

A FORJA ANCESTRAL: CULTURA MATERIAL, A SIMBIOSE DE GU E DAN E A PERSISTÊNCIA EWE-FON NO ASSENTAMENTO DE OGUM AVAGÃ

THE ANCESTRAL FORGE: MATERIAL CULTURE, THE SYMBIOSIS OF GU
AND DAN, AND THE EWE-FON PERSISTENCE IN OGUM AVAGÃ'S SHRINE
SETUP

Ciências Humanas • 30/06/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/782641025](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/782641025)

Ítalo de Freitas Andrade¹

RESUMO

O presente artigo analisa a persistência da matriz teológica e tecnológica Ewe-Fon (Jeje) no Batuque do Rio Grande do Sul por meio de sua cultura material. Apoiado em uma autoetnografia de longa duração e na análise de fontes documentais, o trabalho contesta o mito da homogeneidade demográfica no extremo sul do Brasil e desafia o paradigma interpretativo nagocêntrico, que historicamente universalizou o Candomblé Kêtu como única régua de autenticidade afro-brasileira. Argumenta-se que o Batuque preservou uma cosmologia autônoma e sofisticada, vinculada ao Reino do Daomé. Tomando como objetos centrais a morfologia tridimensional do assentamento de Ogum Avagã e a taxonomia de seus instrumentos sacrificiais (*obés/facas*), demonstra-se como essas ferramentas atuam como fósseis tecnológicos ativos que operacionalizam a aliança mística entre os Voduns Gu (ferro) e Dan (serpente). Examina-se, outrossim, a segmentação espacial, mineralógica e hagiográfica estabelecida entre os cultos internos e as franjas liminares periféricas do terreiro.

Palavras-chave: Batuque; Vodun; Cultura Material; Tradição Ewe-Fon; Tecnologia Ritual.

ABSTRACT

This article analyzes the persistence of the Ewe-Fon (Jeje) theological and technological matrix in the Batuque of Rio Grande do Sul through its material culture. Based on a long-term autoethnography and documentary analysis, the study counters the myth of demographic homogeneity in far southern Brazil and challenges the nagô-centric interpretive paradigm, which historically universalized Candomblé Ketu as the sole standard for Afro-Brazilian authenticity. It argues that Batuque preserved an autonomous and sophisticated cosmology linked to the Kingdom of

Dahomey. By examining the three-dimensional morphology of Ogum Avagã's shrine setup and the taxonomy of his sacrificial instruments (*obés/knives*), it demonstrates how these tools act as active technological fossils that operationalize the mystical alliance between the Voduns Gu (iron) and Dan (serpent). Furthermore, it examines the spatial, mineralogical, and hagiographic segmentation established between internal cults and the temple's peripheral, liminal fringes.

Keywords: Batuque; Vodun; Material Culture; Ewe-Fon Tradition; Ritual Technology.

1. INTRODUÇÃO

Historicamente, o campo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras tendeu a operar sob vieses nagô-centrados, estabelecendo o Candomblé Kêtu baiano como o paradigma normativo de pureza litúrgica e autenticidade. Sob essa ótica linear, as manifestações religiosas surgidas nas franjas meridionais do país foram frequentemente interpretadas de forma periférica — ora como derivações simplificadas, ora como sincretismos passivos e tardios das matrizes do centro-norte. Este artigo contesta essa abordagem e defende a hipótese de que o Batuque do Rio Grande do Sul se constitui como um sistema religioso radicalmente autônomo, dotado de profunda independência histórica e sofisticação taxonômica. Argumenta-se que as comunidades de terreiro sulistas operaram processos de tradução e reorganização cosmológica que asseguraram a permanência ativa de complexos religiosos ocidentais-africanos, resistindo às pressões de homogeneização teológica.

Ao caracterizar o campo religioso afro-riograndense, Oro (2025, p. 4) aponta que o Batuque representa "a face mais africana" desse complexo, destacando que "a língua litúrgica é a nagô, os símbolos acionados remetem ao passado africano, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às "nações" africanas, a saber: Jeje, Ijexá, Oió, Cabinda e Nagô". Contudo, embora a literatura consagre a hegemonia do léxico nagô na codificação dessas identidades, o exame minucioso da cultura material revela que essa padronização linguística superficial encobre persistências tecnológicas estruturais de matriz Ewe-Fon.

Para desvelar os mecanismos dessa sobrevivência, este estudo assume a cultura material como dimensão heurística privilegiada. Verifica-se, no Batuque gaúcho, uma clivagem fundamental: ao longo do século XX, a linguagem ritual, as saudações e as teonímias passaram por um intenso processo de convergência para o léxico iorubá, unificando divindades plurais sob a categoria geral de "Orixá". Em contrapartida, os suportes físicos e os objetos sagrados operaram como os verdadeiros núcleos resistentes de preservação civilizatória. Onde a palavra e o mito foram traduzidos para a gramática nagô, o ferro, o aço e os regimes de corte sacrificial mantiveram-se inflexíveis, salvaguardando a ontologia dos Voduns da Costa do Benim.

O epicentro dessa resistência material localiza-se na cartografia sagrada que divide o terreiro entre o espaço doméstico purificado (o quarto de santo) e os eixos externos de transição e defesa (o pátio e a rua). É nessa franja liminar, sob o patrocínio hagiográfico de São Paulo (Ogum Avagã) e ao lado de São Pedro (Bará Lodê), que se manifesta o culto a Ogum Avagã. Através de uma abordagem qualitativa que articula pesquisa bibliográfica, dados historiográficos

e uma etnografia de longa duração conduzida ao longo de quase uma década em múltiplos municípios gaúchos (Alvorada, Encruzilhada do Sul, Pantano Grande, Rio Pardo, Pelotas, Esteio), este trabalho investiga a morfologia e a agência dos objetos votivos destinados a essa divindade.

A análise concentra-se na ruptura mineralógica que rege o assentamento de Avagã, o qual abdica da imobilidade porosa da pedra (*okutá*) tradicional das qualidades de Ogum internas (como Onira, Olobedé e Adiolá) para se estruturar na tridimensionalidade do aço forjado em hélice. Essa engenharia ferrosa, caracterizada por uma serpente de metal retorcida ao redor de uma lança central, é analisada aqui como um autêntico dispositivo de agência (Gell, 1998) que preserva materialmente a simbiose teológica entre os Voduns Gu e Dan do Daomé. Complementarmente, examina-se a economia política do sangue sacrificial operada pelo sistema tecnológico dos *obés* (facas), evidenciando que a segregação das lâminas e a admissibilidade de ofertas cromáticas exclusivas funcionam como mecanismos de governo e proteção perimetral do *ilê*. Em suma, busca-se demonstrar como o instrumental técnico de Ogum Avagã atua como um arquivo material vivo, mantendo conectadas as estruturas religiosas do extremo sul gaúcho ao coração histórico da África Ocidental.

2. METODOLOGIA

O presente estudo adota uma abordagem qualitativa de natureza bibliográfica, historiográfica e etnográfica. Articula-se, para tanto, a literatura especializada sobre religiões afro-brasileiras, os estudos sobre os povos Ewe-Fon da Costa do Benim e os dados empíricos produzidos nos contextos práticos do Batuque do Rio Grande do Sul.

A investigação parte do pressuposto de que a cultura material constitui uma dimensão privilegiada para analisar a continuidade e a transformação dos sistemas religiosos afro-atlânticos. Essa lente permite observar dinâmicas de preservação cosmológica que nem sempre permanecem explícitas na linguagem ritual, nas classificações nativas contemporâneas ou nos discursos sobre as entidades cultuadas.

O desenho metodológico deste trabalho beneficia-se diretamente da inserção e do pertencimento do próprio pesquisador ao campo religioso afro-gaúcho, no qual atua há mais de trinta anos como Babalorixá e Tata de Quimbanda. Longe de uma observação distanciada ou episódica, o material empírico aqui analisado resulta de uma autoetnografia de longa duração e de uma convivência cotidiana e geracional. O universo de interlocutores abrange mais de uma dezena de sacerdotes, sacerdotisas, tamboreiros e iniciados das nações Cabinda, Ijexá, Jeje e Oyó, distribuídos por diversos municípios-polos da pesquisa. Destas lideranças litúrgicas seniores, cerca de dez atuaram como colaboradores centrais em diálogos teológicos profundos. A validação dos dados deu-se pela práxis diária e pela densidade das redes de parentesco ritual compartilhadas.

A análise concentrou-se, particularmente, nas classificações nativas relativas aos assentamentos, aos instrumentos sacrificiais, às territorialidades rituais e às distinções estabelecidas entre as diferentes manifestações de Ogum. As divergências encontradas entre narrativas e interpretações não foram tratadas como inconsistências a serem eliminadas. Pelo contrário, foram tomadas como parte constitutiva do próprio campo religioso, entendido

como um universo plural no qual diferentes linhagens preservam e atualizam formas legítimas de entendimento litúrgico.

A tradição oral é compreendida, neste trabalho, não apenas como mecanismo de preservação da memória coletiva, mas como forma ativa de produção e renovação do saber. No contexto do Batuque, os preceitos relativos aos assentamentos, aos instrumentos, às obrigações e às atribuições das entidades são transmitidos por meio de laços iniciáticos e da participação nas práticas comunitárias. Esse regime de transmissão intelectual é, por definição, indissociável da experiência sensível do ritual.

A comparação entre elementos observados no sul do Brasil e categorias presentes nos sistemas religiosos da África Ocidental foi conduzida a partir de aproximações estruturais e funcionais. Evitou-se pressupor continuidades históricas lineares ou equivalências absolutas entre os dois lados do Atlântico. Assim, as conexões estabelecidas entre Ogum Avagã e os Voduns Gu e Dan são tratadas como hipóteses analíticas voltadas à compreensão de permanências, reelaborações e processos de tradução cosmológica ocorridos na diáspora.

O *corpus* documental mobilizado reúne diferentes registros textuais. Foram utilizados trabalhos clássicos sobre o Batuque gaúcho — especialmente as contribuições de Norton Corrêa, Ari Pedro Oro, Reginaldo Gil Braga, Marcelo Tadvald, Daniel de Bem e José Ricardo da Costa —, articulados a estudos dedicados às tradições da Costa do Benim e às matrizes Ewe-Fon, com destaque para Paul Mercier, Pierre Verger e Luis Nicolau Parés. Essa bibliografia permitiu situar historicamente a formação do Batuque e construir um quadro

comparativo para examinar as categorias associadas ao ferro, ao espaço sagrado e aos objetos votivos.

Integram igualmente o conjunto de fontes as obras dos sacerdotes Paulo Tadeu Barbosa Ferreira (1983, 2007)² e Walter Calixto Ferreira – Mestre Borel (1997)³. Esses trabalhos são abordados aqui como epistemologias nativas e agências intelectuais internas do próprio campo religioso. Mais do que registros descritivos, suas publicações constituem sistematizações documentais de fundamentos preservados pela tradição oral das nações Cabinda e Nagô-Ijexá. Sua utilização pressupõe uma leitura simétrica, reconhecendo o estatuto teórico e a autoridade etnográfica dos autores na salvaguarda da memória ritual afro-gaúcha.

No tocante aos aspectos éticos da pesquisa, este estudo atende aos parâmetros científicos de respeito e preservação da integridade das redes comunitárias tradicionais. Em consonância com a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde — que regulamenta as especificidades éticas das pesquisas em Ciências Humanas e Sociais —, as interações teológicas e os saberes compartilhados pelos colaboradores seniores foram integrados sem a exposição de dados privados ou de identificações civis nominais, resguardando o segredo litúrgico e a privacidade dos terreiros por meio da anonimização estrita das fontes vivas.

A articulação entre literatura acadêmica, escritas nativas, observação etnográfica e tradição oral possibilita examinar como determinadas concepções cosmológicas permanecem inscritas nos assentamentos, nas ferramentas e na organização espacial do terreiro. Nesse sentido, a cultura material é abordada como solo firme para a observação das traduções históricas que marcaram o

Batuque gaúcho, testando empiricamente a hipótese de sobrevivência de elementos associados aos complexos Ewe-Fon no culto a Ogum Avagã.

3. O TRÁFICO ATLÂNTICO E A PRESENÇA EWE-FON NO EXTREMO SUL

A reconstituição histórica da presença negra no Rio Grande do Sul exige um rompimento radical com o mito da homogeneidade demográfica europeia no estado. Esse processo evidencia o papel central e estruturante do tráfico transatlântico e interprovincial de escravizados na formação da sociedade gaúcha. Entre o final do século XVIII e meados do século XIX, milhares de africanos aportaram em solo sul-rio-grandense para suprir a premente demanda de mão de obra, especialmente na economia agropecuária e na pujante indústria das charqueadas. Diferente dos grandes latifúndios monocultores do Nordeste açucareiro, o cativo sulino organizou-se em unidades produtivas menores, dispersas e marcadamente integradas a um espaço de fronteira geopolítica e de intensa circulação populacional na região platina. Essa característica singular favoreceu contatos culturais complexos, fricções e rearranjos profundos entre diferentes matrizes africanas.

Embora o contingente de origem bantu (região de Angola e Congo) tenha sido numericamente majoritário, Tadvald (2016, p. 48) sintetiza que aproximadamente dois terços dos africanos escravizados introduzidos no Brasil eram provenientes de populações identificadas localmente sob designações como Congo, Angola e Cabinda. O reconhecimento dessa predominância demográfica, contudo, não elimina a relevância histórica dos contingentes oriundos da Costa da Mina e do antigo Daomé, cuja influência

religiosa ultrapassou largamente sua participação numérica. Classificados pelos traficantes e administradores coloniais sob os etnônimos genéricos de "Minas" ou "Jejes", esses grupos reuniam povos da Costa da Mina e do Golfo do Benim, região habitada predominantemente por populações Ewe e Fon vinculadas ao antigo Reino do Daomé (atual Benim). A introdução dessas populações no extremo sul ocorreu por duas rotas principais: o tráfico marítimo direto a partir de portos da África Ocidental e, de forma muito mais intensa, o comércio interno de cabotagem proveniente da Bahia e do Rio de Janeiro. Grandes negociantes enviavam levas frequentes de africanos ocidentais para o porto de Rio Grande, introduzindo saberes técnicos e complexos cosmológicos que operaram como importantes eixos de resistência cultural nos centros urbanos da província.

A materialidade dessa presença e o valor de troca diferenciado desses indivíduos na engrenagem colonial ganham contornos nítidos nas pesquisas fundamentadas em dados cartoriais e administrativos. Ao analisar a estrutura da propriedade escravista na capitania, a historiadora Helen Osório (2007) demonstra que a força de trabalho local não se diluía em uma massa desqualificada. Pelo contrário, a lida com o gado, a complexa produção do charque para exportação e, fundamentalmente, os ofícios mecânicos e artesanais urbanos exigiam trabalhadores detentores de saberes técnicos altamente especializados.

Nesse cenário de transformação econômica, os africanos de origem ocidental (Minas/Jejes) ocupavam um lugar de destaque em termos de valoração e inserção social. Ao mapear o universo escravo nas malhas urbanas e nos relatórios de prisões da capital, a historiadora Margaret Bakos (1982) demonstra como a população de origem

"Mina" possuía forte atuação no trabalho de ganho — como artesãos, ferreiros e quitandeiras — e nas corporações de ofício. A autora enfatiza a agência histórica dessas populações ao evidenciar que a procedência geográfica influenciava diretamente o preço desses indivíduos em pregões e inventários. Além disso, Bakos (1982) destaca a marcante capacidade de organização coletiva desses grupos, expressa tanto em articulações políticas e sublevações quanto na manutenção de suas práticas mágico-religiosas no espaço citadino, desafiando o isolamento do cativeiro por meio de redes de solidariedade.

Diferente do que ocorreu em outras regiões do país, onde o termo "Jeje" acabou frequentemente absorvido por grandes matrizes iorubanas de forma homogênea, no Rio Grande do Sul esses grupos mantiveram viva uma identidade litúrgica própria através do Batuque. Como esclarece Nei Lopes (2004), a designação "Jeje" carrega uma especificidade histórica fundamental, visto que não denominava originalmente uma etnia única, mas sim um agrupamento de povos falantes das línguas ewe-fon originários da região do antigo Daomé. No cenário brasileiro, essas populações desempenharam um papel central na estruturação e na preservação do culto aos voduns e aos ancestrais. Sob a dinâmica do cenário gaúcho, essa herança diferenciou-se ao resistir à homogeneização cultural, consolidando ritos e liturgias particulares que fundamentaram linhagens específicas dentro dos terreiros locais.

Essa marca taxonômica e a resistência à homogeneização teológica operada pelas linhagens locais tornam-se evidentes quando se examina a sutil cartografia ritual contemporânea que separa as qualidades de uma mesma divindade a partir de suas matrizes de origem. Na sistematização de fundamentos da nação Cabinda

realizada pelo sacerdote Paulo Tadeu Barbosa Ferreira (2007, p. 34), por exemplo, essa clivagem se expressa na própria codificação cromática das guias (fios de contas). Enquanto as manifestações internas de Ogum (vinculadas às qualidades iorubanas Onira, Olobedé e Adiolá) portam contas em verde e vermelho convencionais, a manifestação de Ogum Avagã exige contas em tonalidades visivelmente escuras (verde escuro e vermelho escuro). Essa distinção estética e cromática sinaliza, que Avagã habita uma fronteira teológica distinta, cuja gravidade litúrgica evoca o universo denso dos Voduns da Costa do Benim.

Essa herança não se diluiu no sincretismo linguístico; pelo contrário, as tecnologias tradicionais de trabalho com o metal e a cosmologia dos Voduns, trazidas por ferreiros e sacerdotes Ewe-Fon, fixaram-se profundamente nas estruturas religiosas locais. É no cruzamento entre a especialização do trabalho apontada por Osório (2007) e a resistência comunitária urbana documentada por Bakos (1982) que se compreende a persistência de ritos específicos. Embora as análises sociológicas de Prandi (1996) sublinhem o peso da herança nagô na organização da memória litúrgica africana no Brasil, o cenário gaúcho apresenta uma relevante singularidade. Sob a nomenclatura genérica de Orixás, preservaram-se nos terreiros do sul elementos materiais, tecnológicos e cosmológicos oriundos de diferentes matrizes africanas, entre elas aquelas associadas à Costa do Benim.

Essa permanência, contudo, não ocorreu em um campo religioso homogêneo, mas no interior de uma formação histórica marcada pela interação entre diferentes tradições africanas presentes no sul do Brasil. Nesse sentido, Tadvald (2016, p. 53) observa:

a teoria mais provável explica que o Batuque consiste em uma religião originada no Rio Grande do Sul entre 1833 e 1860 (Lírio de Mello, 1995; Corrêa, 2006) a partir das religiões praticadas por escravizados de origem banto e sudanesa provenientes de Pernambuco e que se estabeleceram primeiramente nas cidades portuárias de Rio Grande e de Pelotas (Oro, 2002). A maioria dos escravizados que aportaram na região, desde os períodos anteriores, era de origem banto, constituindo-se como o grupo predominante nesta onda de colonização forçada ao Estado.

A formulação proposta por Tadwal é particularmente relevante para compreender o Batuque não como o simples transplante de uma única tradição africana, mas como uma formação religiosa elaborada localmente a partir da interação entre diferentes heranças civilizatórias. Essa recomposição histórica, entretanto, não resultou na completa dissolução das referências de origem.

A permanência dessas diferenciações encontra expressão na própria organização interna do Batuque. Conforme observa Tadwal (2016, p. 55), embora não exista consenso absoluto acerca da classificação dos "lados" ou nações do culto, são frequentemente reconhecidas as tradições Cabinda, Oyó, Ijexá, Nagô, Jeje e Jeje-Ijexá, distinguíveis por particularidades cosmológicas, litúrgicas, musicais e técnicas. A existência dessas diferenciações demonstra que a memória das distintas procedências africanas permaneceu operante no interior do sistema religioso gaúcho, mesmo diante dos processos de

convergência linguística e reorganização ritual ocorridos ao longo do século XX.

Para os objetivos deste estudo, interessa particularmente a persistência de elementos associados ao complexo Jeje. Embora reorganizados no interior de uma tradição religiosa própria, certos aspectos da cultura material, da taxonomia ritual e da cosmologia preservada no Batuque continuam a remeter a matrizes oriundas da Costa da Mina e do antigo Daomé. É precisamente nesse contexto que a figura de Ogum Avagã adquire relevância analítica.

4. A FRONTEIRA HAGIOGRÁFICA — O SINCRETISMO FUNCIONAL E ESPACIAL DE OGUM AVAGÃ

A arquitetura ritual do Batuque sul-rio-grandense opera por meio de uma rigorosa cartografia sagrada, dividida entre as forças dinâmicas domésticas (o interior do santuário) e os eixos externos de transição e defesa (o ecossistema da rua e do pátio). Distante de configurar uma assimilação passiva ou ingênua do catolicismo europeu dominante, o sincretismo no extremo sul do Brasil atuou como uma ferramenta taxonômica e funcional, utilizada estrategicamente pelos antigos sacerdotes para cancelar barreiras espaciais e distinguir naturezas litúrgicas radicalmente opostas, protegendo os segredos africanos sob o manto dos santos católicos. Essa engenhosa classificação desenha-se de forma nítida na estruturação dos guardiões das franjas periféricas do terreiro, criando paralelismos hagiográficos que funcionam como marcadores de separação prática e de tratamento ritual.

O exemplo mais evidente e pedagógico dessa segmentação ocorre no complexo do Orixá Bará. Enquanto as manifestações que

habitam o quarto de santo — como Bará Lanã, Bará Adague e Bará Agelú — são historicamente associadas à figura dócil de Santo Antônio, o guardião das dependências exteriores e do portão da rua, Bará Lodê, é universalmente sincretizado com São Pedro. Essa não é uma escolha fortuita; há uma correlação estrutural estrita entre ambas as divindades: Pedro é, na teologia católica, o detentor das chaves celestes e o porteiro do reino sagrado, espelhando com precisão o papel de Lodê como o dono das chaves e o guardião dos portais terrenos, encarregado de abrir ou fechar os caminhos físicos e espirituais que dão acesso ao terreiro.

Essa mesmíssima lógica de ordenação territorial orienta a clivagem interna das qualidades de Ogum. Se os avatares intramuros do culto — como Ogum Onira, Ogum Olobedé e Ogum Adiolá, que habitam o quarto de santo e o salão — recorrem à clássica imagem de São Jorge, o defensor montado que assegura a paz da comunidade, Ogum Avagã, o guerreiro que ocupa a casinha da rua ao lado de Bará Lodê, é sumariamente deslocado para o patrocínio hagiográfico de São Paulo.

A ênfase nessa associação repousa no caráter combativo de Paulo de Tarso no imaginário popular. Longe de ser lido no terreiro apenas como o apóstolo intelectual das epístolas bíblicas, na iconografia ocidental Paulo é invariavelmente representado empunhando uma longa espada de ferro — o instrumento metálico de seu próprio martírio por decapitação em Roma —, o que o consagrou como um soldado da fé severo e implacável. Ao evocar São Paulo para codificar a força de Avagã, a ancestralidade do Batuque não buscava o enfraquecimento da fé africana na doutrina cristã, mas sim uma etiqueta simbólica de extrema precisão para demarcar categoricamente que aquela divindade obedece a preceitos, tabus e

manejos energéticos crus, perigosos e totalmente apartados do ambiente doméstico. A substituição cirúrgica de São Jorge por São Paulo atua como o exato equivalente hagiográfico da própria diferenciação espacial do terreiro. Sob o epíteto genérico de "Ogum", o sincretismo funcional isolou, blindou e protegeu a presença de uma entidade liminar e agressiva que se recusava a habitar o *okutá* (pedra) do santuário interno.

Esta clivagem teológica e espacial não se limita ao plano simbólico das imagens católicas; ela governa rigidamente a engenharia do tempo ritual e o calendário semanal das obrigações. Enquanto os Oguns intramuros compartilham a regência da quinta-feira, Avagã é deslocado prioritariamente para a abertura da semana, ligando-se umbilicalmente ao ciclo das forças de rua. A distribuição temporal desse universo é descrita com precisão na sistematização dos fundamentos da nação Cabinda proposta por Paulo Tadeu Ferreira (2007, p. 31):

Segunda-feira BARÁ (Elegba, Lodê, Lanã, Adague), podendo também BARÁ (Agelú); OGUM (Avagã); Ossanha [...] Quinta-Feira OGUM (Onirá, Olobedé, Adiolá); podendo também OGUM (Avagã).

A inserção de Avagã na segunda-feira, ao lado de Bará Lodê, explicita que sua agência está sintonizada com as dinâmicas de movimento, transição e defesa perimetral. A permissibilidade de sua evocação também na quinta-feira reafirma seu estatuto de Ogum, mas sua primazia na segunda-feira demarca uma autonomia taxonômica radical face às demais qualidades.

A singularidade de Avagã torna-se ainda mais evidente quando se observam os espaços prescritos para a entrega de suas oferendas. Segundo Ferreira (2007, p. 38), Avagã é a única qualidade de Ogum cujas obrigações podem ser depositadas em cruzeiros abertos, encruzilhadas e cruzeiros de mato. Em contraste, Ogum Onira e Ogum Olobedé recebem seus alimentos rituais em matas fechadas, junto a árvores, pedras ou cachoeiras. Não se trata de uma diferença meramente operacional, mas de uma taxonomia que distribui cada força em domínios específicos de circulação.

As encruzilhadas e os cruzeiros ocupam posição privilegiada nas cosmologias afro-atlânticas por constituírem pontos de passagem e comunicação entre diferentes regimes de poder. O fato de Avagã ser o único entre os Oguns autorizado a despachar nesses locais sugere que sua atuação ultrapassa o universo estritamente guerreiro, aproximando-o das divindades responsáveis pela administração dos espaços de trânsito. Tal característica reforça sua proximidade estrutural com Bará Lodê, com quem compartilha a localização periférica e a mediação entre o espaço protegido da comunidade e os domínios profanos do exterior. Quando considerada em conjunto com o sincretismo com São Paulo e sua regência temporal específica, essa territorialidade deixa de constituir uma particularidade isolada para integrar um sistema coerente de distinções dentro do Batuque gaúcho.

Essa diferenciação manifesta-se também em elementos materiais aparentemente discretos, mas altamente significativos dentro da lógica classificatória do terreiro. Conforme registra Ferreira (2007, p. 34), as guias destinadas a Ogum Avagã são confeccionadas com contas vermelhas escuras e verdes escuras alternadas, ao passo que os Oguns de dentro utilizam tonalidades convencionais e abertas.

Na mesma linha teórica, Walter Calixto Ferreira (1997, p. 43) aponta que, enquanto o Ogum convencional do circuito Nagô-Ijexá responde pelas cores vermelha e verde, a matriz de Avagã exige a composição tricolor do "vermelho, preto e branco".

Essa singularidade expressa-se igualmente nas oferendas de frente: enquanto Onira, Olobedé e Adiolá recebem o churrasco de costela bovina frita no azeite-de-dendê acompanhado de miamiã gordo, Avagã exige, além desses mesmos elementos, sete pedaços de laranja-azeda (FERREIRA, 2007, p. 38). A introdução de um componente marcadamente ácido e cítrico na comida reforça a percepção de que a entidade não se encontra submetida ao mesmo regime litúrgico das demais manifestações, preservando preceitos próprios que sugerem outra origem.

Em suma, a imagem do santo apóstolo com a lâmina de metal legitimou visualmente, perante a sociedade envolvente, o que a materialidade da espiral de aço já enunciava fisicamente no assentamento secreto de Avagã: a permanência ativa, independente e indomável do complexo teológico Jeje dos Voduns Gu e Dan, cuja força reside na união mística entre o ferro forjado e o movimento implacável das ruas da Costa do Benim.

5. A FORJA COSMOPOLÍTICA DO DAOMÉ: A SIMBIOSE ENTRE GU E DAN

Para compreender a sobrevivência dos complexos rituais que habitam as limiaridades do Batuque sul-rio-grandense, torna-se imperativo recuar até o horizonte teológico e tecnológico do antigo Reino do Daomé. Na cosmologia dos povos Ewe e Fon, o plano físico, a geopolítica e as realizações humanas não se desvinculam da

dinâmica dos Voduns, divindades que corporificam os fenômenos da natureza, os ancestrais divinizados e os saberes práticos. No epicentro do desenvolvimento técnico, agrícola e militar daquela sociedade altamente centralizada, destacavam-se duas forças espirituais cuja atuação conjunta era considerada vital para a manutenção e a expansão da vida coletiva: Gu (o Vodum do ferro, da guerra, da caça e da tecnologia) e Dan (a serpente cósmica, o princípio do movimento, da continuidade, da riqueza e do arco-íris).

Longe de operarem de forma isolada, essas potências mantinham uma relação de interdependência absoluta, especialmente no cotidiano das antigas corporações de ferreiros africanos. Gu é a própria substância metálica, a força bruta, a ferramenta inerte e a capacidade humana de transformar o meio através do fogo e do corte. Contudo, na filosofia Fon, a matéria, por si só, permanece inanimada e desprovida de agência se não for ativada por um princípio dinâmico e circulatório. É nesse hiato ontológico que se insere Dan, a píton sagrada que morde a própria cauda, simbolizando a ciclicidade do universo, a maleabilidade, o infinito e a energia vital (*vodun-gbe*) que flui através do cosmos. Sem o impulso de Dan, o metal de Gu permaneceria estático, frio e estéril. Essa dinâmica ritual e cosmológica da forja encontra respaldo nos estudos seminais de Paul Mercier (1954) sobre a religião no Daomé, nos quais o antropólogo demonstra como o ofício do ferreiro atua como um elo de mediação cósmica, onde a extração e a modelagem do ferro bruto dependem intrinsecamente da circulação de forças vitais para que o objeto final adquira agência e poder sagrado.

Essa simbiose moldou diretamente a cultura material dessas corporações de artesãos, que detinham um papel político e

espiritual de altíssimo prestígio junto à corte real de Abomei. Ao forjarem insígnias rituais, armas e ferramentas para o soberano e para os sacerdotes, os metalúrgicos fundiam visual, conceitual e materialmente ambas as forças. Era comum a manufatura de peças, cetros e hastes de aço retorcidas em espirais perfeitas ou em curvas serpentiformes fluidas. Essa engenharia estética não correspondia a um adorno meramente ornamental; tratava-se da representação física, tridimensional e litúrgica de Dan habitando e animando o corpo metálico de Gu.

A continuidade e a sofisticação das tecnologias religiosas na diáspora afro-brasileira foram amplamente documentadas por Pierre Verger (1957). Em suas pesquisas etnográficas, o autor demonstra como o culto a Gu permanece intrinsecamente associado aos saberes e ofícios dos ferreiros. Na dinâmica ritual e material dessas comunidades, a manipulação do ferro e do fogo serve de suporte para a representação de símbolos serpentiformes que remetem a Dan, evidenciando como os princípios de transformação da matéria e da dinâmica do movimento se articulam e ganham plasticidade no ambiente sagrado dos terreiros.

Essa assimetria interpretativa e o recobrimento da matriz daomeana pelo léxico nagô tornam-se evidentes quando se examina a distribuição das forças litúrgicas mapeadas por Walter Calixto Ferreira (1997, p. 55-56)³. Ao inventariar o universo teológico do Batuque gaúcho — contexto no qual se reporta especificamente às dinâmicas do lado Jeje-Nagô —, o pesquisador apresenta uma configuração taxonômica expressiva: o sistema articula o culto a 164 divindades, das quais 148 são identificadas como Voduns e 16 são categorizadas como Orixás (p. 10, 15). Dentro deste último grupo, Ferreira esclarece que somente 12 operam no circuito do transe e da

incorporação (p. 55), enquanto 4 destinam-se exclusivamente à fixação material nos assentamentos rituais (p. 15).

Para demonstrar essa equivalência e a sutil tradução cosmológica operada no Sul, o autor apresenta um mapeamento homólogo estruturado entre as duas matrizes (p. 56). Nessa tabela comparativa, o complexo dinâmico dos Orixás de incorporação é emparelhado diretamente com suas contrapartes daomeanas, em que Bará é lido como Elegbá, Shangô como Sobo-Badé, Oshún como Azirí e, centralmente para o escopo deste trabalho, o princípio metalúrgico de Ogún é identificado em sua raiz como Goú (ou Gu). Essa engenharia classificatória de terreiro comprova que a hegemonia linguística iorubá no Rio Grande do Sul atua como uma camada superficial de tradução que resguarda, em sua infraestrutura secreta, uma vasta e complexa herança civilizatória Ewe-Fon.

A forja da serpente em ferro representava, portanto, a captura ritual da energia dinâmica e imprevisível de Dan dentro do invólucro de estabilidade técnica proporcionado por Gu. Compreender essa complexa articulação na África Ocidental fornece a chave de leitura epistemológica necessária para desvelar a cultura material profunda dos terreiros gaúchos. A espiral de aço que ancora Ogum Avagã no "lado de fora" do Batuque deixa de ser interpretada como uma inovação fortuita ou perda de fundamento. Revela-se, em contrapartida, como um fóssil tecnológico altamente ativo que preserva, em solo sul-americano, a exata aliança metalúrgica e teológica entre Gu e Dan.

Essa correlação estrutural manifesta-se com clareza nos critérios que regem as oferendas sacrificiais destinadas a Avagã. Por tratar-se de uma divindade voltada à proteção das fronteiras do terreiro, suas

prescrições litúrgicas operam sob uma lógica de rígida diferenciação em relação às forças internas. Na nação Cabinda, como documenta Ferreira (2007), essa distinção estabelece barreiras zootécnicas e cromáticas precisas: enquanto as qualidades internas de Ogum (Onira e Olobedé) recebem aves prateadas (carijó amarelado) e bodes cuja pelagem exclui terminantemente a cor preta, Ogum Avagã exige especificamente o galo prateado escuro (carijó amarelado escuro) e admite caprinos de qualquer tonalidade, inclusive a preta. Longe de ser arbitrária, a inclusão desse espectro cromático escuro e específico no sacrifício animal atua como um dispositivo de correspondência simbólica com o universo da forja e da rua: uma mecânica ritual projetada para absorver e neutralizar as demandas do ambiente público, revertendo-as em segurança para a comunidade.

6. APROFUNDAMENTO MORFOLÓGICO: O ASSENTAMENTO DE OGUM AVAGÃ COMO DISPOSITIVO DE AGÊNCIA

O assentamento de uma divindade afro-brasileira não constitui um altar representativo no sentido ocidental. Configura-se, em contrapartida, como um corpo físico estendido, um *locus* de transmutação ontológica onde a matéria bruta é convertida em divindade imanente através da consagração e do sacrifício. No Batuque do Rio Grande do Sul, o receptáculo sagrado de Ogum Avagã constitui o argumento central para a comprovação da sobrevivência autônoma da cultura material Fon, operando sob uma lógica técnica radicalmente distinta daquela observada no panteão iorubá.

6.1. A Ruptura Mineralógica: A Tridimensionalidade do Aço Vs. A Estática do Okutá

Para mapear a autonomia teológica do Batuque, é preciso analisar a clivagem mineral que divide o terreiro. O paradigma nagocêntrico fundamenta a fixação do axé na porosidade e na estabilidade do *okutá* (a pedra sagrada). A pedra, elemento ctônico por excelência, simboliza a perenidade ancestral, o enraizamento e a estabilidade interna da comunidade. Os Orixás "de dentro" do Batuque, mesmo aqueles vinculados aos metais — como Ogum Onirá ou Oxum, exigem o suporte lítico para que o axé seja retido e estabilizado no quarto de santo. É a partir dessa dinâmica que se compreende o registro descritivo de Corrêa (1992, p. 182) ao inventariar os elementos e preceitos que compõem o culto dessa divindade no estado, assinalando que "o Adiolá é um ocutá esbranquiçado, parecido com o de Oxalá, difícilíssimo de encontrar. Só quem pode sentá-lo são os filhos de Ogum." Essa nota etnográfica evidencia como as qualidades internas, mesmo associadas à guerra e à metalurgia, ainda se curvam à exigência do assentamento em pedra, buscando no elemento esbranquiçado de Adiolá uma fixação porosa e de extrema restrição iniciática.

Ogum Avagã, em contrapartida, habita uma ontologia mineral inteiramente diversa. Seu assentamento rege-se pelo dinamismo cinético do metal e prescinde totalmente do suporte do *okutá*. O ferro forjado e o aço não possuem a porosidade absorvente da pedra; eles operam a partir das propriedades do corte, do reflexo e da condução térmica e espiritual. A ausência da pedra no assentamento de Avagã não constitui uma simplificação ou perda de fundamento litúrgico, mas sim uma exigência cosmológica: uma divindade cuja função precípua é a patrulha e a contenção perimetral no pátio e na rua não pode estar ancorada na imobilidade mineral da pedra. Avagã assenta-se na fricção do ferro,

pois sua energia necessita da velocidade de condução e resposta que apenas a malha metálica pode proporcionar.

Essa morfologia e a consequente dispensa do suporte lítico encontram forte amparo empírico na literatura clássica sobre o campo religioso gaúcho. Ao inventariar as variações materiais nos terreiros tradicionais do estado, Corrêa (1992, p. 182) registra:

Símbolos: espada e lança, além dos instrumentos dos ferreiros: martelo, bigorna, esquadro, compasso, tenazes; e implementos de cavalo: ferraduras e cravos; [...] Vi outros oguns, na casa da Mãe Moça, sentados em conjuntos de instrumentos de ferreiro, como os enumerados acima.

Essa evidência histórica e documental demonstra que a ausência do *okutá* em determinadas linhagens não constitui um desvio ou simplificação ritual contemporânea. Pelo contrário, trata-se da preservação material de uma engenharia civilizatória onde o metal, por si só, é o próprio corpo e suporte da divindade.

A centralidade do ferramental do ferreiro e a imagem da serpente forjada em ferro demonstram que, sob a gramática ritual do Batuque, o assentamento de Avagã atua como um autêntico dispositivo de agência (Gell, 1998). É através dessa autonomia da engenharia ferrosa que o objeto físico conserva e atualiza, na contemporaneidade sulista, a milenar aliança teológica entre os Voduns Gu e Dan. Essa condição ganha robustez documental na obra de Walter Calixto Ferreira (1997, p. 42) que, ao inventariar o

panteão gaúcho, categoriza Ogum Avagã não na lista das divindades comuns de transe, mas explicitamente no rol dos "Orixás exclusivamente de assentamento". A própria catalogação nativa, portanto, reconhece que a agência e a existência de Avagã no Batuque estão indissociavelmente atreladas à fixação e ao governo de sua cultura material externa.

6.2. A Engenharia da Hélice Ferrosa: A Geometria de Gu e Dan

A descrição etnográfica registrada por Corrêa (1992, p. 182) revela um diagrama tridimensional que reproduz materialmente, na diáspora sulina, a união cosmológica entre os complexos de Gu e Dan. Conforme as notas de campo do autor, colhidas junto à memória oral do campo religioso gaúcho, o assentamento, segundo um interlocutor de campo, constitui uma representação em que "o 'Sentamento': [...] a representação do Ogum Avagã, da rua é uma cobra enrolada em uma lança ou faca fincada sobre uma base." Essa estrutura tecnológica pode ser compreendida a partir da articulação de seus dois componentes físicos principais:

O Eixo Vetorial Vertical (*Gu*): A lança ou faca central atua como o pilar estruturante do assentamento. Ela fornece o direcionamento da força, a estabilidade axial e a autoridade da lâmina que delimita o espaço sagrado. É o princípio fálico e tecnológico da ferramenta que fixa o território do terreiro contra as invasões exógenas.

A Trajetória Espiralada (*Dan*): A serpente forjada que ascende em hélice ao redor do eixo central representa geometricamente a quebra da rigidez. Se o eixo de ferro de Gu representa a linha reta (o vetor de ataque e a imobilidade da ferramenta), a espiral de Dan introduz a curva, a ciclicidade e a energia cinética. A espiral é a

forma física mais eficiente para conter e acumular energia em movimento dinâmico.

A combinação dessas forças une a estabilidade protetora da lança à dinâmica imprevisível da serpente. É o equilíbrio prático e físico entre esses dois elementos metálicos que transforma o assentamento de Ogum Avagã em um dispositivo de defesa perimetral de extrema eficiência na cartografia do Batuque.

6.3. Agência Material e o Índice de Gell nos Objetos Sagrados

Para além de uma leitura puramente iconográfica ou semiótica, a teoria da agência dos objetos proposta por Alfred Gell (1998) oferece o instrumental epistemológico adequado para compreender o assentamento de Avagã como um agente não humano dotado de intencionalidade. Segundo Gell, as produções materiais e os artefatos rituais não funcionam meramente como espelhos passivos de crenças abstratas; em contrapartida, atuam como substitutos (proxies) de intenções sociais e divinas, exercendo um impacto real, prático e psicofísico sobre os indivíduos que com eles interagem na malha social.

O assentamento de Ogum Avagã constitui o que o modelo gelliano define como um "índice" de agência complexa. Através de sua morfologia intencionalmente agressiva, pontiaguda e cortante, a ferramenta impõe uma etiqueta rigorosa de distanciamento, respeito e temor aos viventes. A sinuosidade da serpente de metal retorcido gera uma autêntica armadilha cognitiva: o olhar do observador — seja o iniciado ou o neófito — é compelido a percorrer o movimento helicoidal do aço, mimetizando visualmente a circulação e o fluxo da própria força espiritual (vodun-gbe).

O receptáculo sagrado atua, portanto, no monitoramento ativo do pátio e da rua. Ele não apenas simboliza a segurança da comunidade; ele a executa ativamente por meio de sua presença física imanente. Ao receber as sucessivas ofertas de sangue e o calor das libações, o ferro forjado altera suas propriedades físico-químicas originárias. Esse processo contínuo de oxidação, que retém o sangue sacrificial seco e as sucessivas camadas de azeite-de-dendê, engendra uma crosta espessa e escura sobre o metal. Longe de ser um resíduo inerte, essa amálgama biológica e mineral converte-se na própria pele visível e sensível da divindade em solo gaúcho.

7. O SISTEMA TECNOLÓGICO DOS OBÉS: A ECONOMIA POLÍTICA DO SANGUE SACRIFICIAL

Se o assentamento configura a fixação espacial da força espiritual, o instrumento sacrificial — o *obé* (faca) — representa o vetor dinâmico que operacionaliza a circulação da vida por meio da cisão mecânica da carne. No Batuque do Rio Grande do Sul, o manejo das lâminas rituais desenha uma complexa rede de poder, prestígio e segregação teológica. Essa dinâmica divide o terreiro em dois âmbitos econômicos e sacrificiais inteiramente distintos.

7.1. O Estatuto da Faca e a Transmissão do Sacerdócio no Batuque

O sacrifício de animais no campo religioso afro-gaúcho atua como o principal vetor de circulação e manutenção da força vital. Conforme analisa Oro (2021, p. 169-170):

Nas religiões de matriz africana o sacrifício de animais detém importante centralidade devido aos significados simbólicos a ele atribuídos. [...] É o momento sagrado por excelência, em que animais de “dois pés” (aves como pombas e galináceos) ou de “quatro pés” (ovinos, suínos, bovinos e caprinos), são imolados como oferendas para entidades sobrenaturais, obedecendo a intencionalidades específicas. Através dos animais imolados há trocas simbólicas entre as divindades e os membros da comunidade religiosa. Ou seja, a vítima sacrificial realiza a mediação entre os seres humanos e os seres espirituais, produzindo vínculos e alianças mútuas [...].

A partir dessa perspectiva, compreende-se que o sacrifício e a possessão operam como eixos ontológicos fundamentais sobre os quais se ergue a arquitetura espiritual afro-brasileira (Goldman, 1987). No contexto específico do Batuque, essa mediação litúrgica — responsável por nutrir simultaneamente o corpo físico com a carne e o corpo espiritual com o axé (Tadvald, 2007) — depende de um rigor técnico estrito. O fluxo sanguíneo encarregado de promover a fusão de destinos entre a matéria animal, humana e divina (Anjos, 2015) não se dispersa de maneira caótica; ele é rigorosamente governado e delimitado pela lâmina ritual do *obé*.

Portanto, como documentado na etnografia clássica de Norton Corrêa (1992), a outorga do "axé-de-faca" constitui o rito de passagem crucial que demarca a maturidade litúrgica e a emancipação sacerdotal dentro do complexo gaúcho. Nenhum

iniciado pode operar o sacrifício de animais de quatro patas — a imolação que sustenta os pilares energéticos e coletivos da comunidade — sem ter recebido formalmente a consagração de seu próprio Ogum como o fiador da lâmina. Ogum é o "dono da faca", o que significa que o sacerdote, ao realizar o corte ritual, não atua em nome próprio, mas como uma extensão mecânica do braço metálico da divindade. Ao detalhar os critérios de transmissão desse poder, Corrêa (1992, p. 97-98) descreve a mecânica de ascensão na hierarquia do terreiro:

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.

Essa outorga confere ao iniciado um imenso prestígio político na comunidade. Governar a precisão do corte exige perícia anatômica e controle místico, visto que o sacrifício tangencia o momento de maior voltagem energética do culto, abrindo o portal entre o visível e o invisível. Portanto, a faca consolida-se como o maior símbolo de autonomia jurídica e teológica de um babalorixá ou ialorixá no Batuque.

Essa divisão de autoridades estabelece dois regimes de metalurgia sagrada no interior do terreiro. De um lado, opera o ferro civilizador

de Ogum Olobedé e Ogum Onira, cujo fundamento está ancorado na porosidade do *okutá* e cuja territorialidade se restringe ao ambiente esotérico do quarto de santo, gerindo um circuito fechado de axé. De outro, manifesta-se o ferro liminar de Ogum Avagã, cuja agência se materializa na tridimensionalidade cinética da hélice de aço forjado. Sendo uma força extramuros voltada para o pátio e para a rua, o circuito sacrificial de Avagã governa o sangue de defesa, lidando de forma direta e perimetral com as instabilidades do mundo exterior.

7.2. A Taxonomia das Facas: A Segregação do Espaço Sagrado

O erro conceitual das correntes analíticas nagô-centradas foi pressupor que a outorga da faca unificava todas as lâminas do terreiro sob um mesmo regime de pureza. No Batuque, a economia do sangue é regulada por uma estrita taxonomia de instrumentos sacrificiais que impede a contaminação cruzada entre as dimensões interna e externa.

Os Obés de Dentro (O Circuito de Olobedé e Onira): A faca destinada aos Orixás do quarto de santo (como Oxalá, Oxum, Iemanjá e Xangô) é um instrumento cercado de tabus absolutos. Vinculada ao ferro civilizador, essa lâmina atua exclusivamente sobre a base do *okutá*. Seu propósito é a geração de vida, a nutrição dos laços comunitários e a pacificação do ambiente sagrado. Após o uso, esse *obé* passa por processos rigorosos de purificação com ervas frias e águas sagradas, sendo guardado longe do trânsito da rua. Ele jamais pode ser utilizado para cortar elementos do exterior ou animais destinados aos guardiões perimetrais.

A centralidade litúrgica desses instrumentos encontra eco em uma observação registrada por Ferreira (2007, p. 111) ao inventariar os tipos de lâminas. O autor enumera sucessivamente os instrumentos destinados aos circuitos de Bará e de Ogum Avagã, definindo-os simplesmente como "facas do tipo comum, com ponta". Contudo, ao tratar das ferramentas associadas a Ogum Onira, Olobedé e Adiolá, o pesquisador acrescenta uma especificação restrita aos materiais admitidos para os cabos, incluindo madeira, aço, osso, prata e alpaca. Embora a lâmina permaneça formalmente a mesma, esse detalhe sugere que tais objetos recebem uma dignificação ornamental compatível com sua participação direta nos processos iniciáticos e na manutenção da vida interna da casa.

Os Obés de Fora (O Circuito de Avagã): Em oposição diametral, a faca associada a Ogum Avagã e utilizada no pátio para os ritos de Bará Lodê e das forças liminares pertence ao regime do ferro bruto e defensivo. Essa lâmina lida com o sangue voltado para a guerra, para o descarrego de energias densas, para a quebra de feitiçarias e para a contenção de espíritos perturbadores (*eguns*). O *obé* de Avagã é impregnado pelas forças cinéticas do exterior urbano. Por essa razão, existe uma proibição categórica e inviolável: essa faca jamais poderá cruzar o limiar do quarto de santo. A introdução do *obé* de Avagã no ambiente interno causaria uma inversão de polaridade energética, estilhaçando o equilíbrio purificado do santuário doméstico.

Essa segmentação ritual alcança também o universo das ofertas animais. Conforme registra Ferreira (2007, p. 38), Avagã recebe especificamente o galo prateado escuro (carijó amarelado escuro) e o bode inteiro com aspas de qualquer cor, inclusive preta. Já Onira e Olobedé recebem frango prateado (carijó amarelado) e bodes de qualquer coloração, exceto a preta.

Essa clivagem cromática estrutural já havia sido mapeada por Walter Calixto Ferreira (1997, p. 43) ao apontar que, enquanto o Ogum convencional do circuito Nagô-Ijexá responde pelas cores vermelha e verde, a matriz de Avagã exige a composição tricolor do "vermelho, preto e branco". O pertencimento do preto ao código visual de Avagã, chancelado por uma das maiores autoridades orgânicas do Batuque, distancia a divindade da homogeneidade nagô e reconecta sua função litúrgica aos regimes rituais dos Voduns da Costa do Benim. A admissibilidade do preto para Avagã, vedada às demais qualidades de Ogum, reforça sua condição diferenciada dentro do sistema classificatório do culto e consolida suas afinidades simbólicas com entidades associadas às zonas liminares e aos espaços externos do terreiro.

Essa estrita engenharia de separação cromática e material no interior da nação Cabinda não constitui uma prática isolada, mas sim um fundamento codificado e chancelado pelas maiores autoridades dinásticas do século XX no Sul. Conforme se depreende do manual litúrgico de Ferreira (1983), os critérios taxonômicos e as restrições de corte e cor que regem o complexo de Ogum Avagã encontram-se firmados sob a herança oficial do culto. Essa rigorosa divisão material prova que Ogum Avagã, longe de ser uma mera qualidade subordinada a um panteão homogêneo, detém um sistema tecnológico próprio de facas e cortes que resguarda a herança dos sacerdotes sacrificadores do Daomé (*Adanboto*), mantendo a integridade estrutural do Batuque por meio da separação física de suas ferramentas de morte e de vida.

8. CONCLUSÃO

A profunda dualidade, tanto morfológica quanto mineral, observada entre o ferro civilizador da forja interna e o ferro liminar das operações externas reforça e consolida a hipótese central deste trabalho: o Batuque gaúcho não pode, sob hipótese alguma, ser interpretado como uma simples derivação regional, uma cópia simplificada ou um amálgama tardio do modelo Candomblé Kêtu baiano. Pelo contrário, as evidências históricas e a análise detalhada de sua cultura material demonstram que a tradição sul-riograndense constitui um sistema religioso autônomo, dotado de profunda independência histórica, litúrgica e cosmológica. As comunidades de terreiro locais souberam reorganizar as heranças da diáspora africana de forma sofisticada e resistente, desenvolvendo soluções rituais próprias frente às pressões homogeneizadoras da sociedade envolvente.

O exame minucioso do espaço sagrado revela uma dinâmica política e epistêmica fascinante. Enquanto a linguagem ritual, as saudações e a nomenclatura sofreram um intenso processo de iorubazização linguística ao longo do século XX — unificando divindades plurais sob a categoria geral de "Orixá" —, os suportes físicos, as ferramentas tridimensionais e os regimes de corte e alimentação do sagrado operaram como os verdadeiros núcleos resistentes de preservação civilizatória. Onde a palavra falada foi traduzida ou absorvida pela matriz nagô dominante, o ferro e o aço mantiveram-se inflexíveis, guardando em sua fatura e morfologia preceitos ontológicos ocidentais-africanos que recusam o apagamento.

Essa resistência silenciosa e objetiva ganha contornos definitivos na clivagem entre o quarto de santo e o pátio exterior. Ao passo que as manifestações internas de Ogum — como Onira, Olobedé e a raridade iniciática de Adiolá — exigem o enraizamento e a

estabilidade absorvente do suporte lítico do okutá, o ecossistema litúrgico da rua desvia-se dessa obrigatoriedade mineral. O assentamento de Ogum Avagã, ao abdicar radicalmente da imobilidade da pedra para estruturar-se na maleabilidade tridimensional do aço forjado em curvas serpentiformes, atua como um arquivo material vivo e dinâmico.

Essa hélice ferrosa, na qual a rigidez axial da lança é animada pelo movimento cinético da cobra enrolada, mimetiza com exatidão a aliança milenar entre os Voduns Gu e Dan no antigo Reino do Daomé. O instrumental técnico de Avagã, associado à sua própria economia política do sangue sacrificial — regulada pelo uso de facas apartadas do circuito interno e pela admissibilidade de ofertas animais de cor preta —, atua como um marcador taxonômico de separação energética. A faca de Avagã não é apenas uma ferramenta de corte; é um dispositivo jurídico de emancipação e governo do pátio que impede a contaminação cruzada entre o ambiente doméstico purificado e a agressividade protetora da rua urbana.

Dessa forma, a cobra de ferro que habita a casinha da rua ao lado de Bará Lodê é a prova física, tangível e epistêmica de que o complexo teológico Ewe-Fon permanece ativo, vigilante e independente no extremo sul do Brasil. Diante do silenciamento dos registros oficiais e da invisibilização histórica da população negra na formação do estado, os objetos e os assentamentos se erguem como documentos históricos de altíssima autoridade. Sob o manto protetor de São Paulo e sob a denominação genérica de Ogum, o sistema tecnológico e cosmológico do Benim manteve-se intacto nos terreiros gaúchos, guardando as fronteiras do ilê e garantindo

que as veias do Batuque continuem conectadas com o coração do Daomé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, José Carlos dos. Os sentidos do sacrifício na religiosidade afro-brasileira. **Sul21**, Porto Alegre, 24 mar. 2015. Disponível em: <https://sul21.com.br/opinia0/2015/03/os-sentidos-do-sacrificio-na-religiosidade-afro-brasileira-do-nucleo-de-estudos-da-religiao-da-ufrgs/>. Acesso em: 29 set. 2025.

BAKOS, Margaret Marchiori. Sobre as causas da criminalidade escrava no Rio Grande do Sul (primeira metade do século XIX). **Estudos Ibero-Americanos**, v. 8, n. 2, p. 165-177, 1982.

BEM, Daniel de. **Batuque à gaúcha**: a transestnificação do orixá. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Afro-Brasileiro**: música e memória no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Fumproarte, 1998.

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

COSTA, José Ricardo da. **O espelho da África**: a invenção da tradição no Batuque gaúcho. Porto Alegre: Escritos, 2006.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. **Os fundamentos religiosos da Nação dos Orixás**. Porto Alegre: Editora Toquí, 1983.

_____. **Os fundamentos religiosos da Nação dos Orixás.** 3. ed. Porto Alegre: Editora Toquí, 2007.

FERREIRA, Walter Calixto (Borel). **Agô-Iê, Vamos Falar de Orishás.** Porto Alegre: Editora Renascença, 1997.

FLORES, Moacyr. **Negros na História do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé:** desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores, 1987. p. 87-119.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.** São Paulo: Selo Negro, 2004.

MERCIER, Paul. The Fon of Dahomey. In: FORDE, Daryll (ed.). **African Worlds:** Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples. London: Oxford University Press, 1954. p. 210-234.

ORO, Ari Pedro. Políticas “cristofascistas” e “políticas dos terreiros” no Rio Grande do Sul: a polêmica do sacrifício de animais nas religiões de matriz africana. **Debates do NER,** Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 163-184, ago./dez. 2021.

_____. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

_____. Religiões Afro-Riograndenses: reminiscências de três décadas de pesquisa. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 46, p. 1-21, 2025. Disponível em: ufrgs.br. Acesso em: 17 jun. 2026.

OSÓRIO, Helen. **O império do progresso: a fronteira sul e a formação da propriedade escravista (1780-1830)**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

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

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

TADVALD, Marcelo. **A mesa dos donos do mundo: sincretismo e pluralidade no Batuque gaúcho**. Porto Alegre: Literalis, 2011.

_____. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 117-139, set. 2007.

_____. Notas históricas e antropológicas sobre o Batuque no Rio Grande do Sul. **Relegens Thréskeia: Estudos e Pesquisa em Religião**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 45-65, 2016.

VERGER, Pierre. **Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique**. Dakar: IFAN, 1957.

¹ Especialista em Ensino Religioso (Faculdade Intervale). Licenciado em Química (Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC),

Licenciado em Física (ETEP Faculdades) e Bacharel em Ciências Contábeis (Universidade Norte do Paraná – UNOPAR). Pós-graduando em História e Cultura Afro-Brasileira (Faculdade Focus). Docente na Escola Estadual de Ensino Técnico Dr. Zeno Pereira Luz (CETEC), pesquisador e Babalorixá. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4023-1965>. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4533996711735854>.

² "Refere-se a Ferreira (1983). O volume possui alto valor documental por conter declarações oficiais de próprio punho (p. 21-23) assinadas pelas principais lideranças da tradição afro-gaúcha da época. A obra traz o aval conjunto de Romário Almeida (Pai Romário de Oxalá), João Cleon Melo Fonseca (Pai Cleon de Oxalá) e Henrique Cassemiro Rocha Fraga (Pai Henrique de Oxum) — netos de axé do africano Valdemar de Xangô Kamuká (d. 1930), tronco fundacional da nação Cabinda no estado. Soma-se a essa legitimidade dinástica a chancela de Ailton Ferreira de Albuquerque (Pai Ailton de Oxum), então dirigente da União de Umbanda e assessor da AFROBRÁS/RS, conferindo ao livro o estatuto de registro consensual e de preservação da memória religiosa gaúcha."

³ "Refere-se a Ferreira (1997). A legitimidade documental e etnográfica da obra é respaldada pelo prefácio do antropólogo Norton Corrêa (1997, p. 20-22), pioneiro nos estudos sobre o Batuque gaúcho. Corrêa valida a erudição do autor — popularmente conhecido como Mestre Borel —, destacando sua iniciação com Valdemar de Xangô Kamuká, sua interlocução com Joãozinho da Gomeia e Camafeu de Oxóssi, e seu trânsito no Terreiro do Gantois. O texto salienta ainda a formação de Borel em línguas africanas com o professor José Ribeiro e sua atuação na vice-diretoria do Teatro

Experimental do Negro (TEN) em Porto Alegre (1957-1959),
chancelando a autoridade de suas taxonomias litúrgicas.”