

**PECULIARIDADE DE UM TERREIRO NÀGÓ: A CASA DE ÒGÚN MÀÁTÁ
MANTÉM SUA SINGULARIDADE DO ÒRÌYÁ ÒGÚN DANÇAR COM A
SERPENTE**

Ronnei Prado Lima

Mestrando História UFPE/NEAB-UFPE/IEAF

ronneilima@yahoo.com.br

Resumo: No presente artigo nos propomos, partindo da trajetória de vida do *Bàbálórìyà* Claudionor Antonio de Oliveira (n.26/08/1924 - m.24/03/2014), analisar um peculiar ritual ainda mantido na comunidade afro-religiosa *Ilé Ayé Ògún Màátá*, localizado no bairro de Tejipió em Recife, o *Òrìyá Ògún* dançar com a serpente, uma divindade *Yorùbá*. Conforme os relatos do Reverendo Samuel Johnson, entre outros, *Ògún* tem um caráter e significado bastante uniforme e seu culto se adaptou notavelmente às condições do mundo moderno nas margens de cá desse Atlântico Negro yorubano. A pesquisa vem se desenvolvendo no campo da história oral a partir das entrevistas realizadas com os adeptos das religiões de matriz africana e pelos relatos de viajantes. Utilizamos arquivos da CMS (Church Missionary Society) que narram os acontecimentos dessa tradição religiosa já em meados do século XVII no território iorubano, com o culto à Dan, uma divindade dos povos daomeanos. Abordamos, nesse contexto, o conceito de Mundo Atlântico e de transitoriedade desses singulares ritos. Mais ainda, a história desses grupos étnico-linguístico, principalmente dos *Yorùbá*, deveria estar tão próxima de nós quanto a história da Europa.

Palavras-chave: Memória; Peculiaridade; Terreiros



*Òrìyá bi Ògún onírè kò sí mö
Bi kò sí Ògún
A ko roko
A ko yènà
Ògún lo ni ôkô
Ògún làbdêdç
Ògún làgbê, oun naa ni jagun jagun,
Bi o si Ògún a kô jçun¹.*

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

¹ Utilizamos a grafia da língua *Yorùbá*, conforme preconizam dicionários *Yorùbá-Português* e *Yorùbá-Inglês*, além de recorrer à uma fonte tipográfica específica, denominada *Yorùbá*, devido à inexistência de algumas letras na fonte *Times New Roman*.

Ògún é agricultor e guerreiro.
Sem Ògún não há comida.
(Sikiru Salami – Prof. King)

PENSAMENTO INTRODUTÓRIO

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 *Òrìyá Ògún* dançar com a cobra (*Ejò*).

Mais ainda, essas tradições afro-religiosas nos permitem estudos significativos pois constituem “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 no Pina, Pai Duda no Pacheco, Leda em Cavaleiro, 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 *Bàbálórìyà*² Claudionor, foi mais além: mesmo após seu falecimento em 24 de março de 2014, através de seus ensinamentos, conseguiu manter essa singularidade em seu *çgbě*³, o *Ilé Ayé*⁴ *Ògún Màátá*, localizado no bairro de Tejipió, em Recife. Atualmente, até o momento do desenvolvimento da pesquisa, não identificamos outra casa que mantenha esse 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

² Sacerdote do culto às divindades que são denominadas de *Òrìyá*.

³ *Çgbě*, comunidade afroreligiosa. Grupo de pessoas que fazem parte do mesmo terreiro de Candomblé. Sociedade.

⁴ Casa da força. Terreiro onde se cultua essas divindades do panteão africano, local onde se organizam os devotos dos *Òrìyá*.

ambas as partes dessas 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 tomaram para si essa identidade étnica, os *Égbá, Ifê, Òyó, Ijçya, Ìbàdàn, Égbádò, Kétu, Èkìtì, Ondó*, 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 *Òrìyá⁵ Ògún⁶* é tido como um dos 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 *Òyún, Òyö, Ògún, Ondo, Kwara, Kogi, Lagos e Edo*.

Ao que parece, as afirmações de Samuel Johnson, Ellis e outros autores, enquanto concepções criadas a partir de seus estudos são limitadas – meias verdades – sem considerar as relações de poder e cultura na yorubalandia. Também silenciam sobre as redes e suas tramas entre os grupos vizinhos aos *Yorùbá*, como as do antigo Daomé, os Borgu, os Haussa-fulani e outros que faziam parte dessas relações de poder. Ignoram também a extensão real da influência yorubana no apogeu do poder político de *Òyó*, conforme Ayoh'Omidire (2005).

Sob este aspecto, o Rev. Samuel Johnson (1921, p. 03), que foi pastor em *Òyö*, analisava a origem da nação como obscura, afirmando que, por não haver uma história escrita, não havia realmente uma história, apenas lendas, como se referia às tradições orais que são minuciosamente transmitidas entre os grupos yorubanos. Assim, afirma que esse grupo étnico-linguístico são descendentes de *Lamuradu*, um dos reis de Meca, que teve como filhos *Odùduwà*, o antepassado do povo, rei dos *Gogobiri* e dos *Kukuwa*, que pertenciam ao país *Hausa*. Uma percepção limitada da realidade.

⁵ 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.

⁶ Divindade dos ferros, da agricultura, das guerras, aquele que sempre está à frente abrindo os caminhos. O *Òrìyá 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

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. [...]. The Yorubas are said to have sprung from Lamurudu one of the kings of Mecca whose offspring were: Oduduwa, the ancestor of the Yorubas, the Kings of Gogobiri and of the Kukawa, two tribes in the Hausa country. It is worthy of remark that these two nations, notwithstanding the lapse of time since their separation and in spite of the distance from each other of their respective localities, still have the same distinctive tribal marks on their faces, and Yoruba travellers are free amongst them and vice versa each recognising each other as of one blood⁷.

Vale ressaltar que qualquer análise histórica deve estar orientada de forma precisa, observando e reconhecendo mudanças temporais e espaciais, não se opondo aos estudos culturais. A religião tradicional é considerada como veículo de exclamação da identidade, já que essa divindade nas duas margens do Atlântico é considerada como um ícone de valores.

Esse peculiar trânsito no Atlântico serve como guia para os(as) pesquisadores(as). Em nosso caso, a investigação num contexto histórico bastante amplo, mesmo compreendendo que a trajetória desse sacerdote, Claudionor Antonio de Oliveira, não possa ser totalmente reconstruída, abre, desse modo, a possibilidade para um estudo historiográfico de um ambiente dinâmico, podendo-se dizer que é um método de análise de um amplo espectro historiográfico, partindo da trajetória de vida de um personagem. Esse exame microscópico permite uma abordagem intensiva do material documental revelando indícios de sujeitos até então marginalizados(as).

Segundo o entendimento de Revel (1998, p. 21):

Pois a escolha do individual não é vista aqui como contraditória à do social: ela deve tornar possível uma abordagem diferente deste, ao acompanhar o fio de um destino particular – de um homem, de um grupo de homens – e, com ele, a multiplicidade dos espaços e dos tempos, a meada das relações nas quais ele se inscreve.

⁷ A origem da nação *Yorùbá* está envolvida na obscuridade. Como no início da história da maioria das nações, os contos comumente recebidos são, na maioria das vezes, puramente lendários. As pessoas, geralmente iletradas, com sua língua não escrita, tudo o que é conhecido, é tradicionalmente transmitida pela oralidade. [...]. Diz-se que os *Yorùbá* nasceram de *Lamurudu*, um dos reis de Meca, cujos descendentes são: *Odùduwà*, o ancestral dos *Yorùbá*, os reis de *Gogobiri* e os *Kukawa*, duas tribos no país hausa. É digno de nota que essas duas nações, apesar do lapso de tempo desde sua separação e apesar da distância entre si de suas respectivas localidades, ainda têm as mesmas marcas tribais distintas em seus rostos, e os viajantes *Yorùbá* são livres entre eles e vice-versa, cada um reconhecendo um ao outro como de um sangue.

Esse Mundo Atlântico abre novas perspectivas de pesquisas. O essencial nessa análise é a percepção de como essas experiências pessoais nos diversos espaços desse Atlântico iorubano permitem interconectar eventos que desvelam problemas como a liberdade, a escravidão ou o fantasma da reescravização, perseguição do Estado a esses grupos afro-religiosos, entre vários outros fatores.

ÒGÚN A DIVINDADE DO FERRO, DA GUERRA E DA AGRICULTURA

*Ògún gba mi
Bàbá Ômô ni ngba Ômô
Ogum me proteja.
É o pai quem protege o filho*

O *Òrìyá Ògún* é o grande agricultor, *àsíwájú* (aquele que vai à frente, que desbrava caminhos), o *òlòḗbç* (o dono da faca), caçador, patrono dos metais, ferreiro, guerreiro, o líder entre as divindades *Yorùbá*. Essa divindade é muito cultuada entre os grupos *Nàgó*⁸. São essas as características intrínsecas a esse *Òrìyá* nesse mundo atlântico, evidenciando sua importância no complexo cultural em que está inserido. Nota-se ainda que essa peculiaridade do *Òrìyá Ògún* com a serpente não é o seu principal atributo, mesmo em território africano, onde o que mais é ressaltado ao longo da história em relação a essa divindade *Yorùbá* é sua ligação com o ferro. Peel (1989, p. 274) assinala que há relatos ao Sul da Nigéria em 1826 sobre sacerdotes e sacerdotisas dedicadas a essa divindade estarem sempre com uma serpente. Descrições coletadas pela história oral e documentos de missionários relatam sobre adeptos 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?” (PEEL, 1989, p. 275). Neste sentido, tentamos mostrar a plenitude do culto a esse *Òrìyá*, o primogênito do panteão *Yorùbá*.

⁸ Os *Nàgó* são grupos que se localizam em território *Yorùbá* constituídos pelos *Egbá, Egbádo, Òyó, Ijèsà, Ijèbú, Ifè, Ondo, Ilorin, Ibàdàn, Kétu*.

A imagem⁹ abaixo, de uma sacerdotisa de *Ògún* em 1932, nesse território iorubano, retrata o quanto essa tradição religiosa é importante ao ponto de se manter em terras brasileiras. Mesmo com a diáspora africana, com todo o processo vilipendioso do tráfico de viventes, tal prática foi mantida em Pernambuco, vez que, conforme o andamento da pesquisa no mestrado em História da Universidade Federal de Pernambuco que estou desenvolvendo, foi apenas nesse Estado que houve essa continuidade da tradição religiosa.



Nessa perspectiva, esse rico patrimônio cultural é caracterizado como um instrumento em que o indivíduo está inserido em sua totalidade, no “seu ambiente” (HERSKOVITS, 1948, p. 640), possibilitando se expressar dinamicamente. As religiosidades africanas e afro-brasileiras sempre estimularam mulheres e homens a terem uma compreensão de mundo fundamentada em uma cosmologia que as orientem a compreender o mundo que vivem, dando concisão ao seu entendimento das emoções, fazendo suportar a vida. Uma forma singular de entender o significado da vida e construir sua existência.

É muito importante ressaltar o valor que a religião tem no *continuum* da civilização dos(as) negros(as). Luz afirma que:

⁹ Mulher devota de *Ògún* numa fotografia antes de 1932. Ver: PEEL, J. D. Y. A Comparative analysis of Ogun in Precolonial Youbaland. In: BARNES, Sandra T. Africa's Ogun: Old World and New. 2nd, expanded ed. Indiana University Press, 1989.

A civilização negra se caracteriza por exprimir uma concepção “espiritualista” do mundo, em que a constituição da individualidade, as relações sociais, as relações com a natureza e o universo estão revestidas de uma dimensão sagrada [...] as religiões negras se caracterizam como bem estruturadas comunidades que mantêm continuamente revitalizado o processo civilizatório negro, marcando substancialmente a presença da África neste continente (2011, p. 68).

Conforme Peel (1997, p. 263), há evidências do culto a *Ògún* em meados do século XIX, mais especificamente entre 1845 e 1912, a partir dos primeiros relatos de missionários que atuavam nessa região. Entretanto, nada foi identificado de modo que indicasse que não tenha se desenvolvido o culto a *Ògún* anteriormente na África Ocidental. Aqui em Recife têm-se relatos já a partir de início do século XX, quando o sacerdote responsável pela iniciação do *bàbálóriyà* Claudionor, Pai Duda – Dionísio Gentil da Soledade – também devoto de *Ògún*, dançava com a cobra em festas realizadas em sua homenagem.

Ademais, anciãos de *Abeokuta* afirmavam que não há representação em forma humana, mas que as pedras (bigorna) podem ser tomadas como símbolos que representam essa divindade. E. W. George, *Journal*, 21 jan. 1890¹⁰, faz referências a Lagos Oriental acerca de um rito descrito em que seis homens encontravam-se recolhidos numa casa de adoração onde haviam doze armas de fogo dispostas de forma organizada, em linha, juntamente com animais sacrificados a essa divindade. Da mesma forma, Peel (1997, p. 268) cita o missionário alemão J. A. Maser, *Journal*, 2 Oct. 1864¹¹ no momento em que observa um ferreiro realizar sacrifícios em frente a nove martelos de ferro, mostrando o quanto essa tradição se perpetua ao longo do tempo e do espaço nesse mundo atlântico, no que se mantém ainda hoje aqui no Brasil a continuação dessa prática religiosa de resistência, afirmando a relação com o ferro, com a guerra, com a tecnologia, já que se sacrifica para essa divindade sobre ferros, nos *igbá*¹² feitos para essa divindade, onde encontramos alguns instrumentos agrícolas como o martelo, o facão, espada, entre outros. *Ògún* é uma divindade de caráter e significado bastante uniforme e seu culto se adaptou notavelmente às condições do mundo moderno e do outro lado do Atlântico.

¹⁰ PEEL, J. D. Y. A Comparative analysis of Ogun in Precolonial Youbaland.

¹¹ Idem.

¹² Cabaça em sua tradução literal. No referido caso, termo que expressa o assentamento dos *Òrìyá*.

Ao Sul da Nigéria, no século XIX¹³, há evidências sobre sacerdotes e sacerdotisas dedicadas a essa divindade estarem sempre com uma serpente. Descrições coletadas pela história oral e documentos de missionários relatam sobre adeptos dessa divindade com grandes serpentes chamadas *mona-mona*. Nesse sentido, tentamos mostrar a plenitude do culto a esse *Òrìyá*, o primogênito do panteão iorubano. Esses relatos de viajantes podem dar vida ao presente estudo, desde que esses documentos sejam analisados criticamente, pois as fontes apenas falarão com o historiador se houver um diálogo, interrogando-as corretamente.

Verger (1957, p. 150) indica a participação de mulheres dedicadas ao culto a em *Ìlódó* e *Isede*, percebendo, desse modo, que cultuar essa divindade em sua relação como a serpente não é apenas privilégio de homens. Margaret Drewal¹⁴ descreve mulheres “possuídas” por *Ògún* em *Ìgbògilá* e *Ègbádò*. Essa característica de cultuar através de seu simbolismo com a serpente fica mais evidente quando seus adeptos andavam pela cidade com suas cobras enroladas no pescoço oferecendo bênçãos. Um pastor africano em *Abeokuta* em 1852 conheceu duas mulheres, uma com uma grande serpente enrolada em volta do pescoço, enquanto louvavam. Outro pastor também relata que observou em *Ìbàdàn*, em *Ìkirun*, também exaltando a sua relação com a cobra da mesma forma em *Õyò*.

Na imagem abaixo, retirada de Valente (1964, p. 12), está o Sacerdote Apolinário Gomes da Mota, no Terreiro Senhor do Bonfim, Oiteiro, em Casa Amarela. Uma das casas que foram extremamente perseguidas pela polícia durante as décadas de 1930-1940, tendo seus objetos sagrados e seu terreiro invadido. A população negra e pobre estava mais submetida a essas perseguições. A Igreja Católica, a imprensa e o Estado utilizaram formas de perseguição aos adeptos das religiões afro-brasileiras, como também procuravam controlar e formar as opiniões na sociedade para que apoiassem todas as formas de atrocidades cometidas contra essa população. Unidos nessa política de destruição dessa população e de suas práticas religiosas, a imprensa fazia seu papel de disseminar a ideologia da elite branca. Utilizavam sempre discursos

¹³ Ibidem.

¹⁴ DREWAL, Margaret Thompson. Dancing for Ogun in Yorubaland and in Brazil. In: BARNES, Sandra T. Africa's Ogun: Old World and New. 2nd, expanded ed. Indiana University Press, 1989.

de ódio que tentavam a todo custo expurgar essa religiosidade da sociedade, eram alocações constantes que reforçavam o preconceito social e religioso.



Similarmente, Laranjeiras (2010, p. 115), em sua dissertação de mestrado, informa sobre o culto à serpente em Uida, por mulheres que seriam suas *vodunsi* (esposa do *vodun*). Essa peculiaridade do culto à serpente se relaciona com a própria história desses locais, pois se configuram como uma das tradições religiosas mais importantes estando em suas narrativas orais e formando até suas identidades.

CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA, O SACERDOTE QUE DEU CONTINUIDADE AO CULTO EM PERNAMBUCO

A história do Atlântico iorubano nos ensina que a reprodução das tradições culturais não pode ser interpretada como a transmissão pura e simples de uma essência fixa ao longo do tempo. Essas peculiaridades se dão nessas fraturas existentes nas redes de relacionamentos sociais, políticas e religiosas sugerindo que a invocação da tradição pode ser, em si mesma, uma resposta distinta, porém oculta, ao fluxo desordenado do mundo contemporâneo.

Essas trocas comerciais, religiosas e sociais do Atlântico iorubano influenciaram significativamente nas suas margens, mais especificamente, em Pernambuco. As

práticas religiosas dos grupos tidos como *Nàgó*, originários da África Ocidental, já estavam consolidadas em Recife, na década de 1930, quando pai Duda – sacerdote que iniciou seu Claudionor nessas tradições afro-religiosa – durante as festas dedicadas a seu *Òrìyá Ògún*, dançava com a cobra. Eram as persistências e recriação de práticas religiosas africanas trazidas para Recife.



A imagem acima, cedida pelo sacerdote Sandro de Jucá, foi feita na década de 1970. Momentos, memórias que revelam a riqueza e resistência desses grupos afro-religiosos em manter suas tradições.

Conforme a entrevista realizada com Pai Cleiton¹⁵ de *Ògún*, de Maranguape II no município de Paulista, informou que não são todos os *Ògún* que tem essa peculiaridade de dançar com a cobra, apenas aqueles ligados à caça, pois essa divindade é considerada o primeiro caçador no pensamento *Nàgó*.

Através da cobra, Oxossi se tornou Orixá. Até onde me foi passado. Não é todo Ogun que tem ligação com esse animal, só os oguns ligados à caça, da família dos Tobi Odes, orixás caçadores. Ogun foi o primeiro caçador e ensinou a arte da caça para Oxossi. Ogun foi o primeiro caçador, ele criou a arte da pesca, caça, adestramento. Ele ensinou a arte da caça para Oxossi e criou o clã dos caçadores, os tobi odes, orixás caçadores como Ogun Asewajo (o pioneiro). Foi o primeiro caçador, Oxossi apenas aprimorou a arte e se tornou o rei dos caçadores. Segundo os itans, foi dito a Ode que não caçasse em um determinado dia, pois era proibido, porem sua teimosia, ele caçou e pegou a cobra encantada. Foi dito a ele não mate esta cobra pois ela é um Deus, um Orixá. Ele matou e comeu. Neste momento Ode morreu por alguns segundos, Oxum morrendo de tristeza consultou Orinmila, que fez ebó que o trouxe à vida, então Oxossi não conheceu a morte. Por Ogun ser destemido, ele dança com a cobra, simbolizando como se ele também venceu a morte.

¹⁵ Imagem cedida pelo sacerdote Kleiton de *Ògún*, em seu terreiro localizado em Maranguape II.

Porém só Oguns ligados à Ode dançam com esse animal. Os Oguns ligados a esse animal são: Ogun Tayo, Ogun Toperynan, Ogun Mege, Ogun Doe, Ogun Kalacho, Ogun Maata, Ogun Jaci Jaci, Ogun Minin e Ogun Dê.

Ayoh'Omidire (2006) explica a relação dos caçadores com a cobra (*ejò*), do qual o *Òrìyá Ògún* é considerado o patrono, o primeiro caçador. *Õyöõsì* o grande caçador de única flecha, em tempos imemoriais, quando as grandes divindades do panteão africano viviam juntos aos seres humanos e se comportavam como eles, avisou ao novo caçador *Õdēsunlé* que naquele momento não poderia se caçar a grande cobra mãe, *Olúmōmi*. Mesmo com a advertência de *Õyöõsì*, *Õdēsunlé* não respeitou as determinações. Assim, saiu para caçar. A fábula mostra que mesmo sendo advertido pela grande cobra mãe *Olúmōmi* ele deu continuidade. Transcrevo uma parte da fábula yorubana contida no livro de Félix Ayoh'Omidire.

- *Ôdç má pamí, Ôdç má pamí o!* (Ó caçador, não me mata não!).
- *Téré àlùmōnjà!* (tome juízo e não faça essa besteira!)
- *Ôdç má pamí, Ôdç má pamí o!* (Ó caçador, não me mata não!).
- *Téré àlùmōnjà!* (tome juízo e não faça essa besteira!)
- *Bóo ba pamí o p'ejò nlá!* (Não me mate que eu sou a grande rainha das cobras)
- *Téré àlùmōnjà!* (tome juízo e não faça essa besteira!)
- *O pa OLÚMŌMI arçwà ejò!* (Pois não se deve matar *OLÚMŌMI*, a bela cobra).
- *Téré àlùmōnjà! Àlùmōnjà, àlùmōnjà téré, téré àlùmōnjà!*
- *Ôdç má sunmí, Ôdç má sunmí o!* (Ó caçador, não me queime não!).
- *Téré àlùmōnjà!* (tome juízo e não faça essa besteira!)
- *Ôdç má sunmí, Ôdç má sunmí o!* (Ó caçador, não me queime não!).
- *Téré àlùmōnjà!* (tome juízo e não faça essa besteira!)
- *Bóo ba sunmí o p'ejò nlá!* (Não me queime que eu sou a grande rainha das cobras)
- *Téré àlùmōnjà!* (tome juízo e não faça essa besteira!)
- *O sun OLÚMŌMI arçwà ejò!* (Pois não se deve queimar *OLÚMŌMI*, a bela cobra).
- *Téré àlùmōnjà! Àlùmōnjà, àlùmōnjà téré, téré àlùmōnjà!*

A fábula mostra o quanto é importante para os grupos yorubanos a tradição da transmissão oral do conhecimento. É a história oral desses grupos em pura vivência, revelando suas filosofias de vida, seus valores, cosmologias e cosmogonias. São ensinamentos transmitidos por gerações e que são altamente respeitados. A história oral viva. Foi assim que, conforme essa história viva, os caçadores ficaram proibidos de caçar, matar e comer as cobras. Nesse caso, o *Òrìyá Ògún*, por ser o grande caçador, também não pode matar a cobra, assim como seus devotos das tradições afro-religiosas.

A serpente se torna, de acordo com a história oral dos grupos yorubanos um animal sagrado que é comumente utilizado para bênção e curas nos dois lados do Atlântico. Do lado de lá, há curas, bênçãos e demonstração de poder ao dominar as grandes serpentes. Do lado de cá, também há relatos de curas com as serpentes – espirituais e no combate aos males do corpo – bênçãos e o poder da divindade ao dominar esse animal.

Também é possível traçar uma outra relação através da história do antigo Daomé. A conquista do antigo reino do Daomé sobre os grupos iorubanos favoreceu esse intercâmbio cultural e religioso (*Yorùbá – Fôn*) permitindo que suas tradições religiosas e culturais fossem compartilhadas por ambos os lados. O culto à grande cobra, *Dan*, pode ter sido incorporado pelos grupos iorubanos e ressignificado em sua relação com *Ògún* por ser o primeiro caçador e, assim, respeitar, segundo suas cosmogonias, as grandes cobras sagradas. Da mesma forma, pelo fato dessa divindade ser considerada o grande guerreiro, que tem o poder de dominar essas serpentes.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Não se pode esgotar o presente estudo apenas com a finalização deste artigo, pois há grandes possibilidades de novos empreendimentos partindo até das interpretações que podem estar baseadas nos olhares desses viajantes, desses relatos, abordando outras alternativas de pesquisas. Assim, pode-se inspirar novas investigações em diferentes campos do conhecimento, valorizando ainda mais essa tradição afro-religiosa nesse mundo atlântico, nessa passagem contínua entre Brasil e África.

Há de se desenvolver estudos nesse sentido seguindo a linha de trabalho desenvolvida no contexto da biografia comentada. Uma “narrativa da história atlântica” (REIS; GOMES; CARVALHO, 2010, p. 12), uma história que começa em meados do século XVII em território *Yorùbá* e que continuou mantendo essa religiosidade em terras brasileiras até o momento atual.

REFERÊNCIAS

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

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

DREWAL, Margaret Thompson. Dancing for Ogun in Yorubaland and in Brazil. In: BARNES, Sandra T. **Africa's Ogun: Old World and New**. 2 ed.. Indiana: Indiana University Press, 1989.

HERSKOVITS, M. **Man and his Works**. New York: Knopt, 1948.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**. Oyo 1897. Boston: Boston Public Library. C.M.S; Nigéria: Bookshops Lagos, 1921.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. 3. ed.. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

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.

PEEL, J. D. Y. A. Comparative analysis of Ogun in Precolonial Youbaland. In: BARNES, Sandra T. **Africa's Ogun: Old World and New**. 2 ed.. Indiana: Indiana University Press, 1989.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de Carvalho. **O alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REVEL, Jacques (Org). **Jogo de Escalas**: a experiências da microanálise. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

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

VALENTE, Waldemar. **Sobrevivências Daomeanas nos Grupos-de-Culto Afronordestinos**. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Ministério da Educação e Cultura. Recife, 1964.

VERGER, P. **Notes sur lê culte dès Orisa et Vodun a Bahia, lê Baie de Tous lês Saints, au Bresil, et a l'Ancienne Cote dès Esclavos em Afrique**. Dakar: Institut Français de l'Afrique Noire, 1957.