

CONEXÕES NO ATLÂNTICO YORUBANO: O CULTO A *ÒGÚN* NO *NÀGÓ* PERNAMBUCANO E EM TERRITÓRIO *YORÙBÁ* EM SUA SINGULAR RITUALIDADE- *ÒGÚN* E A SERPENTE

Ronnei Prado Lima[1]

Resumo
A proposta é, a partir da trajetória do *Bàbálóòrìÿà*[2] Claudionor Antonio de Oliveira (n.26/08/1924 - m.24/03/2014), analisar um peculiar ritual continuado na comunidade afro-religiosa *Ilé Aÿé Ògún Màátá* localizado no bairro de Tejipió em Recife, no qual o *òrìÿà Ògún* dança e abençoa com a serpente. Temos como referência relatos do Reverendo Samuel Johnson (1921), os estudos de Peel (1989), entre outros, quando analisam o culto a *Ògún* com uma notável adaptação às condições no novo mundo. Esse mesmo ritual é praticado em *Èkìtì*, considerada a terra de *Ògún* e em outros grupos yorubanos. Margaret Drewal descreve mulheres "possuídas" por *Ògún* em *Ìgbògilá* e *Êgbádò* com cobras enroladas no pescoço abençoando e curando pessoas. Relatos de missionários e viajantes nos informam que grandes sacerdotisas tomavam conta dos templos dedicados a grande serpente *Dangbé* em Uidá. Relatos que nos levam a refletir sobre essa peculiar tradição religiosa como uma prática diaspórica em relação à África Ocidental e que deu continuidade em terras pernambucanas. Nessa perspectiva, procuramos trabalhar com a tradição oral desses grupos na relação direta com o *òrìṣà* dançar com a serpente nos terreiros de Pernambuco.

Palavras-chave: *Yorùbá*. *Ògún*. Transitoriedades.

Um pensamento introdutório

Òrìÿábi Ògún onírè kò sí mö
Bi kò sí Ògún
A ko roko
A ko yênà
Ògún lo ni ôkö
Ògún làbdêdç
Ògún làgbê, oun naa ni jagun jagun,

[1] Mestrando em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Integrante do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB/UFPE). Pesquisador I do Instituto de Estudos da África (IEAF/UFPE).E-mail: ronneilima@yahoo.com.br

[2]Utilizamos a grafia da língua *Yorùbá*, conforme preconizam dicionários Yorùbá-Português e Yorùbá-Inglês, além de recorrer a uma fonte tipográfica específica, denominada *Yorùbá*, devido à inexistência de algumas letras na fonte *Arial*.



Bi o si Ògún a kô jçun[3].

.

(Sikiru Salami – Prof. King)



O presente trabalho faz parte de uma investigação maior, minha dissertação de Mestrado em História que se desenvolve no núcleo “Mundo Atlântico”, na Universidade Federal de Pernambuco. Nesse percurso de estudos, compreendemos que historiadores(as) que procuram estudar a África, que tem em sua cultura a tradição oral, devem considerar as fontes orais como valiosas, pois possibilitam a análise de sua historicidade. Nessas sociedades as orações criativas capturam as mentalidades de sua existência revelando suas culturas, suas cosmologias e conjunturas, fazendo refletir sobre a personalidade, atitudes e questões sociais em tempos passados, auxiliando na narrativa histórica desses grupos. Sob esta perspectiva, Karin Barber (1981) nos informa que o interesse principal está nos fatos históricos, trabalhando com o uso da linguagem, o que pode revelar todo um *ethos*.

Sabemos que os cultos afro-brasileiros são caracterizados também por sua forma de resistência. Ninguém pode dizer que os(as) negros(as) escravizados(as) e os(as) praticantes das tradições afro-religiosas não tiveram determinação em manter sua religiosidade enquanto uma das formas de se autodeterminar, integrada à vida social e política. Devemos notar que esses traços ditos originais de África tiveram ressignificações dentro do contexto histórico brasileiro. No caso do presente ensaio, há uma peculiaridade mantida em um tradicional terreiro de Recife, o *Òrìÿá Ògún* dançar abençoar com a cobra (*Ejò*).

[3] Não existirá mais de uma divindade como *Ògún*. Sem *Ògún* não se limpa o mato (para plantar). Sem *Ògún* não se abre caminho. A enxada pertence a *Ògún*. *Ògún* é o ferreiro. *Ògún* é agricultor e guerreiro. Sem *Ògún* não há comida.



Mais ainda, essas tradições afro-religiosas nos permitem estudos significativos, pois constituem o "elemento crucial da identidade cultural" (PARÉS, 2016, p. 26) dessas comunidades. Analisamos, nesse caso, elementos historiográficos que permitem uma reflexão sobre as origens desse culto específico, o qual durante a diáspora manteve essa singularidade em Recife. Terreiros como o de Olegário em Casa Amarela, Pai Eudes e Antonio Cabritinha no bairro do Pina, Pai Duda no Pacheco (sacerdote que iniciou seu Claudionor Antonio de Oliveira),Lídio da Mangabeira, Leda em Cavaleiro (iniciada por seu Claudionor), pai Cleiton em Maranguape II e, principalmente, Claudionor Antonio de Oliveira no bairro de Tejipió foram os sacerdotes e sacerdotisas que mantiveram suas tradições religiosas. Este último, o *Bàbálóriÿà*[4] Claudionor, foi mais além: mesmo após seu falecimento em 24 de março de 2014, através de seus ensinamentos, conseguiu manter essa singularidade em seu *çgbë*[5]*,* o *Ilé Aÿé*[6]*Ògún Màátá,* localizado no bairro de Tejipió, em Recife. Atualmente, até o momento do desenvolvimento da pesquisa, não identificamos outra casa que mantenha esse peculiar ritual.

Acreditamos também que a história dos *Yorùbá* deveria estar tão próxima de nós quanto a história da Europa. Nossa ancestralidade encontra conexões profundas em ambas as partes das margens desse Atlântico Negro. A África nos reserva um poderoso campo de pesquisa e entendimento da História da humanidade, principalmente no Brasil que é um país extremamente africanizado.

Quando nos referimos aos *Yorùbá* aludimos às populações que ocupam grande parte da atual Nigéria, o Togo e o Benim (antigo Daomé) que se subdividem em grupos que construíram essa identidade étnica, os *Êgbá, Ifê, Õyó, Ijçÿa, Ìbàdàn, Êgbádò, Kétu*, *Èkìtì, Ondo*, entre outros, que trouxeram para o Brasil suas tradições, costumes, filosofias de vida, cosmologia, religiosidade e que ainda mantêm essa memória, como em *Ìbàdàn,* onde o festival anual do *Òrìÿá*[7]*Ògún*[8] é tido como um dos

[4] Sacerdote do culto às divindades que são denominadas de *Òrìÿá.*
[5]*Çgbë,* comunidade afro-religiosa. Grupo de pessoas que fazem parte do mesmo terreiro de Candomblé. Sociedade.
[6] Casa da força. Terreiro onde se cultua essas divindades do panteão africano, local onde se organizam os devotos dos *Òrìÿá.*
[7] Divindade que representa as energias da natureza, as forças que alimentam as energias da terra, interferindo de forma benéfica na vida das pessoas. Intermediário entre Deus e os seres humanos.
[8] Divindade dos ferros, da agricultura, das guerras, aquele que sempre está à frente abrindo os caminhos. O *Òrìÿá Ògún* é considerado, em terras africanas, como o patrono dos caçadores, tendo uma comunidade específica de caçadores que o louvam. Para maiores aprofundamentos sobre *Ògún*



principais eventos públicos na vida da cidade. Sempre respeitando os matizes étnicos que estes utilizam como referência identitária. Atualmente, conforme Félix Ahoy'Omidire (2005) afirma, os estados yorubanos são *Õÿún*, *Õyö*, *Ògún*, *Ondo*, *Kwara*, *Kogi*, *Lagos* e *Edo*.

Acerca dos aspectos étnicos, Oliva (2005, p. 168) desenvolve o pensamento a partir de Biodun Adediran[9] que afirma que os haussá designavam o termo *Yorùbá* para caracterizar a identidade dos *Õyö.* Ressalta também que a partir do início do século XIX, principalmente pela ação de missionários, esse termo ganha proporções maiores. Citando também o reverendo John Raban[10] que assinalava que o termo *Yorùbá* se aplicava a um grande país que tinha cinco grandes regiões: "Oyo, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá". Em finais do século XIX. Samuel Johnson faz uma descrição mais específica sobre esses grupos.

Oliva (IBIDEM) pontua que:

> Aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação a Odudua, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a idéia de uma unidade e identidade iorubás, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX.

O Reverendo Samuel Johnson, missionário da CMS, em seu livro *The History of the Yorubas* (1921, p. 3) nos informa que:

> The origin of the Yoruba nation is involved in obscurity. Like the early history of most nations the commonly received accounts are for the most part purely legendary. The people being unlettered, and the language unwritten all that is known is from traditions carefully handed down[11].

como patrono dos caçadores, ver: SALAMI, Sikiru. *Ogum*. Dor e Júbilo nos Rituais de Morte. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

[9]Adediram, Biodun (1984). "Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification". *África,* Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, n. 7, p. 57-70.

[10] Trabalho realizado por Verger, Pierre*. Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo.* São Paulo: Corrupio, 1981.

[11] A origem da nação Yoruba está envolvida na obscuridade. Como no início da história inicial da maioria das nações as informações comumente recebidas são, em sua maior parte, meramente lendárias. As pessoas sendo iletradas, e a linguagem não escrita, tudo o que é conhecido é de tradições cuidadosamente transmitidas.



Dessa forma, conforme sublinham os autores citados anteriormente, a identidade *Yorùbá* é uma invenção recente. Esse fato reforça, ou pelo menos redimensiona, a localização espaço-temporal do momento em que essa identidade etnolinguística é inicialmente formatada. Ao que parece, apenas há pouco tempo esse grupo começou a se perceber como membros de um mesmo povo, possuidores de uma mesma história.

Todavia, consideramos tais visões enquanto limitadas, estereotipadas, pouco profundas em seus estudos, são meias verdades. Esses autores desconsideram o pensamento, a visão de mundo, de sua origem do próprio povo yorubano, conforme destaca Ayoh'Omidire (2005, p. 22), o que se pretende, nesse sentido, é a "[...] desconstrução da história da nação yorubana contada desde a ótica do colonizador e legitimada através de uma série de intervenções tele-guiadas ao longo dos últimos quatro séculos". A oralidade, nesse caso, foi atropelada pela visão etnocêntrica desses pesquisadores.

Há pesquisas que se debruçam sobre a hipótese de que o processo de formação do Estado yorubano se deu ao longo de um tempo considerável, durou muitos séculos, começando muito antes do reinado de *Òdudùwa*, conforme descrito por Agiri (1975) e Obayemi (1976). Sabe-se que, após os eventos ligados ao grande *Òdudùwa*, os Estados continuaram a ser criados. Em um povo de vários reinos que ocupam um amplo espaço é provavelmente normal que haja variações desses entendimentos. Assim pensam Forde (1951), Mercier (1954) entre outros(as) teóricos(as).

Claudionor Antonio de Oliveira - sacerdote de *Ògún*

A História e a memória dessa comunidade afro-religiosa em Tejipió, passa pelas investigações que são desenvolvidas no campo das reflexões das transformações espaços-temporais ocorridas nesse bairro. São práticas diversas de apropriação do espaço urbano. Não só nos seus limítrofes espaciais que sofreram transformações ao longo do tempo, mas nas relações sociais, religiosas e políticas que permeiam as redes em que os bairros circunvizinhos estão inseridos; o Sancho com seus engenhos, sítios e chácaras e o histórico Hospital Otávio de Freitas, onde Pai Claudionor exerceu seu ofício de enfermeiro prático ao longo de sua vida, logo após sair do exército brasileiro como ex-combatente.



Podemos dizer que é uma análise de outros territórios. Arrabaldes de Tejipió que se destacam nessa narrativa, como o bairro do Pacheco, com suas matas e os rios que desenham suas geografias, localidade que abrigou a Fazenda Modelo gerenciada na década de 1940 por Epitácio Pessoa Sobrinho que teve como palco o assassinato de pai Duda[12] (Dionísio Gentil da Soledade), primeiro sacerdote que iniciou Sr. Claudionor nas tradições afro-religiosas e que também mantinha o mesmo ritual, filho do *òrìÿà Ògún* que dominava a *ejò* (a cobra).

O recorte temporal trabalhado se dá desde a década de 1922, ano de nascimento do *Bàbálóriÿà* Claudionor Antonio de Oliveira, passando pelo período em que ele mesmo se referia como o mais difícil de sua vida, a sua infância. Foi menino de rua, criado por sua Tia Maria Rosa no bairro da Torre às margens do Rio Capibaribe, daí sendo enviado[13] para o internato na Escola Correcional para Menores em Garanhuns na década de 1930, passando sua infância e adolescência nessa escola, sendo liberado apenas no período de férias escolares. Sua iniciação, a primeira vez que "virou no santo[14]" e ingresso no exército. Seu trabalho como enfermeiro prático no Hospital Otávio de Freitas, antigo Sanatório do Sancho, enfim, sua morte, no ano de 2014, configurando nosso recorte temporal.



[12] A casa de Pai Duda, seu terreiro (casa e terreiro formavam um único espaço) ficava localizada na entrada da mata no bairro do Pacheco. Atualmente, o que separa o bairro do Pacheco da mata é um campo de futebol do bairro e as cercas que o Exército Brasileiro instalou para limitar o acesso a essa área, que é considerada militar.

[13] Não foi possível, após vários anos conversando com esse sacerdote, mesmo antes de se ter a ideia de começar a criar um projeto sobre a sua trajetória de vida, descobrir, através desses testemunhos, se ele foi "capturado" pelas autoridades locais ou a pedido de sua tia para ser internado na Escola Correcional para Menores em Garanhuns, antigo Aprendizado Agrícola Samuel Hardman. Naquele período, pais que não tinham condições de manter seus filhos por sua condição sócio-econômica costumavam "matricular" essas crianças em internatos. Meninos de rua também eram capturados pelas autoridades do Estado e enviados para a Casa de Detenção do Recife e, que, posteriormente, foram encaminhados para a Escola Correcional de Menores em Garanhuns.

[14] Expressão comumente usada pelos(as) adeptos(as) do candomblé para se referir quando a pessoa passa pelo transe de possessão da divindade. Esse acontecimento ocorreu no hospital Otávio de Freitas durante expediente de trabalho ao preparar a bandeja com medicamentos e curativos quando estava iniciando seu turno.



Hospital Otávio de Freitas – 1948[15].

O Aprendizado Agrícola Samuel Hardman está localizado onde hoje está as ruínas do Instituto Bom Pastor. Essa escola correcional para menores, de início, foi o Sindicato Agrícola e Pastoril de Garanhuns, fundado em 15 de maio de 1911 no sítio Mulungu, área indígena. Era um prédio que ficava numa área de 76 hectares e acomodava vinte e cinco alunos internos, salas de aula, refeitório, cozinha e compartimentos para a moradia do diretor, sendo subvencionada pelo Estado. Seus idealizadores foram Sátiro Ivo, Argemiro Miranda, Júlio Brasileiro que foram assassinados no episódio conhecido como Hecatombe de Garanhuns[16].



Ruínas do Aprendizado Agrícola Samuel Hardman[17].

Durante entrevista realizada com o sacerdote Pai Amauri[18] ficou nítido que seu Claudionor era muito respeitado e conhecido nos bairros de Tejipió, Pacheco, Cavaleiro, Sancho e, também, em outras áreas e municípios vizinhos, como o Claudionor da Cobra. Sua tradição da divindade dançar com a serpente fez sua fama? Essa singularidade fez com que esse sacerdote estabelecesse mais facilmente suas redes de relações sociais e religiosas ou foi sua seriedade, respeito e dedicação com a sua religião?

> [...] Eu morei, passei muito tempo lá por lado do Coripós e morei no Totó, e na época que eu morei ali em Cavaleiro, no Alto de Santa Teresinha, eu já tinha uns 12 anos e eu me lembro que mamãe tocava e tinha uns vizinhos que iam no terreiro aí, de seu Claudionor. Então, desde a idade de meus 12 anos que eu via falar de Claudionor. [...] estou falando dele como um babalorixa, um

[15] Seu Claudionor está em pé no lado direito. Foto cedida pela família.
[16] Para saber mais sobre esse acontecimento, ver: SANTOS, Mário Márcio de A..*Anatomia de uma tragédia*: A Hecatombe de Garanhuns. Ed. CEPE, 1992. Ver também LIMA, José Cláudio Gonçalves de. *Os sitiados*: A hecatombe de Garanhuns. Ed. Do Autor, 2009.
[17] Arquivo pessoal.
[18] Entrevista com o *Bàbálóriÿà* Amauri José de Oliveira do *Ilé Aÿé Ôba Olúfun*, Rua Serra Geral, n. 09, Jardim Monte Verde (Jaboatão dos Guararapes), 05 de novembro de 2018.



> babalorixa considerado, respeitado, dentro dessa área aí, dessa área aí do Sancho, que é ... Fifinha, Finha, Fifinha já falava nele, Maroca, Ciça falava no Claudionor

Depoimento que reconstrói o passado originado a partir da perspectiva do testemunho de Pai Amauri. Desde criança ele ouvia falar sobre Claudionor Antonio de Oliveira. Suas referências são sempre positivas, da dedicação como sacerdote, do respeito para com a religião, os ritos e tradições que lhe foram transmitidos, a afeição para com seus(suas) filhos(as) de santo, convidados(as), amigos(as), simpatizantes e filhos(as) de outras casas.Conforme testemunhas, esse sacerdote manteve suas tradições religiosas.

Conhecimentos tradicionais que têm sua origem entre os povos das regiões de *Êgbá, Ifê, Õyó, Ijçÿa, Ìbàdàn, Êgbádò, Kétu*, *Èkìtì*[19]e *Ondo*[20], o que demonstra como estes povos, suas respectivas culturas e religiosidades se perpetuaram e resistiram a uma vilipendiosa travessia do Atlântico. Ainda, a religião é caracterizada por funções políticas quando perpetua ou modifica essa mesma estrutura socioeconômica[21].

Ògún e a cobra: um rito peculiar

Salami (1997, p. 60), através de uma *Gbàdúrà*[22], mostra como os grupos yorubanos se reportam a *Ògún*, demonstrando suas características. *Ògún a maa dana fun ç. Àbùkún Eledummare yoo maa ba ç*[23]. Divindade que está sempre protegendo, abençoando, acompanhando seus filhos. Dessa forma, através da transcrição do trecho acima, percebemos o peso e a força da oralidade na manifestação e transmissão do conhecimento.

Claudionor Antonio de Oliveira sempre afirmava que *Ògún* é a divindade maior da agricultura, *àsíwájú* (aquele que vai à frente, que desbrava caminhos), o

[19] Cidade considerada do povo de *Ògún*, local onde essa divindade é muito respeitada e reverenciada.
[20] Cidades do território *Yorùbá* que constituem um dos maiores grupos etnolinguísticos da África Ocidental. Para um melhor entendimento desse grupo, ver: SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*: A formação social negro-brasileira. Petrópolis: Editora Vozes. 1988.
[21] Para um maior entendimento sobre a importância da relação entre sociedade e religião ver Durkheim, Émile. *Lês formes élémentaires de laviereligieuse***.** Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
[22] *Gbàdúrà* são rezas, orações, excelentes veículos do *aÿé*, o poder de realização.
[23] *Ògún* protegerá o seu caminho. *Olódùmarè* estará sempre abençoando sua vida.



ôlöõbç (o dono da faca), caçador[24], patrono dos metais, ferreiro, guerreiro, o líder entre as divindades, o primogênito de *Òdudùwà*. Características intrínsecas a esse *Òrìÿá* nesse mundo atlântico, evidenciando sua importância no complexo cultural em que está inserido. O que mais ressalta ao longo da história dessa divindade é sua ligação com o ferro, por conta disso é comumente chamado de *bàbá irin* (pai do ferro).

Peel (1989, p. 274) afirma que há relatos ao Sul da Nigéria em 1826 sobre sacerdotes e sacerdotisas dedicados(as) a essa divindade estarem sempre com uma serpente. Descrições coletadas pela história oral e documentos de missionários relatam sobre adeptos(as) dessa divindade com grandes serpentes chamadas *mona-mona* no século XIX, “For what more appropriate as a symbol of this great Power drawn from the earth than *mona-mona*, the python[25]?” (PEEL, 1989, p. 275). Uma das referências que encontramos é relativa aos povos de Talbot do Sul da Nigéria, em 1926, sobre encantadores de cobras[26] que a têm como uma divindade principal, a Mana-mana[27]. Não há como afirmar se nesse relato específico haja ligação direta com o culto à *Ógún*, uma vez que a cobra utilizada é a mona-mona (píton), que mais se relaciona com as cobras descritas nos relatos de viagens, as grandes serpentes, de testemunhas oculares do século XIX. Mais ainda, também não informa que havia mulheres sacerdotisas de *Ògún* e que adoravam a cobra como símbolo dessa divindade.

Em *Ondo* o culto a essa divindade pode ser considerado um dos mais proeminentes entre as divindades yorubanas. Aquele que vai à frente desbravando caminhos, o grande agricultor, o ferreiro, o maior de todos os guerreiros, caçador. Quando os *òrìÿà* vieram à terra foi *Ògún* que abriu os caminhos, as estradas para que eles pudessem passar, por isso recebeu o título de “Osinmale, meaning chief among the divinities because of his meritorious and bold services divinities on their

[24]O *Òrìÿá Ògún* é considerado, em terras africanas como o patrono dos caçadores, tendo uma comunidade específica de caçadores que o louvam. Para ver mais sobre *Ògún* como patrono dos caçadores, ver: SALAMI, Sikiru. ***Ogum*.** Dor e Júbilo nos Rituais de Morte. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

[25] O que pode ser mais apropriado como símbolo desse grande poder extraído da terra do que a mona-mona, a píton?

[26] Henry Koster, em *Viagens ao Nordeste do Brasil*, vol. 2, p. 328, relata sobre os “curadores de cobras”, que eram imunes a seus venenos. Descreve sobre um velho crioulo negro que morava nos arredores de Jaguaribe, em Itamaracá.

[27]Talbot 1926:88. Drewal (1989:204) refere-se a uma pequena cobra negra e vermelha chamada *àgàaádú* como símbolo de *Ògún*. Ressaltando que é diferente dos pítons (Mona-mona).



way coming to the earth[28]" (OPARE, 2014, p. 25-26). Mais ainda, por causa de sua fama de ser extremamente enfurecido, vivia isolado no topo da colina em "OriOke" (OPARE, 2014, p. 25), só ao longo do tempo que ele conseguiu viver em comunidade, saindo do seu isolamento quando começou a viver em *Ìré*[29], que se tornou sua cidade, ou seja, *Ògún* se tornou rei de *Ìré* – *Ògún Onílré* – *Ògún* o senhor de *Ìré*.

Outro entendimento para essa divindade, pela tradição oral, diz que era um ser humano deificado, filho primogênito de *Òdudùwà*, sempre visto como caçador e guerreiro, aquele que toma banho com sangue quando tem água em casa, e que vestia a folha do *màrìwò*[30]para ir à guerra. Para manter sua fama e continuar a ser conhecido como o maior e mais valente entre os guerreiros, após um episódio de ter sido enfeitiçado por seus inimigos, *Ògún* seguiu as determinações de *Ifá* e passou a peregrinar entre diversas cidades cantando *Ìjálá*[31] – canções sobre os caçadores – e assim restabelecer sua fama.

Existe um cântico, conforme Salami (1997, p. 65), dedicado à *Ògún* que enuncia e demonstra a importância atribuída a esse *òrìÿà* na vida cotidiana da população, revelando sua popularidade entre os yorubanos. "*òrìÿà bi Ògún onírè kòsí mö. Bi kò si Ògún. A ko roko. A ko yênà. Ògún lo ni ôkö, Ògún làgbêdç. Ògún làgbê, oun naa ni jagun jagun, Bi o si Ògún a kôjçun*[32]*".*Oralidade que alicerça a realidade desses povos, afirmando e reafirmando sua identidade. Narrativa sagrada, muito bem usada na literatura por Jorge Amado, ligada à "memória de sua ancestralidade e, consequentemente, aos fundamentos da identidade individual e grupal a que nos referimos anteriormente" (SALAMI, 1997, p. 66).

Sabe-se que a palavra *Dan*, serpente, é de origem dos povos de língua *Fôn* (jeje) e que esse culto é de extrema importância entre os povos das tradições religiosas do culto aos Vodum, talvez uma "estratégia de acumulação de poder religioso" (LARANJEIRA, 2010, p. 14),ainda conforme relatos de viajantes, era a

[28] *Osinmale* que significa chefe entre as divindades por causa de seus serviços meritórios e ousados a outras divindades a caminho, vindo para a terra.
[29] Cidade *yorùbá* a noroeste de *Ìkìrun*.
[30] Folhas de palmeira.
[31] Os caçadores ainda realizam essas canções por diversos motivos. Podendo ser feita antes de saírem para caçar ou mesmo quando ofertarão algo para essa divindade. *Ìjálá* são cânticos de júbilo dedicados a *Ògún*.
[32] Não existirá mais de uma divindade como *Ògún*. Sem *Ògún* não se limpa o mato (para plantar). Sem *Ògún* não se abre caminho. A enxada pertence a *Ògún*. *Ògún* é o ferreiro. *Ògún* é agricultor e guerreiro. Sem *Ògún* não há comida.



principal prática religiosa em Uidá. O culto a *Dan* está ligado a tempos de seca ou de chuva, ao gado. A serpente está diretamente associada à prosperidade da agricultura, da caça, proteção de seus devotos contra inimigos que desejavam invadir suas terras, vitórias na guerra, como foi atribuída a vitória de Uidá sobre Aladá e ao sucesso da própria população. Semelhanças visíveis quando se analisa o culto à *Ògún*, ou seja, um culto nacional.

O culto a *Dan* pode ser classificado como extradoméstico que expressa e possibilita a promoção do poder político dos chefes das diversas províncias e do próprio rei. Os sacerdotes do culto à serpente eram os mais destacados sobre os outros cultos. As mulheres também desempenhavam importante papel ritualístico, observando suas especificidades. O que vale ressaltar nesse contexto é que cargos religiosos próximos à monarquia levavam, necessariamente, a outros personagens da sociedade que poderiam assumir a responsabilidade e a liderança de cultos específicos.

Práticas de ritos domésticos em Aladá, por exemplo, foram ressignificadas em Uidá, da mesma forma acontecia em relação a esse reino com Aladá. As divindades públicas como a cobra se tornariam responsabilidades das sacerdotisas, as *vodunsi* (esposas do *Vodun*). São cultos singulares que se relacionam com a própria história desses locais, uma das tradições religiosas mais importantes, estando em suas narrativas orais, formando até suas identidades.

Conforme os viajantes, a tradição local informa que a origem do culto se dá quando a serpente sai de Aladá para Uidá, durante a batalha entre os dois reinos[33]. Relações que podem estar estabelecidas pelo deslocamento dos hulas ou por Aladá, nesse período, ser o grande rival de Uidá. Com a vitória de Uidá sobre seu oponente, o qual foi atribuído à intervenção da grande serpente, ela passa a ser cultuada nesse reino, “a serpente saiu de outro reino na ocasião de um enfrentamento com Uidá e foi responsável pela vitória desse último” (LARANJEIRA, 2010, p. 88), divindade estrangeira que se descola para ser cultuada por outro povo. Sabe-se que Uidá estava sob domínio de Aladá, conforme Laranjeira (2010) e que houve conflitos que resultaram na guerra entre os dois reinos, conseguindo, pela interferência da serpente, Uidá se tornar independente do outro reino. Tornando-se, assim, o culto à serpente como a principal prática religiosa de Uidá, reforçando o

[33]Ver Parés(2016) e Laranjeira(2010).



poder desse reino. Configura-se, então, como a memória desse povo que forma sua identidade coletiva, cuja origem do culto está relacionada com a independência em relação à *Aladá* que os subjugava.

Conforme Parés (2016, p. 118):

> Aladá foi de início tributária do reino edo do Benim e depois esteve sujeita ao poder do reino ioruba de Oyó. A influência ioruba se perpetuaria no reino de Uidá – cuja dinastia real, como informa o anônimo francês, era de origem 'lucumi' – e no reino de Daomé, tributário de Oyó durante todo o século XVIII. Portanto, para entender a configuração do sistema religioso da região é preciso levar em conta a interação cultural com a área ioruba.

Há uma ascendência yorubana ligada à grande cobra sagrada *Olúmõmi*. Única linhagem que tem proibições, segredos (*Awo*) com a cobra. Eles não podem comer, matar ou caçar as cobras, pois a história dessa família mostra que seu ancestral, sendo um caçador, costumava se encantar na forma de cobra para poder realizar boas caças. Ele tinha na parte de trás da casa dois potes (*igbá*); um deles, antes de ir caçar, o caçador utilizava para se transformar numa grande cobra, auxiliando-o a ter sucesso em sua empreitada. Quando voltava para casa, fazia uso do segundo pote, se transformando novamente em humano.

Após alguns acontecimentos houve a quebra de um dos potes. O caçador tinha já se transformado em cobra para ir à caça, quando voltou encontrou o pote quebrado e, assim não pode mais voltar à forma humana, mesmo com a tentativa infrutífera de seus familiares, nenhum conhecia o segredo existente nos potes e como fazer esses encantamentos, apenas o caçador tinha conhecimento desse mistério, o que resultou em sua permanência na forma de cobra. Foi assim que seus descendentes ficaram proibidos de caçar, matar ou comer cobras. Essa fábula está nos poemas de *Ifá*, no qual Ayoh'Omidire (2006) a reproduz na forma de conto em seu livro. São ensinamentos passados pela tradição oral.

Possibilidades de uma conclusão

São complexos de cultos que influenciam nas diversas regiões, influências mútuas que permanecem ainda nos tempos atuais. O culto à *Ògún* – em sua forma mais peculiar de dominar a serpente – conforme já vimos pela tradição oral desses grupos, sua origem segundo tradições dos grupos yorubanos e, da mesma forma,



sua ligação com a influência dos grupos de língua *fôn*. Cultos que incluíam tradições dos vodum como dos *òrìÿà,* num complexo cultural-religioso que caracterizam e formatam todas as relações existentes nesse espaço temporalizado, com a influência cultural dos yorubanos no sistema religioso da área gbe, assim como o alcance cultural e religioso desses últimos sobre os *Yorùbá*.

A natureza dos *òrìṣà*, que é divina para os grupos yorubanos e afro-brasileiros, transfigura-se em elementos que são passíveis da ação do homem. É com esse direcionamento que a pesquisa vem sendo desenvolvida: analisar a relação de *Ògún* com a cobra, nos rituais dedicados a essa divindade em Pernambuco, nas casas que mantinham esse ritual na região metropolitana do Recife, além do terreiro do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira e pai Duda no Pacheco. Investigação que fez compreender essa relação a partir dos próprios povos yorubanos, ligados à família *Olúmömi*, do caçador teimoso *Ôdësunlé* e, também, do culto a Dan, a cobra sagrada para o povo de Uidá.

Esse universo espiritual entre os *Fôn* e os *Yorùbá* pode ser considerado complexo, de uma diversidade expressiva e com sua dinamicidade fortemente marcada. São fronteiras permeáveis e flexíveis que mostram as relações entre as divindades vodun e os *òrìÿà.* Não há conclusões absolutas nos estudos históricos e, mais especificamente, quando se estuda a História dos povos africanos e, também, dos povos afro-brasileiros. São perspectivas de estudos amplas e que podem ter sempre novas formas de investigação, novos olhares sobre essa historiografia pouco explorada.

Referências

ADEDIRAM, Biodun. **Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification**. **África**, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, n. 7, 1984. p. 57-70.

AGIRI, Babatunde. A.. **Early Oyo History Reconsidered**. History in Africa II: 1 – 16, 1975.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. Tese (Doutorado)– Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Salvador: 2005.



AYOH'OMIDIRE, Félix.**Pèrègún e outras fabulações da minha terra** (contos cantados ioruba-africanos). Salvador: CEAO; EDUFBA, 2006.

BARBER, Karin. **Documenting Social and Ideological Changes Through Yoruba Oríkì: A Stylistic Analysis**," *Journal of the Historical Society of Nigeria* 10(4) (1981): 51.

BARNES, Sandra T. **Africas's Ogun**: Old World and New. 2. ed. Indiana: Indiana University Press, 1989.

DREWAL, Henry John; PEMBERTON, John; ABIODUN, Rowland; WARDWELL, Allen. **Nine centuries of African art and thought.** The Center for African Art. New York: N. Abrams Inc. Publishers, 1989.

Durkheim, Émile. **Lês formes élémentaires de laviereligieuse.** Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

FORDE, Cyril Daryll. **The Yoruba-speaking Peoples of South-Western Nigeria**. London: International African Institute. Ethnographic Survey of Africa. Western Africa, 1951.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**. Boston Public Library. C.M.S.. Lagos: Bookshops Lagos, 1921.

KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil**. v.2. Trad. Luís da Câmara Cascudo. 12. ed. Rio de Janeiro: São Paulo: Fortaleza: ABC Editora, 2003.

LARANJEIRA, Lia Dias. **Representações sobre o culto da serpente no Reino de Uidá**: um estudo da literatura de viagem europeia. 2010, 145 fls. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, CEAO, Salvador: 2010.

LAW, Robin. C.C.. **The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba**. **Journal of African History** XIV, v. 2, p. 207-222, 1973.

LIMA, José Cláudio Gonçalves de. **Os sitiados**: A hecatombe de Garanhuns. Ed. Do Autor, 2009.

OBAYEMI, Ade. The Yoruba and Edo-speaking Peoples and their Neighbours before 1600. In: AJAYI, J. F.; CROWDER, M. **History of West Africa**.2 ed. v. 1.London: Longman, 1976.p. 209-240

MERCIER, Paul. **Cartes ethno-démographiques de l'Ouest africain.** Feuille n. 5. Dakar: Institut français d'Afrique noire. 1954.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **A invenção dos iorubas na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção**



da identidade étnica. Estudos Afro-Asiáticos, ano 27, n. 1/2/3, jan./dez. 2005, p. 141-179.

OPARE, Andrew. **Functional analysis of the Ogun festival in Ondo, Nigeria**. Kajaani University of Applied Sciences. School of Tourism. Thesis – Degree Programme in Tourism. 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SANTOS, Mário Márcio de A. **Anatomia de uma tragédia**: A Hecatombe de Garanhuns. Ed. CEPE, 1992.

SALAMI, Sikiru (Prof. King). **Ogum**. Dor e jubilo nos rituais de morte. São Paulo: Editora Eduduwa, 1997.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a formação social negro-brasileira. Petrópolis-RJ. Editora Vozes. 1988.

VERGER, Pierre. Orixás**, Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.