Ambivalências
revista de antropologia do ppga-ufs

OPEN ACCESS
10.21665/2318-3888.v14n28p333

Artigo

A partição do ferro: taxonomias cosmológicas e o culto limiar no Batuque do Rio Grande do Sul

Ítalo de Freitas Andrade
Colégio Estadual Técnico Dr. Zeno Pereira Luz

Resumo

O artigo analisa o Batuque do Rio Grande do Sul como um sistema religioso afrodiaspórico dotado de elevada complexidade cosmológica e classificatória. A partir de pesquisa etnográfica, documentação litúrgica, tradições orais e revisão historiográfica vinculadas às nações Cabinda, Jeje, Oyó e Ijexá, investiga-se como diferentes matrizes africanas foram reorganizadas sob relativa unidade ritual. Sob o aporte teórico da sociologia clássica e da antropologia simbólica, examinam-se a classificação dos Orixás, as categorias rituais associadas ao exterior (liminaridade) e a segmentação do ferro entre Ogum Avagã e Ogum Olobedé. A análise demonstra que essas divisões operam como critérios de distribuição de autoridade e diferenciação litúrgica. Argumenta-se, por fim, que o Batuque não constitui mera reprodução periférica de modelos africanos, mas um sistema religioso autônomo, capaz de produzir formas próprias de territorialização do sagrado e administração cosmológica do axé.

Palavras-chave

Batuque do Rio Grande do Sul. Ogum Avagã. Taxonomias cosmológicas. Antropologia simbólica.

La partición del hierro: taxonomías cosmológicas y el culto liminar en el Batuque de Río Grande del Sur

Resumen: El artículo analiza el Batuque de Río Grande del Sur como un sistema religioso afrodiaspórico dotado de una elevada complejidad cosmológica y clasificatoria. A partir de la investigación etnográfica, documentación litúrgica, tradiciones orales y revisión historiográfica vinculadas a las naciones Cabinda, Jeje, Oyó y Ijexá, se investiga cómo diferentes matrices africanas fueron reorganizadas bajo una relativa unidad ritual. Bajo el aporte teórico de la sociología clásica y la antropología simbólica, se examinan la clasificación de los Orixás, las categorías rituales asociadas al exterior (liminaridad) y la segmentación del hierro entre Ogum Avagã y Ogum Olobedé. El análisis demuestra que estas divisiones operan como criterios de distribución de autoridad y diferenciación litúrgica. Se argumenta, por último, que el Batuque no constituye una mera reproducción periférica de modelos africanos, sino un sistema religioso autónomo, capaz de producir formas propias de territorialización de lo sagrado y administración cosmológica del axé.

Palabras clave: Batuque de Río Grande del Sur. Ogum Avagã. Taxonomías cosmológicas. Antropología simbólica.

The partition of iron: cosmological taxonomies and the liminal cult in the Batuque of Rio Grande do Sul

Abstract: This article analyzes the Batuque of Rio Grande do Sul as an Afro-diasporic religious system characterized by high cosmological and classificatory complexity. Based on ethnographic research, liturgical documentation, oral traditions, and a historiographical review associated with the Cabinda, Jeje, Oyó and Ijexá, nations, it investigates how different African matrices were reorganized under a relative ritual unity. Drawing on the theoretical framework of classical sociology and symbolic anthropology, it examines the classification of Orixás, the ritual categories associated with external domain (liminality), and the segmentation of iron between Ogum Avagã and Ogum Olobedé. The analysis demonstrates that these divisions operate as criteria for the distribution of authority and liturgical differentiation. Finally, it argues that Batuque does not constitute a mere peripheral reproduction of African models, but rather an autonomous religious system capable of producing its own forms of territorialization of the sacred and cosmological administration of axé.

Keywords: Batuque of Rio Grande do Sul. Ogum Avagã. Cosmological taxonomies. Symbolic anthropology.

Introdução

O presente artigo parte da problematização do nagocentrismo[1] como matriz predominante de leitura das religiões de matriz africana no Brasil, no que diz respeito à tendência de tomada do complexo iorubano como referência quase exclusiva para a interpretação de sistemas religiosos afro-brasileiros. Conforme sinaliza Dantas (1988), esse viés historiográfico e antropológico consolidou uma hierarquização que tendeu a idealizar a "pureza" nagô em detrimento de outras matrizes diaspóricas. Tal perspectiva, embora importante para a consolidação dos estudos afrorreligiosos, gerou, em determinados contextos analíticos, uma assimetria interpretativa que tende a subdimensionar tradições de matriz igualmente complexa, como o Batuque gaúcho.

1. Inaugurado por Dantas, o debate sobre "nagocentrismo" critica a hegemonia yorubá sobre heranças fon e bantu nos estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro. Aqui, contudo, a crítica foca a universalização do Candomblé Ketu baiano como padrão heurístico nas ciências sociais. Embora o Batuque compartilhe da matriz yorubá, constitui modalidade afrorreligiosa autônoma, cuja densidade histórica é secundarizada quando medida exclusivamente pela régua do modelo baiano.

Contudo, essa problematização insere-se em um conjunto de estudos que já reconheceram a especificidade histórica, territorial e organizacional do Batuque sul-rio-grandense. Destaca-se o trabalho de Ari Pedro Oro (2002), que o descreve como parte constitutiva do complexo afrorreligioso do Estado, enfatizando sua relevância histórica, presença demográfica e centralidade na conformação do campo religioso afro-gaúcho.

De modo semelhante, Marcelo Tadvald (2013) sinaliza a relativa escassez de análises sistemáticas sobre o Batuque, destacando sua relevância territorial e a urgência de mapear suas dinâmicas internas de organização litúrgica e expansão histórica. O autor sugere que a tradição batuqueira não deve ser reduzida a uma variante residual, afirmando-se como um sistema religioso dinâmico, dotado de densidade histórica, rigor cosmológico e complexidade estrutural próprias.

A partir desse cenário, o artigo busca contribuir para o adensamento dessa agenda ao deslocar o foco interpretativo para a dinâmica interna do Batuque, suas variações entre nações (Cabinda, Ijexá, Jeje e Oyó) e os modos como suas categorias cosmológicas são continuamente reorganizadas. O intuito não é formular uma leitura isolada da literatura, mas sim tensionar pressupostos analíticos sustentados por modelos hegemônicos de matriz nagocêntrica.

Desse modo, analisam-se as retenções estruturais, recomposições cosmológicas e variações litúrgicas observáveis no Batuque, considerando-o não como sobrevivência fragmentária, mas como sistema religioso historicamente constituído na diáspora, dotado de regimes próprios de organização ritual e transmissão iniciática. Essa perspectiva alinha-se às formulações de Mbiti (1990) e Olupona (2014) sobre a densidade e o rigor analítico necessários para a compreensão das filosofias e cosmologias de matriz africana em suas manifestações territoriais e dinâmicas de continuidade.

1 Metodologia

O presente trabalho adota uma abordagem qualitativa de caráter bibliográfico, historiográfico e etnográfico, articulando literatura especializada dos estudos afrorreligiosos com dados provenientes de observação participante e de tradições orais vinculadas ao Batuque do Rio Grande do Sul. A pesquisa parte de uma perspectiva etnográfica situada, na qual o conhecimento produzido não se pretende exaustivo nem representativo do Batuque em sua totalidade, mas vinculado a regimes específicos de circulação ritual observados em casas e linhagens das nações Cabinda, Jeje e Oyó, constituindo recortes interpretativos localizados derivados de inserções empíricas em contextos determinados de prática religiosa.

O material empírico foi constituído a partir de trabalho de campo realizado entre 2010 e 2020, em casas de religião situadas em Encruzilhada do Sul, Pântano Grande, Rio Pardo, Alvorada, Rio Grande, Pelotas e Novo Hamburgo, envolvendo observação participante, registros em diário de campo e escuta de narrativas orais obtidas por meio de entrevistas semiestruturadas e conversas informais em contextos rituais e extrarrituais, sempre mediante autorização dos interlocutores e em conformidade com os regimes internos de segredo religioso.

Foram mobilizados aproximadamente 100 interlocutores, entre sacerdotes, sacerdotisas, tamboreiros e iniciados em diferentes níveis de obrigação, selecionados por amostragem intencional em linhagens reconhecidas nas nações mencionadas. Esses sujeitos não constituem uma amostra representativa do Batuque em sentido amplo, mas pontos de acesso a regimes específicos de autoridade ritual e transmissão cosmológica.

As informações foram sistematizadas considerando a posição ritual dos interlocutores, sua inserção territorial e sua vinculação linhagística, sendo preservadas situações de anonimato quando solicitado. As divergências entre narrativas não foram tratadas como inconsistências a serem resolvidas, mas como parte constitutiva do próprio campo religioso, entendido aqui como um sistema plural de produção de conhecimento, no qual diferentes linhagens podem operar variações legítimas de classificação cosmológica, litúrgica e ontológica.

A partir dessa premissa, a tradição oral é compreendida como dimensão estruturante da produção e transmissão do conhecimento religioso, não sendo reduzida a veículo de memória, mas reconhecida como forma ativa de organização do mundo ritual. No Batuque, a oralidade se articula à prática litúrgica e à iniciação, constituindo um regime de conhecimento no qual dizer, fazer e atualizar entidades rituais são dimensões inseparáveis.

A análise comparativa entre categorias do Batuque e sistemas religiosos africanos é orientada por uma perspectiva que privilegia aproximações estruturais e funcionais, sem pressupor equivalência direta ou continuidade histórica linear. Nesse sentido, a apreensão da força e da agência das entidades materiais e simbólicas apoia-se também na antropologia do ritual de MacGaffey (1993), especialmente no que tange à mediação do sagrado por meio de artefatos de poder. As categorias aqui mobilizadas – como Ogum Avagã, Bará Legba, Bará Lodê e Xangô Kamucá – são tratadas como expressões situadas de regimes cosmológicos específicos, cuja inteligibilidade depende dos contextos rituais em que são ativadas. Assim, as relações sugeridas com sistemas Fon-Ewe ou Yorubá são tomadas como hipóteses comparativas, e não como demonstrações genealógicas.

As obras de Paulo Tadeu Barbosa Ferreira (2007; 2008) integram o *corpus* documental como registros internos do campo religioso, compreendidos simultaneamente como sistematização de categorias cosmológicas e forma de fixação escrita de saberes tradicionalmente orais. Seu uso pressupõe leitura situada, considerando tanto sua relevância documental quanto seu papel na memória ritual da Nação Cabinda. Essas fontes são articuladas à literatura acadêmica sobre religiões afro-brasileiras e o Batuque do Rio Grande do Sul, especialmente as obras de Norton Corrêa, Ari Pedro Oro, Reginaldo Gil Braga, Marcelo Tadvald, Daniel de Bem e José Ricardo da Costa, permitindo a triangulação entre regimes acadêmicos, etnográficos e internos de produção do conhecimento.

2 As segmentações litúrgicas do Batuque gaúcho

O Batuque gaúcho organiza-se tradicionalmente em diferentes nações litúrgicas, entre as quais se destacam Cabinda, Jeje, Ijexá e Oyó, além de formações híbridas historicamente consolidadas, como Jeje-Ijexá e Jeje-Vodun. Embora apresentem diferenças relativas à feitura de determinados Orixás, à ordem ritual das rezas e a práticas litúrgicas específicas, essas linhagens preservam estrutura cosmológica relativamente integrada, compartilhando elementos fundamentais de organização sacrificial, repertórios rezados e lógica iniciática. Entre suas particularidades, destacam-se categorias exclusivas de determinadas nações, como Xangô Kamucá na tradição Cabinda, posteriormente associado à memória ancestral e ao Balé[2].

Waldemar Antônio dos Santos – o Pai Waldemar de Xangô Kamucá (1883-1935) –, consolidou-se como pilar central da estruturação da Nação Cabinda no Rio Grande do Sul. Embora sua própria iniciação permaneça como objeto de conjecturas e especulações na tradição oral, sua atuação consolidou a raiz estrutural dessa matriz, fortalecida a partir de seu matrimônio com Mãe Otília de Ossanha Tolá Becum, legítima representante da Nação Ijexá. A cochefia do terreiro estabeleceu um nódulo central de cruzamento, diálogo e reorganização litúrgica entre nações. A importância dessa bacia geradora é viva e reassegurada na memória dos sacerdotes contemporâneos, como enfatiza o Babalorixá e Tamboreiro Antônio Carlos de Xangô (comunicação pessoal, 2016):

> Valdemar de Xangô Kamucá faleceu com 42 anos de idade [...] ele aprontou Romário de Oxalá, Tati de Exu Lanã, Palmira de Oxum, Ramão de Ogum, Madalena de Oxum e Nascimento de Sapatá.

2. No Batuque do Rio Grande do Sul, o Balé (ou quarto de Egum) designa a estrutura especificamente destinada ao culto dos ancestrais e dos mortos (*eguns*). Geralmente edificado em um cômodo independente, localizado nos fundos do terreno ou área externa do barracão, separando formalmente o domínio dos mortos.

Dessa bacia religiosa, descenderam lideranças seminais da memória e da transmissão do axé no cenário gaúcho como Mãe Palmira de Oxum Epandá Olobomi – responsável por iniciar Pai Cleon de Oxalá Elefan e o próprio Antônio Carlos de Xangô Aganjú; matriz litúrgica de onde provêm Pai Romário de Oxalá Onifã e Pai Henrique Cassemiro de Oxum Epandá Bomi.

As variações entre as nações podem ser compreendidas à luz da dinâmica histórica da oralidade ritual. Conforme observa Vansina (1985, p. 3), "a tradição oral é ao mesmo tempo mensagem e processo de transmissão", permitindo interpretar diferenças fonéticas, performáticas e litúrgicas não como desorganização, mas como resultado dos mecanismos afrodiaspóricos de preservação oral. Essa dinâmica reflete o processo analisado por Slenes (1992), no qual a experiência diaspórica estimulou a criação de linguagens simbólicas e identidades compartilhadas a partir da articulação de diferentes matrizes africanas. A coexistência entre unidade estrutural e variações sugere que o Batuque desenvolveu formas próprias de reorganização das matrizes africanas no contexto sul-rio-grandense, constituindo um sistema litúrgico internamente segmentado e cosmologicamente coerente, em consonância com a observação de Bastide (1971, p. 32) de que "as civilizações africanas não desapareceram no Novo Mundo; reorganizaram-se".

Embora apresentem uma coerência ritual interna, o Batuque preserva segmentações litúrgicas e cosmológicas que indicam retenções históricas distintas das matrizes africanas reorganizadas no sul do Brasil. A Nação Cabinda, por exemplo, mantém forte centralidade das entidades associadas à rua e às territorialidades liminares, além de categorias vinculadas ao Balé e à ancestralidade litúrgica, como Xangô Kamucá. Já a Nação Oyó estrutura-se em torno da centralidade régia de Xangô e Oyá, diferenciação que se manifesta na ordem ritual das rezas. Enquanto em determinadas linhagens Cabinda canta-se tradicionalmente de Bará até Oxalá em sequência contínua, na Oyó observa-se segmentação distinta, iniciando-se pelos Orixás masculinos, posteriormente os femininos e encerrando-se com Oyá e Xangô. As diferenças entre as nações alcançam ainda dimensões técnicas da atualização litúrgica do axé. Na Nação Jeje, por exemplo, preserva-se o uso de aguidavis na percussão ritual dos tambores, elemento que aproxima essa linhagem de práticas associadas aos cultos Jeje-Vodun. Tal configuração sugere a retenção de espaços rituais especializados no interior do Batuque. Conforme observa Parés (2006, p. 118), os cultos Vodun "organizam-se frequentemente através de territorialidades específicas", perspectiva que contribui para compreender a persistência, no Batuque gaúcho, de segmentações associadas ao exterior ritual, ao Balé e às entidades liminares.

3 Taxonomias cosmológicas no Batuque gaúcho

Outro elemento revelador da estruturação classificatória do Batuque gaúcho encontra-se na própria estrutura nominativa dos Orixás. Longe de constituírem designações homogêneas ou entidades fixas, os nomes rituais organizam-se em múltiplos níveis de segmentação cosmológica. Por meio deste arranjo, denominações como Ogum, Bará, Oxum ou Xapanã operam como categorias ontológicas mais amplas, às quais se associam qualidades específicas – Avagã, Lodê, Epandá, Belujá, entre outras – responsáveis por delimitar espaços rituais particulares dentro do campo litúrgico de cada divindade. Tal segmentação aproxima-se da observação de Bastide (1971, p. 362) de que "cada divindade africana possui funções e domínios rigorosamente delimitados". Contudo, cumpre nuançar essa proposição clássica: no horizonte das religiões de matriz africana, tais domínios não operam como fronteiras de exclusão mútua, mas organizam-se a partir de complexas redes de "famílias" divinas. Nesse arranjo, as especificidades de cada divindade são mediadas pelas chamadas "qualidades" – as quais denotam papéis, linhagens e competências rituais dinâmicas compartilhadas no interior dessas famílias religiosas. Entretanto, o processo classificatório não se encerra nessas qualidades. O Batuque preserva ainda um complexo sistema de individualização nominativa através dos chamados "sobrenomes" dos Orixás, elementos adicionais que singularizam ritualmente cada manifestação divina no interior da comunidade iniciática. Sob essa ótica, a própria nomeação ritual ultrapassa a função meramente identificatória, ecoando a tese de Pierre Verger (1981, p. 30) de que o nome é o elemento que define a natureza profunda do ser. Assim, nomes como Bará Lodê Deí, Bará Lodê Sapatá, Ogum Olobedé Cassadjó ou Ogum Olobedé Beremi não representam simples variações devocionais, mas estruturas classificatórias que articulam classe ritual, qualidade cosmológica e individualização litúrgica. Essa arquitetura nominal sinaliza que o Batuque preserva taxonomias religiosas complexas, onde a identidade do Orixá se constrói por níveis de segmentação cosmológica e diferenciação litúrgica.

As próprias formas de circulação desses nomes variam entre as nações do Batuque. Em determinadas linhagens da Nação Cabinda, os nomes completos podem ser publicamente conhecidos no interior da comunidade ritual, enquanto em outras permanecem restritos ao iniciado e ao sacerdote responsável pela feitura, integrando regimes específicos de segredo iniciático e controle da transmissão cosmológica. Longe de representar simples ocultamento ritual, o segredo atua, diante dessa dinâmica, como mecanismo de preservação da individualidade sagrada e da territorialidade específica do axé. Tal dinâmica pode ser compreendida à luz das reflexões de Georg Simmel (1950) sobre o segredo como forma específica de organização social e distribuição diferencial do conhecimento. No contexto batuqueiro, a restrição da circulação nominativa não apenas

preserva fundamentos cosmológicos e conteúdos iniciáticos, mas também participa da constituição de formas legítimas de autoridade ritual. A partir desse horizonte, o fenômeno tangencia igualmente as formulações de Pierre Bourdieu (1977; 2007) acerca do capital simbólico, uma vez que o controle do conhecimento religioso constitui importante mecanismo de reprodução da legitimidade sacerdotal e da transmissão da tradição.

Particularmente significativo é o fato de que tais sobrenomes não são arbitrariamente escolhidos pelo sacerdote ou pelo iniciado. Conforme preservado pela tradição ritual do Batuque, esses nomes manifestam-se inicialmente através do próprio Orixá, sendo posteriormente confirmados pelo jogo divinatório de búzios. A identidade ritual da divindade constitui-se, portanto, mediante articulação simultânea entre possessão, oralidade sagrada e validação oracular, indicando um sistema de autenticação cosmológica no qual a individualidade do Orixá emerge da convergência entre manifestação espiritual, reconhecimento litúrgico e legitimação divinatória. Além disso, a recorrência de determinadas partículas fonéticas – como Deí, Bomi, Beremi, Layó, Fan ou Orocô – sugere a preservação fragmentária de antigos campos linguísticos afro-atlânticos incorporados ao sistema ritual do Batuque através da oralidade iniciática. Conforme observa Jan Vansina (1985, p. 3), "a transmissão oral implica recriação contínua", aspecto importante para compreender as transformações fonéticas ocorridas ao longo da transmissão intergeracional das rezas e nomenclaturas rituais afrodiaspóricas. A partir dessa premissa, a retenção dessas partículas parece operar menos através da preservação filológica absoluta de seus significados originais e mais pela continuidade simbólica de suas funções litúrgicas no interior da tradição iniciática. Mesmo quando seus significados originais já não permanecem plenamente compreendidos, tais estruturas nominativas continuam operando como marcadores efetivos de pertencimento cosmológico, ancestralidade ritual e regime espacial do axé.

4 Os Orixás de rua como categoria cosmológica

A própria estrutura sincrética do Batuque gaúcho parece reforçar a segmentação interna das entidades associadas ao exterior ritual. Diferentemente de Ogum Onira, Ogum Olobedé e Ogum Adiolá – tradicionalmente associados a São Jorge –, Ogum Avagã aparece frequentemente sincretizado com São Paulo, indicando diferenciação simbólica importante no interior do próprio complexo litúrgico dos Oguns, conforme analisamos anteriormente ao examinar a simbiose e a especificidade do assentamento deste orixá no Batuque (Andrade, 2026). Fenômeno semelhante ocorre entre os Barás. Enquanto Bará Lodê associa-se tradicionalmente a São Pedro, Bará Lanã, Bará Adague e Bará Agelú aparecem vinculados a Santo Antônio. Tal diferenciação indica

que as entidades associadas à rua, às fronteiras e às zonas liminares ocupam posição particular no sistema ritual do Batuque, refletindo-se tanto na organização litúrgica interna quanto nos processos históricos de reorganização religiosa desenvolvidos no contexto afrodiaspórico.

Sob esse ângulo, os chamados Orixás de rua situam-se em uma condição intermediária entre os domínios internos da casa e as territorialidades externas vinculadas à circulação ritual. O sincretismo não opera, portanto, como simples equivalência devocional entre santos católicos e divindades africanas. Conforme argumenta Bastide (1971), os sistemas religiosos afro-brasileiros reorganizaram criativamente elementos de diferentes tradições sem que isso implicasse perda de coerência interna, permitindo compreender tais associações como mecanismos classificatórios capazes de preservar diferenças ontológicas entre entidades pertencentes ao mesmo campo ritual.

A segmentação dos Orixás de rua manifesta-se também na própria organização temporal do culto. Enquanto Ogum Onira, Ogum Olobedé e Ogum Adiolá são cultuados tradicionalmente na quinta-feira – dia liturgicamente associado a Ogum – Ogum Avagã é cultuado na segunda-feira, dia liturgicamente associado a Bará, e não na quinta-feira, tradicionalmente vinculada aos demais Oguns. Tal diferenciação não constitui detalhe secundário, mas marcador cosmológico relevante da posição liminar ocupada por Ogum Avagã no interior do sistema ritual do Batuque.

Apartir dessa lógica, a articulação manifesta-se inclusive na própria lógica de regência anual presente em determinadas tradições. Quando o ano inicia em uma segunda-feira, a regência é atribuída simultaneamente a Bará e Ogum Avagã, reforçando a proximidade cosmológica entre ambos no domínio do exterior, das fronteiras e das forças de combate.

A distinção entre os Orixás de rua e os chamados Orixás de dentro não se restringe ao sincretismo ou ao calendário ritual, alcançando também os próprios instrumentos sacrificiais e mecanismos iniciáticos. No Batuque gaúcho, a faca ritual (obé) utilizada para os sacrifícios dos Orixás internos não pode ser a mesma empregada nos cortes destinados às entidades de rua, existindo, em diversas tradições, instrumentos específicos para as operações sacrificiais realizadas no exterior ritual, particularmente aqueles ligados a práticas rituais de defesa, enfrentamento espiritual e manipulação de forças liminares.

Sob esse prisma, os próprios objetos sacrificiais adquirem territorialidade cosmológica específica. Em consonância com a tradição inaugurada por Marcel Mauss (2003), que compreende os fenômenos rituais como fatos sociais integrados a sistemas simbólicos mais amplos, os obés não operam como instrumentos tecnicamente neutros. Conforme argumenta Alfred Gell (1998), determinados artefatos rituais ultrapassam a

condição de simples suportes materiais, participando ativamente das relações sociais e cosmológicas nas quais estão inseridos. Os obés, assim, constituem elementos ativos da organização ritual do sagrado, vinculados a territorialidades específicas e a regimes diferenciados de circulação sacrificial.

As restrições iniciáticas reforçam a diferenciação entre os Orixás de rua e os Orixás de dentro. Tais limitações não operam como formas de exclusão social, mas como mecanismos cosmológicos de administração ritual de forças consideradas liminares, perigosas ou territorialmente externas ao espaço ordinário da casa de religião.

5 O culto às Ìyámi: restrições de gênero e polaridade nas matrizes afro-atlânticas

Embora o culto às Ìyámi Oxorongá não integre diretamente o complexo litúrgico do Batuque gaúcho, sua evocação como categoria comparativa permite compreender que determinadas restrições de acesso ritual presentes nas religiões afro-atlânticas não devem ser interpretadas exclusivamente a partir de categorias sociais modernas, como desigualdade ou exclusão, mas como formas próprias de organização cosmológica.

Na tradição iorubá, as Ìyámi representam uma expressão fundamental do poder ancestral feminino, associado à criação, à fertilidade e às forças primordiais da existência. A reserva de determinados conhecimentos e práticas às mulheres iniciadas não decorre de uma desvalorização masculina ou de uma hierarquia social simples, mas de uma concepção ritual baseada na distribuição de competências, na administração do axé e na preservação de domínios específicos do sagrado. Como observa Juana Elbein dos Santos (2012), o poder ancestral feminino constitui uma força indispensável ao equilíbrio cosmológico, não podendo ser reduzido às categorias ordinárias das relações sociais.

Essa lógica encontra paralelo na organização ritual de Bará Lodê no Batuque do Rio Grande do Sul. Assim como as Ìyámi operam em um domínio específico da potência ancestral, Lodê está associado a uma territorialidade ritual própria: o exterior da casa, a rua, a proteção dos limites comunitários e o controle das forças liminares. Nesse contexto, a restrição de participação masculina no seu culto não se configura como simples reprodução de uma norma social, mas como mecanismo ritual de delimitação entre diferentes campos de atuação do axé.

Dessa forma, as interdições relacionadas a Bará Lodê devem ser compreendidas dentro de uma lógica afro-atlântica mais ampla, na qual determinados espaços, funções e poderes são organizados segundo polaridades cosmológicas específicas. A questão central não reside em uma oposição entre homens e mulheres enquanto categorias sociais, mas na maneira como o sistema ritual distribui responsabilidades e administra forças consideradas fundamentais para o equilíbrio da comunidade religiosa.

6 Bará Lodê e a masculinidade ritual do exterior no Batuque

Se as restrições de gênero presentes nas tradições afro-atlânticas podem ser compreendidas como mecanismos de organização ritual das polaridades cosmológicas, Bará Lodê representa, no Batuque do Rio Grande do Sul, uma expressão particular dessa lógica no domínio da exterioridade. Diferentemente das divindades assentadas no espaço interno do quarto de santo, Lodê encontra-se associado ao território externo da casa religiosa, à circulação espiritual, à proteção das fronteiras comunitárias e ao controle das forças vinculadas à rua. Ele atua na administração do espaço liminar entre o interior protegido e os domínios externos, aproximando-se de Ogum Avagã, com quem tradicionalmente compartilha a casinha da rua para a defesa territorial e contenção de energias.

Nas linhagens tradicionais do Batuque, esse domínio apresenta restrições específicas de acesso, especialmente relacionadas à participação masculina pós-púbere. Entretanto, tal configuração não reflete uma simples divisão social de gênero, mas sim uma lógica cosmológica na qual o manejo dessas forças perigosas exige autoridade e preparação iniciática específicas. Sobre essa restrição de gênero e o manejo compartilhado do axé exterior na nação Cabinda, Pai Didi de Xangô elucida:

> Nós não damos mulher pra Lodê, Nem cabeça pra Ogum Avagã, [...] quando a mulher é mãe de santo nós assentamos o Lodê e o Avagã para a casa, mas quem cuida é algum homem da sua confiança. Quando uma mulher responde para Lodê damos para um Bará de dentro de casa. (Pai Didi de Xangô, 2017)

Nesse sentido, Bará Lodê não constitui apenas uma manifestação específica de Bará, mas uma categoria especializada na administração do espaço liminar. Sua atuação ocorre no lugar existente entre o interior protegido do templo e os domínios externos, onde circulam forças que necessitam de controle e mediação ritual. Essa condição aproxima Lodê de Ogum Avagã, com quem tradicionalmente compartilha o espaço da chamada casinha da rua, formando um complexo associado à defesa territorial, ao ferro e à contenção de energias externas.

A perspectiva de Mary Douglas (1966) sobre os sistemas simbólicos de separação e classificação permite compreender que os interditos rituais não representam apenas proibições arbitrárias, mas formas de estabelecer fronteiras entre diferentes ordens de existência. A separação entre os espaços internos e o circuito ritual da rua atua, portanto, como mecanismo de preservação do equilíbrio cosmológico e de administração das forças liminares.

Assim, a masculinidade ritual associada a Bará Lodê não deve ser interpretada como elemento isolado ou como simples marcador social, mas como parte de uma estrutura cosmológica mais ampla. O que está em jogo é a administração ritual de um

domínio específico do axé: aquele ligado à exterioridade, à proteção territorial e às forças de passagem que garantem a segurança e a continuidade da comunidade religiosa.

6.1 O complexo de Bará Legba: matriz primordial e herança Vodun

Respeitando a ordem de precedência que organiza a engrenagem litúrgica do Batuque gaúcho – na qual as forças ligadas ao complexo de Bará tradicionalmente antecedem e abrem os caminhos para as demais potências do panteão –, a análise das categorias classificatórias do exterior atinge um de seus pontos mais decisivos na figura de Bará Legba. Longe de operar como mero sinônimo litúrgico ou simples variação nominal, Bará Legba é compreendido, na tradição oral de antigos sacerdotes do Batuque, como força primordial da qual derivam e se individualizam as demais expressões do Bará no sistema gaúcho, como Bará Lodê, Bará Lanã, Bará Adague e Bará Agelú. Segundo narrativas preservadas pela oralidade ritual, essa força estaria simbolicamente associada à primeira encruzilhada do mundo, marco originário da circulação e da comunicação cosmológica.

A singularidade de Bará Legba reside precisamente no fato de que, embora aproximado do universo iorubano, ele é reconhecido em diversas tradições batuqueiras como um Vodun, e não propriamente como um Orixá. Essa distinção ontológica constitui importante indício da retenção de elementos Jeje-Vodun no interior do Batuque gaúcho, frequentemente secundarizada pela literatura nagocêntrica clássica. Como remanescente do complexo teological Fon-Ewe da África Ocidental, Legba preserva funções ligadas à mediação linguística, ao trânsito cosmológico e às zonas de passagem entre diferentes domínios do sagrado. A esse respeito, Norton Corrêa (1992, p. 180) observa a proeminência dessa entidade na geografia espacial do templo:

> Para uns ele é o chefe dos barás, sendo sentado numa casinhola, tal como aqueles, junto à entrada dos templos. Ao se passar por ela, de acordo com algumas pessoas, deve-se cumprimentá-lo esfregando os pés no chão.

Essa gestualidade corporal de "esfregar os pés no chão" traduz visualmente a condição de Legba enquanto senhor da poeira, dos caminhos e da comunicação primordial, marcando a obrigatoriedade da saudação e da licença ritual logo no limiar de entrada do terreiro.

Essa interpenetração entre as matrizes Fon-Ewe e Yorubá evoca processos históricos de sincretismo interétnico gestados na própria África Ocidental, os quais levaram diversos pesquisadores a propor a existência de um modelo integrado Jeje-Nagô (ou Ewé-Yorubá). No contexto sul-rio-grandense, essa engenharia de amalgamação e

irmanamento de vertentes ganha contornos práticos e políticos evidentes. Exemplo cabal dessa dinâmica manifesta-se na própria trajetória de fundação do Batuque gaúcho, como observado na complexa iniciação de Waldemar de Xangô Kamuká e na consequente instituição dos regimes de cochefia (conforme discutido na seção anterior). Longe de configurarem meras idiossincrasias locais ou arranjos puramente administrativos, a cochefia e o cruzamento de preceitos operam como estratégias rituais de casamento e aliança entre tradições religiosas distintas, reatualizando na diáspora os mesmos mecanismos de fusão cultural que historicamente caracterizaram as fronteiras étnicas africanas.

Sua presença na casinha de rua opera como mecanismo de intermediação entre o interior litúrgico e o domínio ritual da rua. A permanência de uma entidade reconhecida como Vodun no centro organizador das forças de exterioridade permite sugerir que parte da estrutura ritual da rua preserva matrizes Jeje reelaboradas historicamente no contexto sul-rio-grandense. Tal configuração oferece subsídios para compreender a organização litúrgica de Ogum Avagã, especialmente no domínio do ferro, da defesa e das áreas rituais externas. Nesse contexto, Avagã aparece associado a um regime de exterioridade ritual no qual se articulam forças de vigilância, proteção e circulação liminar entre a casa e a rua, configurando um dos polos mais intensos da economia do axé voltada à contenção de potências externas.

A profundidade dessa segmentação manifesta-se também nas restrições iniciáticas ligadas a Bará Legba. Em diversas linhagens do Batuque, sustenta-se tradicionalmente que nenhum indivíduo pode ser iniciado diretamente a essa entidade, sob a justificativa de que sua potência ritual ultrapassaria os limites ordinários da incorporação humana. Tal restrição não representa ausência de culto ou marginalidade ritual, mas mecanismo específico de administração litúrgica de uma força considerada primordial e perigosa. Nesse contexto, as demais categorias de Bará operariam como manifestações territorializadas dessa potência originária, permitindo sua atuação ritual sem exposição direta à totalidade de sua plenitude cosmológica. Cumpre notar que essas distinções – frequentemente descritas na literatura antropológica convencional sob o rótulo rígido de "qualidades" – não devem ser essencializadas como divisões funcionais estáticas ou exclusivas. Pelo contrário, as categorias de Bará operam como verdadeiras metamorfoses de uma mesma divindade transatlântica (Lègba/Bará), cuja plasticidade ontológica lhe permite desempenhar múltiplas funções em contextos rituais variados, traço que reverbera dinâmicas teológicas semelhantes observadas no Benim e no Haiti. A articulação entre exterioridade, potência e restrição iniciática indica, assim, que o domínio da rua no Batuque não se estrutura apenas por diferenciações funcionais, mas por gradações internas de intensidade ritual e acessibilidade cosmológica.

7 Oyá Timboá e a liminaridade feminina de rua

Uma vez operada a abertura primordial dos caminhos por Bará Legba, a engrenagem classificatória do Batuque gaúcho deságua na presença ritual de Oyá Timboá[3]. Se a governança de Bará Lodê institui um domínio associado à masculinidade ritual e à proteção exterior, a inscrição de Oyá Timboá nesse ecossistema introduz o contraponto da polaridade feminina da rua. Na nação Cabinda, ela não se restringe ao espaço interno; sua territorialidade associa-se às zonas de transição, caminhos públicos, matas e mediações com o universo dos mortos (Eguns), exigindo rigorosos mecanismos de isolamento e interdição espacial. Sobre essa gestão litúrgica de contenção, Cleon de Oxalá explica:

> Nós não damos cabeça para Timboá, quando a pessoa é de Timboá a gente trata Timboá embaixo da Figueira, vai lá mata pra Timboá e dentro de 21 dias a pessoa tem que fazer a obrigação, porque ela come 21 dias, pra ela não perturbar a vida da pessoa. Então a gente passa para uma Iansã de dentro de casa.

Essa segregação espacial de oferendas e obrigações não decorre de marginalização ontológica, mas do reconhecimento de que sua potência exige administração cosmológica específica. Ao localizar Oyá Timboá na fronteira entre templo, rua e cemitério, o Batuque gaúcho constrói uma sofisticada ecologia ritual das polaridades, na qual o princípio feminino assume papel indispensável na contenção, circulação e reorganização das forças liminares.

8 Xangô Kamucá, o Balé e a ancestralidade ritual

Longe de se restringirem às territorialidades externas da rua, as dinâmicas liminares do Batuque gaúcho manifestam-se também na própria administração ritual da ancestralidade. Se as categorias da rua organizam a fronteira externa do sistema batuqueiro, Xangô Kamucá revela uma segunda forma de liminaridade: a ancestralização excepcional de determinadas categorias iniciáticas, cuja força ritual deixa de circular ordinariamente no interior da comunidade para integrar a memória fundadora e os regimes funerários da própria nação.

Entre as categorias litúrgicas preservadas pela Nação Cabinda no Rio Grande do Sul, poucas ocupam posição tão singular quanto Xangô Kamucá. Diferentemente de outras qualidades de Xangô amplamente difundidas entre diferentes linhagens do

3. Na Cabinda, Oya Dirã é considerada uma qualidade de dentro de casa, já em outras tradições ela é considerada uma qualidade de rua juntamente com Timboá.

Batuque, Kamucá constitui elemento exclusivo da tradição de Cabinda, diretamente associado à memória ritual de Pai Waldemar de Xangô Kamucá, reconhecido pela tradição oral como uma das principais referências históricas da consolidação da Cabinda no sul do Brasil.

Segundo a memória litúrgica preservada pelos antigos sacerdotes da nação, o Orixá cultuado por Pai Waldemar correspondia à qualidade Xangô Agodô Baruolofina – também conhecido como Xangô Baru ou simplesmente Xangô Kamucá –, cuja presença tornou-se profundamente vinculada à organização cosmológica da Cabinda gaúcha. Diferentemente de outras categorias iniciáticas do Batuque, Kamucá não se expandiu por meio de múltiplas linhagens de feitura, permanecendo restrito ao núcleo ancestral ligado diretamente à casa de origem de Pai Waldemar. Tal exclusividade não representa simples limitação genealógica, mas verdadeiro marcador de territorialidade litúrgica. Nesse contexto, Kamucá não opera apenas como uma qualidade específica de Xangô, mas como categoria ritual inseparável da própria memória fundadora da Cabinda no Rio Grande do Sul.

A singularidade cosmológica de Xangô Kamucá manifesta-se de maneira particularmente evidente em sua associação ao Balé e às territorialidades funerárias do Batuque. Conforme preservado pela tradição oral da Cabinda, após a passagem do sacerdote fundador, Kamucá deixou de ocupar uma posição ordinária entre os Orixás iniciáveis, passando a integrar a memória ancestral da nação e os domínios espirituais ligados ao culto dos Eguns. Essa intrincada reconfiguração ritual, que entrelaça a soberania do rei de Oyó ao domínio funerário, é explicitada pelo Babalorixá Cleon de Oxalá (comunicação pessoal, 2018):

> Xangô de Kamucá é o nosso Rei, Xangô Kamucá no caso do pai Waldemar, como ele trouxe a Cabinda pro Rio Grande do Sul […] então ele é o nosso Rei, ele é um Egum […] por respeito a ele, que é o nosso rei, o nosso Orixá da Cabinda, a gente tem um respeito muito grande. Ele é o dono do Balé.

Em determinadas casas dessa tradição, afirma-se inclusive que o assentamento de Kamucá localiza-se diretamente "no buraco", espaço ritual profundamente associado às forças ancestrais do Balé. Essa configuração aponta para uma articulação cosmológica incomum no interior das matrizes afro-gaúchas, uma vez que Xangô – tradicionalmente associado à realeza, ao fogo e à justiça – passa a ocupar simultaneamente uma posição vinculada à ancestralidade territorial e à proteção espiritual da própria comunidade de terreiro.

Essa reorganização litúrgica sinaliza um processo de ancestralização cosmológica no qual a memória do sacerdote e a presença ritual do Orixá tornam-se pro-

gressivamente indissociáveis. Nesse sentido, Kamucá passa a constituir um verdadeiro patrimônio coletivo da Cabinda gaúcha. A centralidade dessa categoria reforça a importância estrutural das territorialidades funerárias no Batuque do Rio Grande do Sul. Sob essa perspectiva, a observação de Luís Nicolau Parés (2006) acerca da organização territorial dos Voduns e suas dinâmicas de linhagem familiar na diáspora oferece um modelo interpretativo valioso, ajudando a compreender como a associação entre o Balé, a ancestralidade e o culto a Kamucá opera na manutenção da identidade dessa tradição.

9 Interrupção iniciática e segredo ritual

Outro elemento fundamental da singularidade de Xangô Kamucá reside precisamente na interrupção de sua transmissão iniciática. Segundo a tradição oral preservada por sacerdotes da Cabinda, após a morte de Pai Waldemar, a qualidade Kamucá deixou de ser iniciada, permanecendo restrita à memória ritual e ancestral da nação.

As justificativas preservadas pela oralidade para essa interrupção variam, mas convergem para um mesmo núcleo cosmológico. Em determinadas narrativas, afirma-se que a suspensão das iniciações ocorreu por determinação do próprio Orixá antes da morte de Pai Waldemar. Em outras versões, sustenta-se que o fundamento ritual específico de Kamucá jamais foi plenamente transmitido aos descendentes iniciáticos, impossibilitando tecnicamente a reprodução legítima de seu assentamento. Como detalha o Babalorixá e Tamboreiro Antônio Carlos de Xangô (comunicação pessoal, 2016), a interrupção da feitura desdobrou-se em uma prática litúrgica de respeito e interdição:

> O Valdemar faleceu e não sentou Xangô Kamucá para ninguém, [...], Xangô de Kamucá faz parte de uma raiz da Cabinda que não tem assentamento. Ele morreu, então nós respeitamos ele. Quando tem que dar comida para ele, se corta no Balé; como não tem assentamento, a gente faz o amalá dele e corta para ele no Balê: é o respeito ao nosso ancestral.

Independentemente das explicações preservadas pela tradição oral, o fato central permanece: Kamucá não constitui categoria litúrgica livremente reproduzível no Batuque, mas fundamento ancestral restrito à memória ritual da Cabinda. Tal limitação não deve ser interpretada como simples perda histórica ou incompletude litúrgica. Ao contrário, revela mecanismo sofisticado de preservação territorial do axé, no qual determinados conhecimentos permanecem inseparáveis da linhagem fundadora responsável por sua introdução.

Diante dessa lógica, o segredo opera não como ausência de conhecimento, mas como forma específica de administração cosmológica da memória, da autoridade ini-

ciática e da ancestralidade sagrada. Conforme a formulação de Pierre Bourdieu (1977; 2007), a reprodução de sistemas simbólicos depende da transmissão controlada de saberes e competências socialmente reconhecidas. Sob essa perspectiva, a interrupção iniciática de Kamucá pode ser compreendida não como ruptura desordenada, mas como mecanismo de preservação ritual de uma categoria considerada excepcional no interior da tradição oral da Cabinda.

10 A dinâmica liminar do ecó e a inversão espacial do templo

A culminância prática dessa organização das forças de exterioridade manifesta-se em um dos momentos mais densos da liturgia do Batuque gaúcho: o despacho do ecó, também referido em determinadas tradições como despacho do Orixá de rua. Durante determinadas festividades públicas, ocorre a saída ritual desse complexo votivo, momento em que os Orixás manifestados deixam temporariamente o salão principal em direção ao exterior da casa para realizar operações de descarrego e purificação do ambiente.

Tal procedimento possui função cosmológica específica: preparar ritualmente o espaço interno para a entrada dos chamados Orixás de mel, categoria associada ao equilíbrio comunitário e às forças consideradas mais harmonizadoras do panteão. No instante em que o cortejo ritual se dirige à rua, ocorre uma alteração temporária da organização espacial do templo. Os participantes voltam-se de costas para o centro do salão, direcionando o olhar exclusivamente para as paredes internas da casa. Sob a perspectiva de Victor Turner (1969, p. 95), as "entidades liminares não estão nem aqui nem lá", essa reconfiguração momentânea da geografia sagrada pode ser interpretada como a produção ativa de uma condição liminar de transição entre o interior litúrgico do terreiro e as territorialidades externas da rua.

Essa dinâmica pôde ser observada empiricamente durante o trabalho de campo na casa de Mãe Mariazinha de Otim[4]. Por ocasião do ritual, foi determinado que os presentes se virassem de costas para o centro do salão, voltando os rostos para a parede, enquanto se entoava a reza específica do *Axé do Ecó*. Nesse instante, as vasilhas do ecó foram dispostas no centro do salão e os Orixás executaram os atos litúrgicos de purificação. Em seguida, as entidades acompanharam o vasilhame ritual até a rua para efetuar o despacho; ao retornarem ao salão, realizaram o descarrego coletivo passando suas saias sobre os corpos dos participantes.

4. Mãe Mariazinha de Otim (*in memoriam*) consolidou-se como uma das mais antigas, respeitadas e tradicionais sacerdotisas de Encruzilhada do Sul/RS, constituindo uma extensa família de axé com centenas de filhos de santo espalhados pelo Brasil e países vizinhos. Era filha de santo do respeitado Babalorixá Araci de Odé, expoente da Nação Ijexá – integrante da célebre matriz litúrgica do terreiro de Pai Manézinho de Xapanã.

Conforme enfatizou Mãe Mariazinha de Otim em narrativa oral, a severidade desse momento decorre do perigo espiritual inerente à manipulação da carga: ninguém pode deixar o salão antes da conclusão do despacho do ecó, sob o risco de "levar o carrego" consigo. O ato de despachar o ecó atua, assim, como uma limpeza cosmológica do ambiente, neutralizando as energias nocivas e preparando o espaço para a chegada dos Orixás de mel. Além disso, a sacerdotisa destacou um importante marcador de hierarquia e preservação iniciática: durante o despacho do ecó, apenas os "prontos"[5] possuem autorização para olhar diretamente para o centro do salão durante tal procedimento, cabendo aos demais manter o olhar fixo na parede.

Ao interromper temporariamente a orientação simbólica habitual do templo, o Batuque cria uma zona transitória de inversão ritual na qual o interior da casa aproxima-se simbolicamente da própria rua. Nesse intervalo liminar, Bará Legba torna-se ritualmente autorizado a atravessar as fronteiras ordinárias da entrada do salão e circular no espaço central da casa. Segundo determinadas interpretações preservadas pela oralidade ritual, essa incursão possui função de descarrego e limpeza cosmológica. A força de Legba atua como princípio de absorção e deslocamento das cargas negativas acumuladas durante a festividade, preparando o restabelecimento da ordem litúrgica ordinária.

Concluída essa operação liminar, o equilíbrio das territorialidades externas é progressivamente recomposto através da atuação de Oyá Timboá e/ou Dirã. Associada às zonas de transição, aos caminhos, às matas, aos cemitérios e às relações com os mortos, Timboá e/ou Dirã introduz a polaridade feminina no domínio cosmológico da rua. A territorialidade exterior organiza-se, assim, por meio da complementaridade entre princípios masculinos e femininos vinculados ao manejo das forças liminares. Desse modo, o Batuque gaúcho não apenas segmenta espacialmente as forças do exterior, mas articula uma ecologia ritual na qual rua, ancestralidade, proteção e liminaridade constituem dimensões interdependentes de uma mesma organização cosmológica.

11 Ogum Avagã, Ogum Olobedé e a ontologia do ferro no Batuque gaúcho

Entre os múltiplos sistemas classificatórios presentes no Batuque gaúcho, poucos revelam de maneira tão evidente sua sofisticação cosmológica quanto a organização ritual do ferro. Longe de constituir simples matéria utilitária, o ferro ocupa posição central na estruturação das territorialidades litúrgicas, das práticas sacrificiais e dos regimes de manipulação do sagrado.

5. No contexto litúrgico do Batuque gaúcho, denomina-se "pronto" o iniciado que cumpriu a obrigação sacrificial de "quatro pés" (imolação de cabrito(a) etc.). Cumpre destacar a distinção nativa entre "pronto" e "chefe de terreiro": "pronto" é todo aquele que recebeu a referida obrigação iniciática; "chefe" (ou sacerdote) é o pronto que possui a totalidade dos seus Orixás assentados e conta com templo próprio aberto.

A própria segmentação entre Ogum Avagã e Ogum Olobedé demonstra que o Batuque não compreende o domínio do ferro como categoria homogênea. Diferentes modalidades de ferro associam-se a funções cosmológicas específicas, articulando defesa e construção, combate e transformação técnica da matéria.

Nesse contexto, Ogum Avagã relaciona-se às territorialidades externas, aos caminhos e às zonas liminares vinculadas ao exterior ritual. Já Ogum Olobedé preserva atributos associados à forja, ao domínio técnico do ferro e à transformação ritual da matéria, aproximando-se do arquétipo do ferreiro civilizador presente em diversas tradições africanas (Andrade, 2026). Tal segmentação manifesta-se não apenas na organização litúrgica das entidades, mas também na própria circulação dos instrumentos sacrificiais, nas restrições iniciáticas e nos diferentes regimes de manipulação ritual do obé. O ferro deixa, assim, de operar apenas como uma ferramenta litúrgica, assumindo posição ativa na própria organização ontológica do Batuque.

A análise dessas segmentações permite compreender que o sistema batuqueiro preserva formas complexas de classificação cosmológica nas quais matéria, território, sacrifício e divindade articulam-se de maneira integrada. Mais do que simples sobrevivência fragmentária de tradições africanas, observa-se a constituição histórica de um sistema ritual internamente coerente, capaz de reorganizar diferentes matrizes afro-atlânticas sob uma lógica própria de territorialização do sagrado.

11.1 A segmentação cosmológica do ferro

Ogum Avagã apresenta características profundamente distintas do arquétipo iorubano tradicional. Seu assentamento frequentemente ocorre em espirais metálicas ou estruturas serpentiformes e, diferentemente do *okutá* clássico, Ogum Avagã é associado ao espaço externo da casa ritual, compartilhando a casinha de rua com Bará Lodê e reforçando sua natureza de sentinela espiritual. Como afirma Parés (2006, p. 112), "os Voduns frequentemente ocupam zonas de passagem, controlando limiares e transições", a premissa que ecoa diretamente na função desempenhada por Ogum Avagã no Batuque.

Essa configuração ritual e territorial permite compreender Ogum Avagã como uma das expressões mais marcantes da exterioridade ritual no Batuque gaúcho, articulando proteção, vigilância e circulação liminar entre casa e rua. Nesse contexto, sua posição na casinha de rua indica não apenas uma localização espacial, mas uma forma específica de organização do axé voltada à contenção de forças externas e à administração das fronteiras cosmológicas.

Ao mesmo tempo, o Batuque preserva a figura de Ogum Olobedé, que, diferentemente de Ogum Avagã, aparece associado ao domínio interno do ferro, à transformação material, à forja e ao conhecimento ritual ligado à manipulação dos metais. Cul-

tuado tradicionalmente na quinta-feira, Ogum Olobedé preserva atributos associados ao Ogum civilizador, artífice e senhor da tecnologia ritual. Conforme registra Pierre Fatumbi Verger (2012, p. 88), "Ogum é o senhor do ferro e dos ferreiros", dimensão que remete ao domínio dos conhecimentos rituais necessários para ativar simbolicamente as ferramentas metálicas.

Essa associação simbólica é reforçada pela própria nomenclatura "Olobedé", que aponta possíveis retenções linguísticas afrodiaspóricas preservadas oralmente por meio de processos de adaptação fonética. Observa-se proximidade fonética com o termo iorubá *Alágbède* – segundo Abraham (1958, p. 25) como "ferreiro" ou "dono da forja" –, hipótese analítica que fundamentamos em estudo anterior sobre a persistência Ewe-Fon e a cultura material no assentamento deste Orixá (Andrade, 2026). Embora a forma *Olobedé* não apareça de modo padronizado nos registros lexicais clássicos do iorubá, diferentes registros litúrgicos do Batuque confirmam sua presença ativa no sistema sul-rio-grandense, sugerindo a preservação de associações semânticas ligadas ao ferro, à lâmina e ao corte ritual.

Em determinadas vertentes da Nação Cabinda, ele é descrito como uma "quarta classe de Ogum", sendo considerado um ogum velho, que vive na mata sendo o ferreiro e conhecedor das magias que dão vida ao metal, atuando na parte interna do templo; fazendo adjunto com Iansã, enquanto estudos etnográficos contemporâneos o apontam, ao lado de Ogum Onira e Ogum Adiolá, como uma das variantes de Ogum cultuadas nos ilês gaúchos. Registros isolados em tradições fora do estado também mencionam o nome, reforçando a hipótese de uma preservação diaspórica mais ampla desse complexo ritual.

A coexistência dessas duas divindades sugere que o Batuque não reorganizou as tradições africanas de forma aleatória. Conforme observa Melville J. Herskovits (1941, p. 12), "as permanências africanas frequentemente são estruturais, e não reproduções literais"[6]. A segmentação ritual do ferro sinaliza, nesse contexto, uma diferenciação interna importante no Batuque gaúcho: enquanto Ogum Avagã associa-se à proteção de fronteiras e territorialidades externas da rua, Ogum Olobedé relaciona-se às práticas sacrificiais internas e ao domínio ritual do ferro. Tal dualidade denota um sistema litúrgico internamente segmentado, cuja diferenciação manifesta-se nos próprios instrumentos sacrificiais utilizados no rito.

A diferenciação ritual dos obés não se restringe, entretanto, à organização material do sacrifício. Em diversas tradições batuqueiras, as próprias formas de circulação alimentar do axé permanecem vinculadas às territorialidades específicas das divindades e aos regimes cosmológicos associados ao sangue, ao gênero, à idade ritual e às for-

6. No original: "African survivals are often structural rather than literal reproductions".

ças liminares. O sacrifício, nesse contexto, ultrapassa a dimensão técnica da imolação animal, integrando mecanismos mais amplos de administração ritual do corpo e da circulação do sagrado.

11.2 O ferro civilizador e o ferro liminar

A segmentação litúrgica observada entre os chamados Orixás de rua e os Orixás internos manifesta-se de maneira particularmente evidente na própria organização ritual do ferro no Batuque gaúcho. Longe de constituir elemento homogêneo, o ferro aparece dividido em funções cosmológicas distintas, associadas a territorialidades rituais específicas e a diferentes regimes de manipulação sacrificial.

No interior da casa ritual, o ferro associado a Ogum Olobedé relaciona-se predominantemente à dimensão civilizadora da forja, da técnica e da transformação da matéria. Trata-se do ferro vinculado à construção do axé e à organização litúrgica da casa, articulando conhecimento técnico e sacralização da matéria. Nesse contexto, o obé sacrificial utilizado nos rituais internos integra um circuito específico de fundamentos, regulado por princípios próprios de pureza, assentamento e manipulação ritual.

Já o ferro associado aos Orixás de rua – particularmente às territorialidades de Ogum Avagã e Bará Lodê – vincula-se a outra dimensão cosmológica. Trata-se do ferro liminar, relacionado à defesa espiritual, ao combate, à contenção de forças perigosas e às operações realizadas no exterior ritual. Em diversas tradições do Batuque, tal segmentação manifesta-se concretamente na própria existência de instrumentos sacrificiais distintos para os rituais internos e para os trabalhos de rua, impedindo que o mesmo obé circule indistintamente entre territorialidades litúrgicas diferentes.

Essa divisão ritual sugere que o Batuque preserva não apenas classificações entre divindades, mas também taxonomias cosmológicas dos próprios objetos sacrificiais. Conforme a perspectiva de Gell (1998), determinados objetos rituais ultrapassam a condição de simples artefatos materiais, atuando como agentes nas relações sociais e cosmológicas. A centralidade dos instrumentos metálicos e suas segmentações territoriais reassegura o que Thompson (1984) define como a persistência de uma filosofia material afro-atlântica, na qual os artefatos condensam poder, proteção e comunicação cosmológica.

A dualidade entre o ferro civilizador da forja interna e o ferro liminar das operações externas reforça a hipótese central deste trabalho: o Batuque gaúcho preserva formas sofisticadas de segmentação cosmológica afro-atlântica, reorganizadas historicamente no contexto sul-rio-grandense através de mecanismos próprios de territorialização ritual.

11.3 A taxonomia ritual dos obés e os regimes sacrificiais

A segmentação ritual dos obés aqui analisada encontra-se parcialmente registrada na obra *Os fundamentos religiosos da Nação dos Orixás* (Ferreira, 2007), documentação interna produzida no interior da tradição de Cabinda gaúcha. Nas páginas introdutórias da obra, os fundamentos ali descritos são apresentados como compatíveis com a tradição litúrgica da Cabinda, recebendo validação ritual de importantes sacerdotes descendentes diretos das linhagens vinculadas a Pai Waldemar de Xangô Kamucá. Tal aspecto confere especial relevância etnográfica ao documento, permitindo compreendê-lo não apenas como registro individual, mas como expressão de memória litúrgica compartilhada.

A partir dessa dinâmica documental, observa-se, em determinadas linhagens da Cabinda, a existência de ao menos quatro categorias principais de obés rituais. Longe de constituírem simples variações utilitárias, tais instrumentos integram regimes distintos de manipulação sacrificial, permanecendo regulados segundo territorialidades específicas.

A primeira categoria corresponde ao obé associado a Bará Legba e Bará Lodê, utilizado sobretudo em operações realizadas no espaço ritual exterior – ruas, matas, praias e encruzilhadas –, particularmente ligadas a descarregos, proteção e manipulações liminares do axé. Uma segunda categoria relaciona-se a Ogum Avagã, cujo obé participa de trabalhos externos de defesa e proteção territorial. Em determinadas tradições da Cabinda gaúcha, Avagã é alimentado por seu próprio obé, princípio igualmente observado nos fundamentos de Legba e Lodê, reforçando a proximidade litúrgica dessas entidades no domínio ritual da rua.

Há ainda os obés vinculados a determinadas qualidades de Bará – especialmente Adague, Lanã e Agelú –, empregados em obrigações relacionadas aos Eguns, trocas e limpezas espirituais. Diferentemente dos obés de Legba/Lodê e Avagã, tais instrumentos não participam da alimentação direta dos Orixás, permanecendo vinculados a funções rituais específicas.

Por fim, distingue-se o chamado Axé de Faca de Ogum ou Axé de Faca de Orixá, associado sobretudo a Ogum Olobedé, Ogum Onira e Ogum Adiolá, cujo emprego se vincula estritamente às obrigações internas da casa e à alimentação dos Orixás do quarto de santo. Este se constitui, na linguagem nativa e popular do terreiro, como o instrumento fundamental utilizado para "fazer o santo". A atuação deste obé restringe-se a duas finalidades rituais nucleares: as frentes de segurança de vida – por serem instrumentalizadas diretamente para o Orixá central do terreiro – e a função sacrificial de imolação animal destinada aos assentamentos e feituras. Por conseguinte, é terminantemente proibida a saída deste instrumento para a rua ou sua aplicação na realização de trabalhos vinculados à manipulação de energias externas ou nocivas. A distribuição dos obés segue a organização territorial já descrita.

Essa centralidade do *Axé de Faca* no espaço interno e na hierarquia sacrificial é corroborada pelas observações etnográficas de Norton Corrêa (1992, p. 97-98) ao descrever a economia do prestígio ritual no Batuque:

> Ganha axé-de-faca quem: ou vai auxiliar diretamente nas cerimônias da matança, quando poderá segurar a cabeça do animal e, ocasionalmente, completar o corte iniciado pela mãe-de-santo; ou terminou o aprontamento e deseja ser chefe. No primeiro caso é preciso sentar o Ogum, pois ele "é o dono da faca, o que corta". Segurar a cabeça do animal representa uma função de prestígio numa casa de Batuque.

A leitura de Corrêa evidencia que o manejo da faca ritual não constitui mera operação mecânica, mas um indicador estrito de autoridade sacerdotal e submissão aos preceitos de Ogum enquanto patrono supremo da imolação e do ferro interno.

Como discutido anteriormente a partir de Victor Turner (1969, p. 95), o estatuto das entidades liminares é necessariamente marcado pela ambiguidade. A posição de Lodê e Avagã no espaço externo reforça precisamente essa condição estrutural, situada entre a proteção e o perigo. A exclusividade do obé sacrificial reafirma essa lógica de separação, uma vez que o instrumento utilizado para a rua jamais deve transitar para o espaço interno do quarto de santo. Conforme observa Pierre Fatumbi Verger (2012, p. 88), "Ogum é o orixá do ferro e de tudo o que utiliza esse metal". No contexto gaúcho, entretanto, o ferro não aparece como princípio homogêneo, mas como tecnologia ritual segmentada entre o domínio civilizador dos Oguns internos e a força territorial das entidades de rua.

Tal dinâmica evoca a noção de agência material desenvolvida por Alfred Gell (1998, p. 17) e a perspectiva de Wyatt MacGaffey (1991, p. 5), para quem os objetos de poder operam como agentes ativos nas relações cosmológicas. Como demonstramos em Andrade (2026) ao mapear a cultura material do sacrifício no Batuque, os obés não constituem instrumentos indiferenciados de abate, mas artefatos inseridos em regimes específicos de circulação do axé. Configura-se, assim, uma dualidade ritual intrínseca: de um lado, um ferro civilizador – associado a Ogum Olobedé, Onira e Adiolá, relacionado às obrigações internas e à sustentação do Ori –; de outro, um ferro liminar, ligado a Ogum Avagã, Bará Lodê e Bará Legba, direcionado à proteção e às operações externas.

A impossibilidade de compartilhamento instrumental entre esses dois circuitos reforça a hipótese de que as forças cultuadas na rua preservam liturgias autônomas e irredutíveis à centralização nagô. O caráter potencialmente ofensivo e defensivo atribuído ao obé de Ogum Avagã aproxima-o de tecnologias rituais liminares presentes em tradições afro-atlânticas, onde os metais condensam funções de guerra, contenção espiritual e administração cosmológica.

11.4 Regimes corporais do sacrifício e circulação restrita do axé

A segmentação cosmológica presente no Batuque gaúcho manifesta-se não apenas na territorialidade das entidades e na diferenciação dos instrumentos sacrificiais, mas também nos regimes corporais de circulação do axé alimentar. Em determinadas linhagens tradicionais da Cabinda gaúcha, conforme registrado na obra de Ferreira (2007), certos alimentos sacrificiais vinculados às entidades liminares ficam submetidos a restrições específicas de gênero, idade.

Nos sacrifícios destinados a Bará Legba, Bará Lodê e Ogum Avagã, determinadas partes viscerais dos animais, denominadas *inhalas*, são utilizadas na preparação de um alimento ritual identificado como sarrabulho (Ferreira, 2007; Andrade, 2026). Sua ingestão fica restrita a homens iniciados pós-púberes, admitindo-se, em algumas variantes litúrgicas, também o seu consumo por mulheres que já não possuem ciclo menstrual ativo. Restrições semelhantes aparecem nos sacrifícios destinados a Oyá (Dirã e Timboá), cujos alimentos rituais permanecem interditados a menores de quatorze anos. Tais segmentações demonstram que a circulação do axé não se organiza apenas segundo distinções de gênero, mas também através da administração ritual da idade, da maturidade corporal e da capacidade de manipulação de forças liminares.

Nesse contexto, corpo, sangue, alimentação e territorialidade articulam-se como dimensões integradas da circulação do axé. As restrições alimentares ligadas às entidades de rua, aos domínios funerários e às forças de combate sugerem que o Batuque preserva uma verdadeira ecologia sacrificial do corpo, na qual a circulação diferencial dos alimentos ritualizados opera como mecanismo cosmológico de administração da liminaridade, da proteção espiritual e do equilíbrio comunitário. Conforme observa Douglas (1966), as classificações relativas à pureza e ao perigo constituem mecanismos fundamentais de ordenação simbólica. A associação entre ferro, sangue, exterioridade ritual e restrições corporais reforça, assim, a hipótese de que os complexos de Bará Legba, Bará Lodê, Ogum Avagã, Oyá Dirã e Oyá Timboá integram um regime litúrgico especializado voltado à administração das territorialidades do exterior ritual.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permite compreender o Batuque do Rio Grande do Sul como um sistema religioso afrodiaspórico dotado de elevada complexidade cosmológica, litúrgica e classificatória. Longe de constituir uma mera fragmentação de tradições africanas distintas, o Batuque evidencia mecanismos de reorganização ritual capazes de preservar simultaneamente relativa unidade estrutural e profundas segmentações internas de caráter territorial, iniciático e ontológico.

A investigação das categorias associadas à rua revelou a existência de um domínio cosmológico próprio no interior do sistema batuqueiro, articulado em torno de entidades como Bará Legba, Bará Lodê, Ogum Avagã, Oyá Dirã e Oyá Timboá. As territorialidades externas da casa, os regimes específicos de iniciação, os calendários rituais, os instrumentos sacrificiais e as restrições corporais associadas a essas entidades demonstram a presença de mecanismos especializados de administração da liminaridade e da circulação do axé.

Sob esse prisma, a diferenciação entre os diversos regimes do ferro mostrou-se particularmente significativa. A segmentação dos obés, a distinção entre os instrumentos vinculados ao exterior ritual e o Axé de Faca de Orixá utilizado nas obrigações internas sugerem que o Batuque organiza formas específicas de classificação cosmológica do ferro. O obé deixa de constituir um simples instrumento técnico, assumindo função ativa na mediação entre territorialidades espirituais distintas e na administração das fronteiras entre interior e exterior.

A articulação entre territorialidade, materialidade sacrificial e circulação corporal do axé permitiu identificar aquilo que pode ser compreendido como uma ontologia liminar do ferro no Batuque gaúcho. Rua, corpo, sangue e instrumento sacrificial constituem dimensões inseparáveis de um mesmo sistema de administração cosmológica das forças do exterior, revelando mecanismos sofisticados de contenção, proteção e equilíbrio ritual.

Por fim, o estudo buscou contribuir para uma compreensão do Batuque para além das leituras que o reduzem a uma tradição periférica ou derivativa em relação aos modelos de hegemonia baiano-centrada na literatura clássica. O Batuque revela-se, antes, como um sistema afro-atlântico autônomo, capaz de preservar, reorganizar e transmitir múltiplas heranças africanas através de mecanismos próprios de territorialização ritual e administração do axé.

Referências

ABRAHAM, Roy Clive. **Dictionary of modern Yoruba**. London: University of London Press, 1958.

ANDRADE, Ítalo de Freitas. A Forja Ancestral: Cultura Material, a Simbiose de Gu e Dan e a Persistência Ewe-Fon no Assentamento de Ogum Avagã. **Revista Tópicos,** v. 4, n. 34, p. 1-34, 2026.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul:** antropologia de uma religião afro-brasileira. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco:** usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. **Purity and danger:** an analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge, 1966.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. **Os fundamentos religiosos da Nação dos Orixás**. 3. ed. Porto Alegre: Editora Toquí, 2007.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. **Quem é o Orixá Xangô Kamucá na Nação Religiosa de Cabinda?**. Porto Alegre: Editora Toquí, 2008.

GELL, Alfred. **Art and agency:** an anthropological theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HERSKOVITS, Melville J. **The myth of the Negro past**. Boston: Beacon Press, 1941.

MACGAFFEY, Wyatt. **Art and healing of the Bakongo commented by themselves:** Minkisi from the Laman Collection. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

MACGAFFEY, Wyatt. **Astonishment and power:** the eyes of understanding – Kongo minkisi. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MBITI, John S. **African religions and philosophy**. Oxford: Heinemann, 1990.

OLUPONA, Jacob K. **African religions:** a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé:** história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égún na Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SIMMEL, Georg. **The sociology of Georg Simmel**. Tradução Kurt H. Wolff. New York: Free Press, 1950.

SLENES, Robert W. Malungo, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.

TADVALD, Marcelo. Linhagens, autoridade e a reconstituição da memória no Batuque gaúcho. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 115-138, 2013.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit:** African and Afro-American art and philosophy. New York: Vintage Books, 1984.

TURNER, Victor. **The ritual process:** structure and anti-structure. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

VANSINA, Jan. **Oral tradition as history**. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1981. 295 p. , il.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: Corrupio, 2012.