ils l’avaient reconnu comme leur champion mort, le mort-vivant ou le vivant-mort disparut sur le champ. Plus personne ne le revit. Son atelier de bijoux, ses enfants et sa femme furent les seules preuves de son passage dans la ville, de ses traces sur terre présumée de ses ancêtres!*”(COUAO-ZOTTI, 2013, p. 187-188).

um ponto de vista literário ainda mais realista. O fantasma, em Shakespeare, é um recalque de *Hamlet*, o fantasma de Couao-Zotti é um tabu de todos os agoudás. É um fantasma que tem recalque (memória impacificada) com os vivos. Por isso, lembramos também que no título da obra *Les fantômes du Brésil*, supõe-se no plural que há muitos “fantasmas”. Já o mito é apresentado no singular, o fantasma boxeador. Porém, o livro tem o título outro plural: “Os Fantasmas do Brasil”, ou seja, os agoudás do Brasil? Ou melhor: os fantasmas do Brasil seriam os agoudás ou suas memórias?

Os fantasmas existem. Até mesmo para o pensamento mais materialista, o fantasma estará presente como uma memória mal resolvida numa instância psíquica. Todos os fantasmas são pelo menos instâncias psíquicas, e ainda dentro desta perspectiva, trazemos a etnopsicanálise para rever a proximidade entre fenômenos sociais e psicológicos, quando Laplantine (1998) justamente comenta sobre isso utilizando do exemplo da cultura de fantasmas:

Precisemos aqui o fato de identificar estruturas homólogas entre tal formação psicológica (por exemplo, fantasmas antropofágicos) e tal fenômeno cultural (por exemplo, a antropofagia ritual entre os índios da América) que não deve levar o etnopsiquiatra a postular identidades, nem a proceder reduções (em particular, dos processos psicopatológicos aos materiais culturais). Assim, se entre os baulês, o acesso delirante é homogêneo à cultura, que o favorece e a partir da qual ele se constrói, ele lhe é heterogêneo na lógica de seu processo e de sua economia (LAPLANTINE, 1998, p. 43).

O fantasma agoudá, por sua vez, é um fantasma que foge dos vivos, em vez de ser um tabu, ele próprio carrega um tabu de um retorno, ou tabu de encontro com os outros, ou tabu do medo do toque. Tentando entender melhor a nossa relação fantasmagórica com o tabu, buscamos esclarecimentos na obra *Totem e tabu*, de Freud (2013). Achamos algumas definições importantes e que são pertinentes para trazermos para as análises que propomos aqui. Se no primeiro momento distinguíamos a relação com a fantasmagoria entre as duas obras, a europeia e a africana, agora adentramos especificamente na obra beninense, pela relação que achamos desta com o tabu. Sobre tabu e a ambivalência dos sentimentos, Freud (2013) coloca:

‘Tabu’ é uma palavra polinésia cuja tradução nos apresenta dificuldades, pois já não possuímos o conceito por ela designado. [...] o significado de ‘tabu’ se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer

‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. O contrário de ‘tabu’, em polinésio, é ‘noa’, ou seja, ‘habitual, acessível a todos’. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão ‘temor sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de ‘tabu’ (FREUD, 2013, p. 12).

Ainda explorando o tema do tabu e suas fontes, o caráter impuro de pessoas ou coisas também é destacado, bem como o tipo de proibição que resulta desse caráter, e a santidade (ou impureza) que resulta dessa violação. Muitas vezes, a violação do tabu torna impuro o próprio violador, isto seria o destino inevitável de Anna Maria do Mato, agoudá, caso o relacionamento com Pierre, beninense da terra, ganhasse *status* de público.

Também podemos evidenciar que o caso do tabu dos agoudás não é temporário, pois ainda há a distinção entre um tabu permanente (sacerdotes e chefes) e temporário (estados como menstruação e parto, por exemplo). O tabu imposto pela matriarca a Juliana do Mato sua filha, para não se relacionar com um não agoudá, indagando-a de forma neurótica sobre sua virgindade, parece-nos ser um tabu geral, imposto durante um certo tempo a uma região inteira, como um tipo de interdição eclesiástica. Relembremos este trecho:

– Tu ainda é virgem, Anna-Maria? [...] a mãe. Ela havia esquecido aquela. Ela havia evacuado suas insurgências. Sempre a face congestionada pelo nervosismo. Sempre as mesmas questões ousadas. Sempre esta mania de cair em desordem (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 50, tradução nossa³³).

Assim como no tabu, o núcleo da interdição é o contato, não apenas do corpo, mas de qualquer outro meio que leve ao proibido, ou seja, do corpo até o pensamento. Alguns pontos, afirma Freud (2013), tem o tabu e a neurose obsessiva em comum: i) na ausência de preceitos; ii) em sua reafirmação por uma necessidade interior; iii) em seu caráter deslocável e no perigo de contágio pelo proibido; e iv) no fato de originarem ações cerimoniosas, preceitos que advêm das proibições.

Existe realmente uma série de paralelos que podemos relacionar entre o tabu e a neurose, este tema é especialmente caro a nossa análise quando se trata de *Les fantômes du Brésil*. Há uma questão também que passa de geração a geração sobre a endogamia agoudá, o que contrasta com a filosofia e ideal de uma unidade

³³No original: “– *Es-tu encore vierge, Anna-Maria? La mère. Elle l’avait oubliée celle-là. Elle l’avait évacuée de ses urgences. Toujours le visage congestionné par la nervosité. Toujours les mêmes questions osées. Toujours cette manie de la culbuter dans le désarro*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 50).

africana (pan-africanismo). Sobre esta característica, os tabus também podem passar de geração a geração:

Os tabus seriam proibições antiquíssimas, impostas uma vez a uma geração de homens primitivos, ou seja, neles inculcadas violentamente pela geração anterior. Tais proibições recaíram sobre atividades para as quais havia um forte pendor. Elas então foram mantidas de geração em geração, talvez simplesmente devido à tradição, levada pela autoridade dos pais e da sociedade. Mas talvez já tenham se 'organizado', dentro das organizações posteriores, como parte do patrimônio psíquico herdado (FREUD, 2013, p. 27).

Não se pode decidir quem incutiu estas “ideias inatas”, mas é certo que elas permanecem porque, paradoxalmente, também persiste um desejo de romper com o tabu, no caso agouadá, de promover a miscigenação. Todo tabu traz proibições, mas também uma atitude ambivalente com relação ao próprio tabu e às proibições nele contidas. Geralmente imposto por uma autoridade e, como vimos, às vezes ganhando o viés institucional, a vontade de transgredi-lo continua em nosso inconsciente. A força mágica que por vezes pode ser atribuída a ele está na razão proporcional de sua capacidade de induzir a tentação. Assim como o desejo proibido pode se deslocar para outra coisa no inconsciente, o tabu também pode agir como um contágio, contaminando outras pessoas pelo exemplo. Na base do tabu está uma renúncia.

Especialmente cara à nossa temática e a este tópico do capítulo 4 desta dissertação está, também, a noção de tabu com os mortos. De certa forma, acreditamos que os mortos são soberanos e poderosos, contraditoriamente, muitas vezes também se acredita que o pior dos infortúnios é a morte, e por isso existe uma imagem viva no inconsciente coletivo de que os mortos estão sempre furiosos. Se tiverem sido assassinados ou não tiverem sido supultados com os devidos rituais fúnebres, tal fúria se potencializa. A alma que não tenha se realizado amorosamente também tende a retornar para importunar os vivos, a não ser no caso dos romances estudados, nos quais ambos os amantes morrem, encontrando a união eterna.

O fato é que o contato com os mortos pode vir a ser um tabu, por isso, em alguns casos se evita falar o nome do morto, a fim de evitar estabelecer tal comunicação. O medo da alma desencarnada geralmente também desenha um medo da morte. Quando a morte acomete algum parente próximo, também existe o processo de enlutamento, que apresenta várias características psicológicas e

simbólicas importantes sobre a memória dos mortos. Algumas vezes, por exemplo, quando se perde um parente, os que ficam são tomados por apreensões e angústias muito grandes, principalmente num processo de autculpa, questionando-se intimamente se foi negligente ou descuidado com o parente em algum momento. Acomete ao sobrevivente o que Freud (2013, p. 58) chamou de “recriminações obsessivas”. Esquece-se aí o cuidado que teve com o doente, toda culpa vem à tona, um momento em que se disse algo indevido ressurgue e nada mais pode apagá-lo nesse momento, nada pode refutar o que seria a expressão patológica de um determinado luto. A recriminação obsessiva quer fazer crer que o indivíduo seja culpado pela morte do próximo. No entanto, os estudos psicanalíticos apontam que há um certo tipo de desejo inconsciente nos vivos que, de acordo com tal vontade não revelada, a morte poderia até ser provocada, caso houvesse tal poder e, pior, haveria até um contentamento pela morte do parente. Como isto é um desejo inconsciente e que envolve várias instâncias psicológicas, inclusive recriminações do super ego, a recriminação reage contra este desejo do inconsciente após a morte da pessoa amada. Sobre esta ambivalência, Freud (2013) coloca:

Essa hostilidade oculta por trás do amor, no inconsciente, existe em quase todos os casos de intensa ligação afetiva à determinada pessoa, é o caso clássico, o paradigma da ambivalência dos afetos humanos. Essa ambivalência se acha, em maior ou menor grau, na constituição de todo indivíduo; normalmente não é tanta que faça aparecer as recriminações obsessivas que descrevemos. Quando existe em abundância, porém, ela se manifestará justamente na relação com as pessoas mais amadas, ali onde menos seria esperada. A predisposição à neurose obsessiva, de que frequentemente nos servimos para comparação na questão do tabu, parece-nos caracterizada por um altíssimo grau dessa ambivalência afetiva original. [...] agora conhecemos o fator que pode explicar o pretense demonismo das almas recentes e a necessidade de proteger-se de sua hostilidade mediante os tabus (FREUD, 2013, p. 58-59).

Os demônios aqui, que também poderiam de certa forma serem lidos como fantasmas, pois são então projeções de sentimentos hostis com relação ao falecido. Quando se nega esse impulso hostil com relação ao falecido próximo, projeta-se então que agora é a alma dele que abriga todos os sentimentos hostis. O luto também é a luta desta ambivalência, em certo sentido. Ante a ambivalência da dor consciente e a satisfação inconsciente, o luto cresce em meio a uma ambivalência também. Por isso, muitas vezes, são as pessoas que mais amam que mais temem

os espíritos mortos. Ao tornar o morto um inimigo mal, cabe aos sobreviventes apenas se defenderem deles.

Essa ambivalência no processo de luto envolve desde sintomas até reações que podem permear todo um período após determinado falecimento de alguém muito próximo. Não à toa, trouxemos esta análise sobre o luto aqui, porque no capítulo XIV do livro há o relato do funeral do patriarca agoudá Manuel da Gonçeição (do ramo familiar dos Monteiro Toledo). De moral cristã “exemplar”, que fazia questão de postergar para a sua família, era um dos patriarcas agoudá e foi também um dos primeiros carteiros da cidade. Lembremos as primeiras palavras desse capítulo para analisar a questão do fantasma agoudá:

Manuel da Gonçeição do ramo dos Monteiro Toledo juntou-se aos seus antepassados, do outro lado do mar, na Bahia de todos os santos. Assim dizem os agoudás que morreram do sono dos justos, no fim de uma velhice tranquila e despreocupada (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 33, tradução nossa³⁴).

Interessante o fato que se sucede em seguida, neste mesmo capítulo, quando a viúva, Benedicta, agradece a matriarca Juliana do Mato por nunca ter se envolvido sexualmente com o falecido. Ou seja, em pleno processo de luto, ainda no velório, parece-nos que uma legítima agoudá não teme pelos mortos, mas pelos vivos, semelhante como temia o fantasma no mito do romance, comentado e traduzido nesta nossa análise. Transcrevemos abaixo o diálogo entre as duas matriarcas agoudás:

–Digo que você é uma santa porque é uma das poucas mulheres aqui que meu cruel marido nunca conseguiu despir.

–O quê?

– Honra a sua raça, minha querida. Nós não os fazemos mais como você.

– Benedicta, por favor, agora não é a hora.

Benedicta era o primeiro nome da viúva, nascida Morinho do ramo familiar Pereira. Quando sua língua, de maneira tão autoritária, se colocava a escandalizar, ninguém conseguiu detê-la.

–Não vamos nos esconder atrás do nosso dedo mindinho, minha querida Juliana, ela replica. Todas essas mulheres que você vê lá, que vão à igreja como nós saboreamos a *fechuada*, arrastam demais na consciência. Eles não vem aqui para me apresentar suas tristezas, mas vem em memória do sexo com meu marido (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 162, tradução nossa³⁵).

³⁴No original: “*Manuel da Gonçeição de la branche des Monteiro Toledo a rejoint ses ancêtres, de l’autre côté de la mer, à Bahia de tous les saints. Ainsi dit-on des agoudás morts du sommeil du juste, au bout d’une vieillesse paisible et insouciant*” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 33).

³⁵No original: “– *Je dis que tu es une sainte parce que tu es l’une des rares femmes ici présentes que mon vicieux de mari n’a jamais réussi à dévêtir.– Quoi?– Honneur à ta race, ma chérie. On n’en fait plus des comme toi.– Benedicta, je t’en prie, ce n’est pas le moment. Benedicta, c’était le prénom de la veuve, elle-même née Morinho de la branche des Pereira. Quand sa langue, de façon si*

Observem como a identificação das amantes com a igreja e a moral cristã, suporte de ligação e unidade agoudá, mostra-se moralmente falha. Todavia, o saboreio da *fechuada* como um banquete de união e respeito aos antepassados permanece interessante de ser mantidos.³⁶

Retomando mais a problemática de diferenciação entre os romances africano e europeu, e as implicações nos casais propriamente, constatamos algumas diferenças interessantes. Enquanto em *Romeu e Julieta* o plano para que a jovem tome um falso veneno, que poderia unir de vez o casal, parte de alguém representativo da Igreja católica está envolvido, e este age de certa forma até subversiva, o que não ocorre no romance africano onde a moral cristã é posta unicamente do lado de um patriarcado corrupto, pobre de sonhos e liberdades.

Não precisamos lembrar aqui que o plano de Julieta dá errado e Romeu, ao vê-la, suicida-se, numa tentativa de estar junto à amada nem que seja na morte. O tom final nos parece dizer muita coisa, pois as famílias, antes inimigas mortais, com a morte dos jovens, decidem se aproximarem e selar a paz:

Príncipe

O que o frade narrou está na carta:
O seu amor, a notícia da morte,
E diz que ia comprar certo veneno
De um pobre boticário e que, com ele,
Viria aqui, pra morrer com Julieta.
Onde estão esses dois inimigos?
Capuleto e Montéquio, vede aqui
Que maldição recai em vosso ódio,
Pro céu matar, com amor, vossa alegria.
E eu, por não sustar vossa disputa,
Perdi dois primos. Todos são punidos.

Capuleto

Irmão Montéquio, dai-me a vossa mão
É este o dote que traz minha filha;
Nada mais posso dar.

Montéquio

Pois posso eu.
Farei por ela estátua de ouro puro.

autoritaire, se mettait à scandaliser, plus personne ne pouvait l'arrêter.– Évitions de nous cacher derrière notre petit doigt, ma chère Juliana, rebondit-elle. Toutes ces femmes que tu vois là, qui vont à l'église comme on savoure le fechuada en traînant gros sur leur conscience. Elles ne viennent pas ici pour me présenter leur chagrins, mais elles débarquent en souvenir des parties de jambes en 'lair avec mon mari'" (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 162).

³⁶Mantivemos o nome do prato em francês do Benin por acreditarmos que, nesta língua, ele toma ares de ritual. Ou seja, a *fechuada* difere da feijoada. Mais uma vez, a cultura brasileira é recriada em busca de um espaço na ambivalência diaspórica.

Enquanto esta cidade for Verona
 Não haverá imagem com o valor
 Da de Julieta, tão fiel no amor.

Capuleto

Romeu, e m ouro, estará a seu lado,
 Que o ódio foi também sacrificado
 (SHAKESPEARE, 2016, p. 142-143, grifos nossos).

Também na versão adaptada da tragédia, percebemos claramente uma classificação oportuna para este momento que se passa na cena: o luto. Os personagens estão enlutados. Como toda boa tragédia deveria ter uma função pedagógica, como lembrava o próprio Aristóteles, na sua *Poética*, não foi diferente no “maior caso de amor já vivido”, sobretudo, com relação aos seus parentes que, após a tragédia, selam a paz entre as famílias que antes se disputavam:

Ante a trágica cena de dois jovens enamorados, mortos abraçados dentro da sepultura, ambos os senhores choraram juntos e, sob a testemunha dos céus, juraram, pela memória de seus filhos, juntarem suas fortunas e desistirem da luta fratricida, que havia destruído, de forma tão trágica, aquelas duas jovens vidas (SHAKESPEARE, 2014, p. 51).

É relevante o fato de que no desfecho do romance africano, Pierre e Anna-Maria estivessem voltando de uma festa de *bourignan*, onde se cultuava a entidade de Yemanjá, deusa das águas salgadas (“*Mamy Wata* do Oeste africano”, nome que deve ser a corruptela do inglês *Mamy Water*, mãe das águas, em inglês). Lembremos que a água tem uma profunda simbologia tanto com a vida como com a morte, por exemplo, pois quando somos trazidos ao mundo, estamos envoltos numa bolsa d’água, por outro lado, alguns enterros são feitos jogando os restos mortais ao mar. Também é um barqueiro, Anacreonte, que faz o traslado dos mortos na obra de Dante Alighieri. Na água também há uma outra profunda simbologia universal, que é com o esquecimento e/ou a lembrança. Em sociedades antigas, por exemplo, acredita-se que era oferecido o cálice do esquecimento após a morte, onde poderíamos nos limpar de todas as lembranças da encarnação passada.

Quis o autor africano que seus personagens findassem as vidas sendo levados pelo mar. No entanto, ao contrário da peça de Shakespeare, não há nenhum indicativo de que este sacrifício sela a paz entre os beninenses, fincando aí outra diferença importante entre o romance africano e a peça europeia, pois são também profundamente diferentes. A diferença de identidade entre os dois grupos (agoudás

e não agoudás) não concedeu a paz no livro, pelo menos explicitamente não há este desenlace. As famílias africanas aqui estudadas diferem mais entre si (em origem, língua e religião) do que as famílias europeias.

Ainda no derradeiro capítulo, o narrador também lembra que alguns escravos que foram enviados ao Brasil preferiam se jogar ao mar a aceitar o sofrimento imposto da escravidão. Descendo por um penhasco que dava acesso ao mar, fugindo dos irmãos de Anna-Maria, os protagonistas concordam também que “sem sacrifício não há amor e sem amor não há vida”. Saindo da festa do *bourignan*, acompanhando a perseguição, muitos agoudás olhavam o que se passava, em torno de 50 pessoas. Mãe e filha discutem sobre o amor e a forma de tratamento dada a Pierre. Um dos irmãos, Octaviano, avança sobre Anna Maria, que já estava no mar, mas havia se abaixado para retirar um caranguejo que estava preso aos seus pés. Eis que a protagonista lhe dá uma mordida violenta no braço, que jorra sangue e o faz gritar alto para toda praia, ele se afasta. Neste momento, duas ondas gigantes se aproximam e levam Anna-Maria e Pierre para as profundezas do mar, o colo de lemanjá. Em meio a tanta violência e desaparecimento perpétuo da filha, a matriarca Juliana do Mato permanece na praia até de noite, cantando canções marinhas e de sofrimento.

Uma segunda parte deste último capítulo é bastante interessante e faz toda a diferença no romance, pois nesta outra parte mostra ambos os amantes, Anna-Maria e Pierre, acordando numa ilha deserta, sendo “fantasmas”. Tampouco, expressam qualquer desejo de voltar ao meio social do Benin. Pierre acorda com o sol no seu rosto numa praia muito verde, de coqueiros e águas claras. Ele caminha pela praia até encontrar perto o corpo de sua amada, que também desperta. Transcrevemos então aqui os últimos diálogos do romance, antes de fazermos nossas conclusões de toda esta análise fantasmagórica:

- Sim, estou morto, Pierre [...] como você, pertenço à primeira terra. Porque não há mais distância a inventar, agora que fizemos a travessia juntos. Você e eu, juntos em uma ilha deserta; você e eu, sozinhos festejando ao sol. Era nosso sonho lá. Você se lembra?
- Sempre nos lembramos dos lugares onde nascem nossos sonhos.
- E são os sonhos que nos mantêm vivos. Agora venha e me envolva em seus braços. Eu preciso do calor de sua respiração, do arder de seu corpo. Eu preciso habitar em você agora que o silêncio encheu nossas vidas e

reenergizou nossas almas. Venha [...] (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 246, tradução nossa³⁷).

Os protagonistas estabelecem aqui uma condição para permanecerem vivos em qualquer lugar: os sonhos. Logo, são completamente diferentes do fantasma brasileiro, que também foi trazido para a nossa análise. Ambos também são completamente diferentes da visão de morte e sacrifício shakespeariana, em prol da união das famílias Montequio e Capuleto.

Concluimos, então, que o fantasma agoudá não tem recalque, mas sim medo do toque, pulsões de morte. É o fantasma da pessoa que vive sem sonhos. Completamente diferente das peças de Shakespeare, o fantasma agoudá tem medo dos vivos (os que tem sonhos de realizar em vida). Com tantas diferenças pontuadas, desde o formato, gênero, estilo e simbologia fantasmagórica, esta comparação entre as duas obras viu muito mais distâncias entre elas do que proximidades, o que nos faz não recomendar o termo de “Romeu e Julieta do Benin” para a obra *Les fantômes du Brésil*.

³⁷No original: “– Si, je suis morte, Pierre [...] comme toi, j’appartiens à la terre première. Parce qu’il n’y a plus de distance à inventer, maintenant que nous avons effectué ensemble la traversée. Toi et moi, ensemble sur une île déserte; toi et moi, seuls à festoyer le soleil. C’était notre rêve là-bas. Tu te souviens?– On se souvient toujours des lieux où naissent nos rêves. – Et ce sont les rêves qui nous rendent vivant. Viens maintenant m’enfermer dans tes bras. J’ai besoin de la chaleur de ton souffle, de la brûlance de ton corps. J’ai besoin d’habiter en toi maintenant que le silence a rempli nos vies et remusclé nos âmes. Viens [...]” (COUAO-ZOTTI, 2013, p. 246).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *Les fantômes du Brésil* se mostra como um texto importante (fundamental) para entendermos os processos de (re)integração de grupos afro-brasileiros e africanos. Ela está numa intersecção continental que nos deixa confortável para dizer que revela representações de processos da própria cultura brasileira (língua, memória, corpos, folguedos, culinária, imaginário etc.) e, por isso mesmo, também pode ser considerada em parte até mesmo uma extensão da própria cultura brasileira, por tudo que apresenta, ainda que escrita em expressão francesa do Benin.

Logo de início, ao adentrarmos nos aspectos da questão da diáspora africana, percebemos a peculiaridade que é um grupo conhecido na literatura científica como “retornados”. Com toda a contextualização histórica e literária, percebeu-se que o grupo conhecido por “retornados” se compõe não apenas de escravizados libertos que voltaram para a África, saindo do Brasil, porém, havia uma certa variedade de grupos, ex-escravizados ou não. Sendo assim, optamos por classificar e se referir aos agoudás e grupos do entorno como “comunidade atlântica”. Isto é uma constante do começo ao fim de nossa análise, o que achamos positiva por ampliar o horizonte de olhares. Adicionamos a esta literatura o termo “comunidade atlântica”.

A obra analisada, em forma de romance, traz à tona a comunidade agoudá e sua origem afro-brasileira. Um dos pontos do romance é ele demonstrar o que é preciso para caber dentro das aspas do termo “brasileiros”, como são chamados os brasileiros no Benin. Constatamos que a cultura brasileira tem um aspecto ambivalente no Benin: ao mesmo tempo que garantiu certa reintrodução dos agoudás na sociedade africana, também guarda em si estigmas da escravidão. Todavia, essa figuração de uma origem brasileira para os agoudás se faz preciso para forjar que eles são algo já criados pelo passado, sem necessidade de se fazerem pelo presente. Ou seja, pretende garantir uma posição confortável e não relacional no presente. Em alguns momentos, na ficção do livro, esta posição toma ares até neuróticos. Sobretudo, visa negá-los como objetivo político-cultural, colocando-os como objeto “natural” já feitos, “prontos”, desde o retorno ao Brasil. Aparentemente, é a posição mais confortável dentro da ambivalência das diásporas em que se encontraram. No entanto, o romance leva essa ambivalência ao limite,

mostrando, dentro de uma ficção, que esta negação ou tipo de posicionamento pode ter consequências fatais para todos os lados.

Analizamos vários aspectos relacionados à memória do Brasil e em quase todos percebemos uma reinvenção da cultura brasileira, através do esquecimento seletivo de processos estigmatizadores vividos na América. O Brasil é o suposto “céu” o qual, paradoxalmente, nenhum agoudá gostaria de retornar. Na verdade, a admiração pelo país é sobretudo uma admiração pelo seu próprio grupo, numa afirmação de alteridade, dada através de conflitos.

Destaca-se a importância dos elementos trazidos em análise, desde a culinária, passando pelo cortejo do *bourignan* e indo até os fantasmas, tudo é permeado pela tensão da ambivalência diaspórica agoudá. A unidade africana pretensa por eles considera apenas os próprios agoudás no ambiente fictício da obra. É um retorno frustrado a uma unidade que talvez nunca nem tenha existido. Destacamos aqui a teoria que trazemos analisando a linguagem na obra, onde, através de abordagens partindo de Paul Ricoeur (1995), analisamos e identificamos um fenômeno importante que foi chamado de autolocução. Este é um elemento onde a não-relação é levada ao limite no âmbito do romance e no âmbito da linguagem. A frustração decorrente da frustração pode levar a recalques, que logo se transformam em memórias impacificadas, simbolizadas por fantasmas. Todos os elementos analisados são partes de uma tentativa de se resolver as tenções que ainda permeiam a ambivalência diaspórica, e o conceito de autolocução também se insere nesse contexto. O reconhecimento desses fenômenos e suas nuances, até o reconhecimento institucional da obra, contribuem para a tentativa de união dos povos africanos.

Através da análise do romance *Les fantômes du Brésil*, onde foram feitas várias traduções diretas do original em francês beninense, conclui-se, portanto, que a identidade agoudá, longe de ser um processo contínuo e ascendente, estando desde sua origem brasileira preservada e segura, é um processo histórico em que se encontra a tentativa de imposição imperfeita de algumas narrativas, através de atitudes muitas vezes resultadas de um complexo de inferioridade histórico, que remonta a escravização de antepassados.

Nesse sentido, o estudo comparativo do romance africano com a obra *Romeu e Julieta* rendeu constatações interessantes sobre a origem da intriga nas duas obras. Revelamos perspectivas do simbolismo dos fantasmas, bem como a profunda

análise feita sobre o luto, com estudos sobre o tabu a partir de Freud (2013). Destacaram-se na nossa teoria, além da pesquisa de várias fontes e reconstrução do imaginário agoudá, estudos sobre a linguagem (conceito de autolocução), memória dos mortos e contribuições teóricas que extrapolam a nossa análise e podem ser consideradas como contribuições à crítica literária. Sendo assim, a contribuição a partir da análise da língua de viés linguístico, no tópico 3.1, bem como a contribuição a partir da análise da memória dos mortos de viés psicanalítico, no tópico 4.3, podem se constituir como ferramentas para crítica literária e ferramentas da teoria da literatura. O diálogo entre as obras africana e europeia foi positivo, no entanto, contraditoriamente, serviu para distanciá-las em vários aspectos.

Revelamos perspectivas da memória e do esquecimento com bases filosóficas, e ambos (memória e esquecimento) são caminhos de como os agoudás e os beninenses em geral puderam construir seus contextos dentro da ambivalência diaspórica. Em vez de “brasileiros” ou “retornados”, propomos que estes, pela sua relação com o Oceano Atlântico, sejam chamados de comunidade atlântica, sendo a *Mamy Wata* o grande totem desta comunidade, sendo o *bourignan* o grande ritual, a *fechuada* a grande confraternização entre o grupo.

Desde a reconstrução de um valioso panorama da literatura africana, através do teórico Georges Ngal (1994), focando nas literaturas africanas de expressão francesa e deparando-se com a questão peculiar do Benin, pesquisamos cada objetivo proposto. Algumas contribuições foram pontos de pertinentes, por exemplo, o fato de que seria impossível chamar de retornados os descendentes de agoudás que nunca saíram da África, como é a maioria hoje, por exemplo. Porém, como também se inserem dentro da intersecção das diásporas africana e brasileira, fazem parte da comunidade atlântica, pois o Oceano Atlântico simboliza todas essas confluências de intersecções. Acreditamos, assim, que o termo esteja apropriado e pronto para ser utilizado nos próximos estudos da área.

Nesse estudo, estivemos em busca muito mais de esclarecimentos do que em emitir a toda hora julgamentos ou classificações. A criação e utilização de conceitos ocorreu quando necessária, dentro de um equilíbrio entre entendimento e problematização. No mais, esta pesquisa tem êxito em aproximar, através da literatura, o Brasil a o Benin, e, da mesma maneira, o Nordeste brasileiro à África.

REFERÊNCIAS

- ABOLAJI, O. Y. Ouidah's Sacred Forest of Kpassè, Benin. *Explanders*, [S. l.], 31 dez. 2021. Disponível em: <https://explanders.com/africa-middle-east/benin/kpasse-sacred-forest/>. Acesso em: 14 ago. 2022.
- ÁFRICA OCIDENTAL. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2021]. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81frica_Ocidental#cite_note-1. Acesso em: 14 ago. 2022.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Editora Paulus, 1997. 367 p.
- ALENCAR, M. C. *A relação intermediária entre O vice-rei de Uidá, de Bruce Chatwin e Cobra Verde, de Werner Herzog*. 2017. 117 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- AMOS, A. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007.
- ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- ATHAYDE, J. *Bourian ou la danse des maîtres*. Circulations et enjeux identitaires des Agudàs, les Brésiliens du Bénin. 2018. 586 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Aix-Marseille Université, Marselha, 2018. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-02116276/document>. Acesso em: 14 ago. 2022.
- AVÈKES, B. Lettre à Florent Couao-Zotti. Les fantômes du Brésil. *Babilown*, Paris, 25 ago. 2006. Disponível em: https://babilown.com/2006/08/25/lettre_florent_/. Acesso em: 14 ago. 2022.
- BORGHERO, F. X.; MANDIROLA, R.; MOREL, Y. (ed.). *Journal de Francesco Borghero: premier missionnaire du Dahomey (1861-1865)*. Paris: Karthala, 1997.
- CHATWIN, B. *O Vice-Rei de Uidá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- COBRA Verde. [S. l.: s. n.], 2014. 1 vídeo (3 min 20 seg). Publicado pelo canal alleskino. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7xjfmD_ZyEc. Acesso em: 14 ago. 2022.
- COSTA E SILVA, A. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Editora Uerj, 2004.
- COUAO-ZOTTI, F. *Les fantômes du Brésil*. Paris: Laha Éditions, 2013.
- RÜF, I. Florent Couao-Zotti: «je me sens utile en restant au pays». *Le Temps*, [S. l.], 29 maio 2010. Disponível em: <https://www.letemps.ch/culture/florent-couaozotti-me-sens-utile-restant-pays>. Acesso em: 20 abr. 2021.

COUSIN, S. Extension du domaine de la restauration. *Porto-Novo: Patrimoine et Developpement*, Paris, p. 466-492, 2013. Disponível em: <https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-01073979/document>. Acesso em: 14 ago. 2022.

DELAFOSSÉ, M. *Manuel dahoméen: grammaire, chrestomathie, dictionnaire français-dahompeen et dahoméen-français*. Paris: E. Leroux, 1894.

DPU no Recife participa de eventos em comemoração à Semana da África. Jusbrasil, Recife, maio de 2018. Disponível em: <https://dpu.jusbrasil.com.br/noticias/579781887/dpu-no-recife-participa-de-eventos-em-comemoracao-a-semana-da-africa>. Acesso em: 19 dez. 2021.

EDMOND, B. Appropriation, déconstruction du français et insécurité linguistique dans la littérature africaine d'expression française. *Synergies: Afrique Centrale et de l'Ouest*, [S. l.], n. 2, p. 109-126, 2007. Disponível em: <https://gerflint.fr/Base/Afriqueouest2/edmond.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2022.

ESPÍNOLA, R. S. *Mítica, sagrado e natureza: uma análise literária da heroína Anna-Maria em Les fantômes du Brésil de Florent Couao-Zotti*. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora UFBA, 2008.

FIGUEIREDO, E. Os brasileiros retornados à África. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 38, p. 51-70, 2009.

FOUCHER, M. Pourquoi des mondes francophones? Entretien avec Michel Foucher. *Diploweb*, Paris, 12 abr. 2020. Disponível em: <https://www.diploweb.com/Pourquoi-des-mondes-francophones-Entretien-avec-Michel-Foucher.html>. Acesso em: 14 abr. 2022.

FREUD, S. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

FREYRE, G. Acontece que são baianos. In: FREYRE, G. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962. p. 263-313.

GIORDANO, R. Religione e politica nel confronto tra missionari cattolici e 'brasiliani' a Ouidah (1861-1871). *Africa: Rivista Trimestrale di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente*, Roma, v. 53, n. 2, p. 239-257, 1998.

GLISSANT, É. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.

GURAN, M. Agudá: os "brasileiros" da África. In: SEMINÁRIO DE TROPICOLOGIA: GLOBALIZAÇÃO E TRÓPICO, 1., 1998, Recife. *Anais [...]*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1998.

GURAN, M. *Agoudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

GURAN, M. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agoudás do Benim. *Afro-Ásia: Centro de Estudos Afro-Asiáticos*, Salvador, n. 28, p. 45-56, 2002. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i28.21043>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21043>. Acesso em: 14 ago. 2022.

GURAN, M. Ensaio das canções da Burrinha e do desfile de N. S. do Bonfim na residência da família Amaral, em Porto Novo. *LABHOI-UFF*, Niterói, 2010. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/ensaio-das-cancoes-da-burrinha-e-do-desfile-de-n-s-do-bonfim-na-residencia-da-familia-amaral-em>. Acesso em: 14 ago. 2022.

GURAN, M. Identidade agoudá espelhada no tempo: fotografia como instrumento de pesquisa social – um relato de experiência. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 9, n. 2, p. 557-565, maio/ago. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-81222014000200016>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/fXBDsBhLxTYShFf69qh6dzt/?lang=pt>. Acesso em: 14 ago. 2022.

GURU. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2019]. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Guru&oldid=56818165>. Acesso em: 14 ago. 2022.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LAFITTE, A. *Les pays des nègres et la côte des esclaves*. 2. ed. Tours: Alfred Mame et Fils, 1878.

LAPLANTINE, F. *Aprender etnopsiquiatria*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

LIMA, M. A vitória sobre as correntes: os libertos no Brasil e seu retorno à África, 1830-1870. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 4., 2006, Salvador. *Anais* [...]. Salvador: Uneb; UFBA, 2006.

LÍNGUAS AFRICANAS. In: In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2021]. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=L%C3%ADnguas_africanas&oldid=62028938. Acesso em: 14 ago. 2022.

LISTE DES COLONIES FRANÇAISES. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2021]. Disponível em: https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_des_colonies_fran%C3%A7aises&oldid=194666428. Acesso em: 14 ago. 2022.

LOKOSSOU, H. J. *Les Fantômes du Brésil, création théâtrale d'après le roman de Florent Couao-Zotti*. [S. l.]: AFRICAPSUD THEATRE, 2021. Disponível em:

<https://www.passageprod.com/app/download/17200997825/DOSSIERFDB.pdf?t=1528299234&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 14 ago. 2022.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1972.

NGAL, G. *Création et rupture en littérature africaine*. Paris: L'Harmattan, 1994.

NGAL, G. Escriture et “un devenir autre de la langue” dans le roman africain. In: NGLASSO-MWATHA, M. (ed.). *Linguistique et poétique: l'énonciation littéraire francophone* [en ligne]. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2008. Disponível em: <https://books.openedition.org/pub/42374>. Acesso em: 14 ago. 2022.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OGUNTOLA, L. L'Unité africaine dans Les fantômes du Brésil de Florent Couao-Zotti. *Revue Akofena*, [S. l.], n. 24, p. 299-312, 2020. Disponível em: <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Frevue-akofena.org%2Fwp-content%2Fuploads%2F2020%2F08%2F24-T02-81-pp.-299-312.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2022.

PATAÑJALI. *Os yogasutras de Patañjali*. Tradução: Carlos Eduardo G. Barbosa. São Paulo: Editora Mantra, 2019.

PORTA DO NÃO RETORNO (BENIM). In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2021]. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Porta_do_N%C3%A3o_Retorno_\(Benim\)&oldid=62167567](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Porta_do_N%C3%A3o_Retorno_(Benim)&oldid=62167567). Acesso em: 14 ago. 2022.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* – Tomo 1. Tradução: Constança Marcondes César. Campinas: Papirus Editora, 1994.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* – Tomo II. Tradução: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus Editora, 1995.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* – Tomo III. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus Editora, 1997.

SHAKESPEARE, W. *Romeu e Julieta*. Tradução: João Pedro Roriz. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

SHAKESPEARE, W. *Romeu e Julieta*. Tradução: Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

SILVA, A. J.O. Regressar: Memória e identidade na obra Les fantômes du Brésil, de Florent Couao-Zotti. *Cadernos de Literatura Comparada*, Porto, n. 40, p. 189-209, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21832242/litcomp40a9>. Disponível em: <https://ilc-cadernos.com/index.php/cadernos/article/view/542/584>. Acesso em: 22 ago. 2022.

VEDOVATO, K. *et al.* O eixo intestino-cérebro e o papel da serotonina. *Arq. Ciênc. Saúde*, Umuarama, v. 18, n. 1, p. 33-42, jan./abr. 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Jacqueline-Zanoni/publication/317258222_O_EIXO_INTESTINO-CEREBRO_E_O_PAPEL_DA_SEROTONINA/links/595a47a4a6fdccc5b33d2548/O-EIXO-INTESTINO-CEREBRO-E-O-PAPEL-DA-SEROTONINA.pdf. Acesso em: 14 ago. 2022.