

PARA ALÉM DO "BARÁ VIRADO": O COMPLEXO SIMBIÓTICO LEGBÁ-ZINA E A SOBREVIVÊNCIA JEJE-VODUN NO LIMIAR DO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL

BEYOND THE "TURNED BARA": THE SYMBIOTIC LEGBA-ZINA COMPLEX AND JEJE-VODUN SURVIVAL AT THE THRESHOLD OF THE BATUQUE OF RIO GRANDE DO SUL

 <https://doi.org/10.63330/aurumpub.063-007>

Ítalo de Freitas Andrade

Especialista em Ensino Religioso, Docente, CETEC

E-mail: italo-andrade@educar.rs.gov.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4023-1965>

Resumo

Este artigo analisa o culto às divindades Legbá e Zina no Batuque do Rio Grande do Sul, com foco na Nação Cabinda. A literatura antropológica clássica gaúcha tendeu a homogeneizar o complexo do mensageiro sob a égide do Orixá Bará, relegando a dinâmica dos Voduns de matriz ewe-fon ao apagamento científico. A partir de dados etnográficos, documentação litúrgica e análise comparada, demonstra-se que Legbá e Zina constituem um complexo simbiótico de matriz jeje-vodun, responsável pela mediação entre vivos e mortos e pela administração dos espaços liminares. O estudo examina ainda a reinterpretação ritual expressa no emprego de anjos católicos de cemitério como suporte iconográfico dos assentamentos, bem como a preservação do culto aos nove Eguns ancestrais (Yá Omo Emesan). Argumenta-se que esses elementos evidenciam a sobrevivência de estruturas teológicas e linguísticas ewe-fon no Batuque gaúcho, desafiando interpretações que reduzem Legbá a uma simples qualidade de Bará e contribuindo para uma revisão da formação histórica da religião.

Palavras-chave: Batuque do Rio Grande do Sul; Ewe-Fon; Jeje-Vodun; Legbá; Zina.

Abstract

This article examines the worship of the deities Legba and Zina in the Batuque religion of Rio Grande do Sul, with particular emphasis on the Cabinda Nation. Classical anthropological scholarship has generally subsumed the messenger complex under the Yoruba Orisha Bara, thereby obscuring the role of Ewe-Fon Vodun traditions. Drawing on ethnographic evidence, liturgical documentation, and comparative analysis, this study argues that Legba and Zina constitute a symbiotic Jeje-Vodun complex responsible for mediating between the living and the dead and governing liminal spaces. It further explores the ritual reinterpretation expressed through the incorporation of Catholic cemetery angels into shrine iconography, alongside the preservation of the cult of the nine ancestral Eguns (Ya Omo Emesan). These findings demonstrate the

survival of Ewe-Fon theological and linguistic structures within the Batuque of Rio Grande do Sul and contribute to a reassessment of the historical formation of this religious tradition.

Keywords: Batuque of Rio Grande do Sul; Ewe-Fon; Jeje-Vodun; Legba; Zina.

1 INTRODUÇÃO

A literatura clássica sobre o Batuque sul-rio-grandense construiu sua base analítica com foco central na matriz Nagô-Iorubá e nas manifestações dos Orixás, elegendo a figura do Bará como eixo explicativo para as dinâmicas de exterioridade. Essa prevalência temática gerou uma escassez de registros sobre outras ramificações históricas do culto no estado. É justamente nessa lacuna que este trabalho se insere, buscando visibilizar e documentar a dinâmica específica dos Voduns de origem Ewe-Fon, cuja contribuição teológica e ritual permanece pouco explorada pelos estudos acadêmicos gerais.

Todavia, o mapeamento interno dos terreiros desvela uma realidade substancialmente mais plural e complexa do que aquela capturada pelos estudos pioneiros do século passado. Sobretudo nas linhagens das tradições Jeje e Cabinda, a memória oral e a práxis litúrgica preservaram fundamentos autônomos que resistiram à assimilação total. A Nação Cabinda, em especial, destaca-se por sua densa ancestralidade mítica vinculada ao seu patriarca fundacional, Waldemar de Xangô Kamuká Baruolofina, cuja genealogia ritual resguarda fundamentos que desafiam categorizações simplistas. O exame minucioso dessas casas de axé evidencia uma teológica negligenciada pela academia formal: a sobrevivência de Legbá¹ e Zina, duas forças aparentemente Fons territorializadas e integradas ao arcabouço litúrgico sul-rio-grandense.

Legbá e Zina não operam como qualidades secundárias ou apêndices do panteão iorubá, mas constituem um par simbiótico e transcendental. Ambos atuam como guardiões dos portais cosmológicos que dividem e comunicam o mundo dos vivos e o domínio dos mortos (*eguns*), operando na contemporaneidade como autênticos guardiões dos mundos e mediadores entre diferentes planos da existência (Santos, 2025). Este estudo propõe tensionar o silêncio acadêmico e o vazio etnográfico que cercam essas divindades a partir da análise da ontologia dessas forças, de sua iconografia expressa no uso de suportes materiais e da comensalidade sacrificial que organiza seu culto nos pátios exteriores. Revela-se, assim, uma sofisticada resistência teológica e linguística preservada por meio do segredo ritual e da cultura material.

A dinâmica das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, expressa na pluralidade e na segmentação do Batuque, tensiona as fronteiras geográficas tradicionais da diáspora e reposiciona o Sul do

¹ Grafado e pronunciado majoritariamente como Lebá na tradição oral e na práxis litúrgica cotidiana do Batuque gaúcho. Optou-se pela grafia transatlântica *Legbá* (ou *Elegbá*) ao longo do texto formal para fins de padronização com a literatura internacional e facilidade de indexação acadêmica.

Brasil na cartografia do Atlântico Negro. Esse trânsito cosmológico e a profundidade de suas linhagens rituais não apenas consolidam as identidades locais, mas também inserem o cenário gaúcho em rotas de estudos comparativos internacionais sobre a continuidade das tradições da África Ocidental (Abiou, 2014). Ao investigar essas permanências e reelaborações, demonstra-se que a criatividade litúrgica das lideranças sacerdotais garantiu a manutenção de uma teologia de fronteira capaz de governar o fluxo dos ancestrais e salvaguardar a estabilidade das comunidades de terreiro até a contemporaneidade.

2 METODOLOGIA

A presente investigação adota uma abordagem qualitativa de natureza bibliográfica, historiográfica e autoetnográfica. Articula-se a literatura especializada sobre as religiões afro-brasileiras, estudos clássicos acerca dos povos Ewe-Fon do antigo Daomé (atual Benim) e dados empíricos do Batuque do Rio Grande do Sul. Parte-se do pressuposto de que a cultura material — expressa em assentamentos votivos e oferendas — constitui uma dimensão privilegiada para analisar a continuidade e a transformação dos sistemas religiosos afro-atlânticos. Essa lente permite observar dinâmicas de preservação cosmológica implícitas na matéria a qual, no caso de Legbá e Zina, assume o estatuto de arquivo histórico central devido à interdição do transe possessivo para tais divindades. Justifica-se, assim, a centralidade de assentamentos, objetos votivos, rezas e cantigas como documentos históricos.

O desenho hermenêutico beneficia-se do pertencimento do pesquisador ao campo afro-gaúcho, no qual é iniciado a mais de três décadas sendo Babalorixá e Tata de Quimbanda. Afastando-se de uma observação episódica, o material empírico resulta de uma autoetnografia de longa duração fundamentada na convivência cotidiana e iniciática. O universo de interlocutores abrange mais de uma dezena de sacerdotes, sacerdotisas, alabês e iniciados das nações Cabinda, Jeje, Ijexá, Nagô e Jeje-Ijexá dos quais dez atuaram como colaboradores centrais em diálogos teológicos sobre o culto fúnebre. A consistência dos dados decorre da práxis litúrgica diária e da densidade das redes de parentesco ritual.

A análise concentrou-se nas classificações nativas sobre os assentamentos estruturados em estátuas de anjos de cemitério, nos dispositivos de ativação ritual (assobio e libação de destilados), nas territorialidades da rua, na análise das “rezas” e nas distinções ontológicas entre o Orixá Bará e o Vodum Legbá. Divergências entre linhagens foram tratadas como parte constitutiva de um campo plural que atualiza formas próprias de entendimento litúrgico. Ademais, a tradição oral é compreendida como forma ativa de produção do saber. No Batuque, os preceitos sobre o par Legbá-Zina e o banquete dos três eguns o qual se desdobra em nove (*Yá Omo Emesan*) são transmitidos por laços iniciáticos restritos, onde o aprendizado é indissociável do segredo e do silêncio ritual.

Na comparação com a África Ocidental, evitou-se o uso de equivalências absolutas, adotando-se aproximações estruturais. Assim, as conexões entre Zina e o Vodum Ayizan, e a transmutação dos filhos de

Oyá Igbalé nos "anjos" da Cabinda, são hipóteses analíticas sobre processos de tradução cosmológica na diáspora. O *corpus* documental mobilizado reúne: trabalhos clássicos sobre o Batuque (Corrêa; Oro; Braga; Tadvall); estudos contemporâneos sobre o cenário gaúcho e o Benim (Abiou, 2014); e pesquisas dedicadas às matrizes Ewe-Fon e Iorubá (Verger; Maupoil; Santos; Parés), situando historicamente os conflitos entre Daomé e Oyó. Somam-se a esse panorama as produções escritas do próprio campo afro-gaúcho, abordadas simetricamente como epistemologias nativas e salvaguarda documental de fundamentos orais das nações Cabinda e Jeje. Esta articulação multifacetada possibilita examinar como concepções cosmológicas permanecem inscritas nos suportes rituais, testando empiricamente a sobrevivência de elementos Ewe-Fon no culto a Legbá e Zina.

3 A EXPANSÃO DO DAOMÉ E O TRÁFICO ATLÂNTICO NO EXTREMO SUL

Para compreender a operação de categorias litúrgicas nitidamente Ewe-Fon no interior de uma nação de matriz majoritariamente Iorubá como a Nação Cabinda, faz-se indispensável recuar tanto à geopolítica da África Ocidental quanto às rotas do tráfico transatlântico e interprovincial que configuraram o extremo sul do Brasil. A presença desses complexos cosmológicos no Rio Grande do Sul resulta de uma sobreposição de guerras imperiais no continente africano e de fricções socioeconômicas na diáspora.

3.1 O DESMANTELAMENTO DE OYÓ E A GÊNESE DE LEGBÁ E ZINA

Durante o século XVIII, o expansionismo militar do Reino do Daomé (Fon) encontrou um limite geopolítico no Império de Oyó, do qual foi tributário entre 1748 e 1820. O colapso interno de Oyó no século XIX permitiu que o Rei Gezo (1818–1858) declarasse a independência do Daomé e anexasse os reinos iorubás de Ketu e Sabe. Esse conflito contínuo gerou um processo de osmose cultural transfronteiriça, diluindo distinções étnicas em uma zona de hibridização teológica. Nessa faixa de fricção, o conceito Fon de Legbá passou a ser interpretado pelos iorubás como uma qualidade ancestral de Exu-Elegbára.

Simultaneamente, Ayizan — o Vodum feminino Fon que rege os portais da terra em complementaridade a Legbá — integrou-se aos cultos de aproximação com Oyá Igbalé, sendo esta uma das comparações mais respeitadas. No entanto, não há um orixá que se encaixe perfeitamente a Ayizan, pois ela é complementar a Legbá; na verdade, é na simbiose entre ambos que se encontra a equivalência ao Exu iorubá. Desse contato linguístico nas franjas fronteiriças africanas, as variantes fonéticas de Ayizan originaram a forma preservada no Batuque como Zina. Conforme a literatura demonstra, a estreita complementaridade litúrgica entre o par Legbá-Ayizan na Costa do Benim forneceu a base estrutural para que essa associação fosse reativada pelas casas de culto no Brasil (Charles, 2012). Milhares de escravizados dessa zona híbrida foram comercializados nos portos de Ajudá e Porto Novo, introduzindo no país uma teologia de fronteira previamente articulada em solo africano.

3.2 O TRÁFICO ATLÂNTICO E A PRESENÇA EWE-FON NO RIO GRANDE DO SUL

A reconstituição histórica da presença negra no Rio Grande do Sul exige superar o mito da homogeneidade demográfica europeia, evidenciando o papel estruturante do tráfico na sociedade gaúcha. Entre o final do séc. XVIII e meados do séc. XIX, milhares de africanos chegaram ao estado para suprir a demanda nas estâncias e nas charqueadas. Diferente dos latifúndios do Nordeste, o cativo sulino organizou-se em unidades menores e dispersas, favorecendo rearranjos entre matrizes africanas.

Embora o contingente bantu (Angola e Congo) tenha sido majoritário, representando cerca de dois terços dos escravizados (Tadvald, 2016), essa predominância não obscurece a relevância histórica dos grupos oriundos do Golfo do Benim. Classificados como "Minas" ou "Jejes", esses contingentes reuniam povos Ewe e Fon vinculados ao antigo Daomé. Sua introdução ocorreu por rotas diretas da África Ocidental e, expressivamente, pelo comércio interno de cabotagem vindo da Bahia e do Rio de Janeiro.

A força de trabalho no Rio Grande do Sul não se diluía em uma massa desqualificada; a lida com o gado, o charque e os ofícios urbanos exigiam saberes técnicos especializados (Osório, 2007). Ao mapear as redes urbanas de Porto Alegre, Bakos (1982) evidencia que a população "Mina" possuía forte atuação no trabalho de ganho (artesãos, ferreiros, quitandeiras), o que elevava seu valor venal. Destaca-se a capacidade de organização coletiva desses grupos, expressa na manutenção de suas práticas mágico-religiosas no espaço citadino por meio de redes clandestinas de solidariedade.

3.3 A RESISTÊNCIA À HOMOGENEIZAÇÃO

Se a seção anterior demonstrou como contingentes Ewe-Fon alcançaram o extremo sul do Brasil, resta compreender de que maneira esses elementos resistiram aos processos de homogeneização litúrgica e permaneceram inscritos na organização ritual do Batuque gaúcho. Diferente de outras regiões do país, onde o termo "Jeje" acabou frequentemente absorvido pela hegemonia das matrizes iorubanas, no Rio Grande do Sul esses grupos mantiveram uma identidade litúrgica própria no âmbito do Batuque.

Como esclarece Lopes (2004), a designação "Jeje" carrega uma especificidade histórica fundamental, pois agrupava povos falantes das línguas Ewe-Fon que desempenharam papel central na preservação do culto aos Voduns e aos ancestrais, consolidando ritos particulares que fundamentaram linhagens específicas nos terreiros locais.

Essa marca taxonômica e a recusa à homogeneização teológica tornam-se evidentes quando se examina a sutil cartografia ritual contemporânea que distingue 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 Ferreira (2007), essa clivagem se expressa na codificação cromática das guias (fios de contas) de exterioridade.

Enquanto as manifestações de Ogum vinculadas às qualidades iorubanas (como Onira e Adiolá) portam contas em verde e vermelho convencionais, a manifestação de Ogum Avagã — que atua na mesma faixa territorial de rua que o par Legbá-Zina — exige contas em tonalidades escuras (verde escuro e vermelho escuro). Essa distinção estética e cromática sinaliza que as forças de exterioridade da Cabinda habitam uma fronteira litúrgica distinta, cuja densidade evoca o universo ritual e o rigor dos Voduns da Costa do Benim.

Essa permanência demonstra uma relevante singularidade gaúcha face às análises de Prandi (1996), que sublinham o peso quase exclusivo da herança nagô no Brasil. No Sul, sob a nomenclatura genérica de Orixás, preservaram-se nos assentamentos e na organização espacial elementos materiais e cosmológicos de extração Ewe-Fon. Essa recomposição histórica, como observa Tadvald (2016), aponta que o Batuque consistiu em uma religião elaborada localmente entre 1833 e 1860 nas cidades portuárias de Rio Grande e Pelotas, a partir da interação teológica entre levas de escravizados sudaneses e bantos.

A transmissão do axé e a consolidação das casas de matriz africana em Porto Alegre e região metropolitana operam por meio de redes de parentesco ritual rigorosamente preservadas. Etnografias recentes sublinham a centralidade de lideranças e linhagens tradicionais — estruturadas a partir das tradições Ijexá, Oyó, Jeje e Cabinda (Tadvald, 2016) — na manutenção dessa memória e na legitimação das práticas locais diante das transformações contemporâneas, revelando que o campo religioso afro-gaúcho constitui uma arena de disputas por visibilidade e preservação identitária (Abiou, 2014).

É no interior da Nação Cabinda — profundamente marcada pelo culto aos ancestrais e pela memória de seu patriarca, Xangô Kamuká — que a antiga teologia de fronteira africana foi reativada. Legbá e Zina não foram integrados como meras qualidades secundárias, mas como os principais guardiões dos portais da morte e da estabilidade do *Ilê*, assentados na base do anjo de pedra para governar o fluxo dos *eguns*.

Portanto, quando as lideranças fundadoras da Nação Cabinda no Rio Grande do Sul estruturaram seu corpo litúrgico, não operaram um amálgama arbitrário entre Orixás e Voduns. Pelo contrário, reproduziram e refinaram a memória histórica de uma teologia de fronteira previamente constituída no continente africano. Na Cabinda sul-rio-grandense, Legbá e Zina não constituem elementos exógenos ao panteão iorubá; configuram o testemunho material de um período de expansão geopolítica do Daomé sobre os territórios dos Orixás, inscrevendo na diáspora a associação indissociável entre o princípio do movimento e a regente dos ancestrais.

4 TRANSCENDÊNCIA FON E A REDUÇÃO PEDAGÓGICA DO "BARÁ VIRADO"

Diferente das manifestações do Orixá Bará, que operam no circuito do transe e da incorporação antropomórfica, Legbá conserva no Batuque sua ontologia estritamente transcendental de Vodum. O conhecimento oral coletado em campo aponta que a divindade "habita somente no culto", constituindo uma

força dinâmica que não se manifesta por meio da possessão convencional. A narrativa popular de terreiro que o define como um "Bará virado" configura, em realidade, uma redução pedagógica — um artifício linguístico e teológico utilizado pelas antigas lideranças sacerdotais para traduzir a complexidade de um Vodum a uma comunidade historicamente familiarizada com a gramática dos Orixás.

Essa estratégia de tradução cultural, bem como os limites da antropologia clássica em apreender o caráter transcendental dos Voduns da rua, tornam-se evidentes no registro pioneiro de Norton Corrêa (1992). Ao inventariar as representações perimetrais do Batuque no final do século XX, o autor documentou as ambiguidades que cercavam a divindade:

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. Mas quando perguntei à Mãe Moça quem era o Léba, botou imediatamente os indicadores para o lado da testa imitando chifres. [...] A relação entre o Léba e o Xapanã aparece em cânticos deste, onde o nome do outro é citado. (Corrêa, 1992, p. 180).

Submetido a uma leitura simétrica, esse fragmento etnográfico revela-se profícuo. O gesto de "esfregar os pés no chão" ao transitar pela estrutura externa delimita o respeito corporal estrito à liminaridade de uma força que não compartilha do mesmo espaço intramuros. Ademais, sob as imagens de "capa preta" e "pés de bode" — atribuições com as quais o imaginário colonial e cristão buscou demonizar as práticas rituais da rua —, o relato de João do Xapanã preservou o núcleo duro da ontologia fúnebre de Legbá: seu estatuto de soberano da "lomba" e seu comando sobre o contingente de eguns.

Essa irredutibilidade frente às expressões dos Barás iorubanos está inscrita na cultura material e na economia sacrificial que rege o Batuque gaúcho. Ao inventariar essas práticas, Ferreira (2007) fornece evidências empíricas de que o complexo de Legbá é deliberadamente apartado das demais expressões territorializadas da rua (Lodê, Lanã, Adague e Agelú).

Essa diferenciação inicia-se na codificação cromática dos fios de contas: enquanto o segmento dos Barás convencionais partilha da guia monocromática vermelha, a Legbá é reservada, com exclusividade, a tonalidade vermelha escura (Ferreira, 2007, p. 34) — inflexão estética que sinaliza a transição para um domínio vibratório de maior densidade. No plano sacrificial, a clivagem torna-se ainda mais radical. Se potências como Lanã, Adague e Agelú recebem frangos vermelhos e caprinos jovens com interdição expressa de pelagem escura, Legbá exige a imolação de um galo vermelho escuro e de um bode preto não sendo admissíveis outras pelagens além da preta, com aspas, inteiro² (Ferreira, 2007, p. 60-64). A exigência do animal plenamente maturado retira Legbá do circuito da pureza doméstica dos Orixás e o reinsere no cerne da governança fúnebre e ctônica extramuros.

² O termo inteiro refere-se a animal não castrado.

O equívoco analítico das correntes nagocêntricas consistiu em interpretar Legbá como uma "virada do Bará" ou estritamente sincrético. Como se demonstrará, a soberania sobre os mortos captada por Corrêa (1992) não constitui um desvio, mas a exata manifestação de sua agência de Vodum operando de forma indissociável e simbiótica com Zina. Nessa engrenagem cosmológica, Legbá rege a dinâmica vital e o trânsito entre o mundo visível e o invisível. Seu culto na Cabinda exige o respeito ao incognoscível: ele é evocado pelo assobio — elemento arquetípico de convocação das forças eólicas e dos espíritos noturnos — e ativado pela libação de destilados sobre a terra ou diretamente sobre o seu axé assentado.

4.1 ICONOGRAFIA E OFERENDA FÁLICA DE LEGBÁ

A preservação das matrizes do antigo Daomé no Rio Grande do Sul manifesta-se na cultura material e na modelagem litúrgica dos assentamentos de Legbá. Enquanto a literatura formal frequentemente silencia sobre a dimensão fálica do culto no Sul, a práxis da Nação Cabinda preserva a confecção de suportes votivos que destacam o falo como representação de fertilidade, geração e dinâmica cósmica. Adicionalmente, essa natureza liminar e hipermaterial reverbera na recusa sistemática de Legbá em submeter-se às analogias do sincretismo católico hagiográfico, que historicamente protegeu as demais divindades do Batuque intramuros.

Enquanto potências como Bará Lodê encontram correspondência em São Pedro e Lanã e Adague na imagem de Santo Antônio, Ferreira (2007, p. 78) atesta a inexistência de uma forma sincrética para Legbá. As tentativas de tradução ocidental operadas por olhares coloniais resultaram na sua redução à representação de um demônio dotado de chifres e cauda.

Essa associação, contudo, não decorreu de uma invenção iconográfica europeia, mas da ressignificação de elementos já presentes na representação tradicional do Vodum. Conforme descreve Charles (2012), Legbá é representado no antigo Daomé por um montículo de barro provido de um falo ereto e dois chifres, atributos que, no contexto fon, simbolizam sua potência vital e capacidade mediadora. Ao serem observados através da lente do imaginário cristão, esses mesmos elementos foram identificados com a iconografia do Diabo. Essa operação de diabolização transatlântica é historicamente persistente: já em 1741, na *Obra Nova de Língua Geral de Mina*, de Antonio da Costa Peixoto, o termo "Leba" era rudimentarmente traduzido como "Demônio" (Silva, 2019, p. 454-455). Desse modo, o pavor colonial diabolizou a potência e a clivagem do "bode preto com aspas, inteiro" exigido na liturgia gaúcha (Ferreira, 2007, p. 60-64). Esta soberania territorial e antissincrética de Legbá reflete-se na geografia de seus despachos e na composição de suas frentes rituais na Cabinda, estruturadas a partir de duas naturezas elementares:

O Opeté Fálico (Domínio da Fricção e da Matéria): Arranjo volumoso de farinha de mandioca moldado com um fragmento de carvão em sua lateral, operando como representação fálica. No topo, a

inserção de três búzios desenha os contornos da face (olhos e boca), cujo axé é ativado e regado com azeite de dendê. O uso do carvão vegetal na modelagem evoca os atributos hipercinéticos e expansivos da divindade, o motor primordial que "gira em torno do universo" (*lé*, girar; *gba*, tudo) e rege as contorções e fricções dinâmicas da natureza antes de qualquer reprodução (Maupoil, 1943 apud Silva, 2019, p. 457). O carvão atua fixando o potencial ígneo na profundidade da terra.

A Matriz dos Grãos e dos Elementos Picantes (Domínio da Expansão): Oferendas compostas por milho, amendoim e feijão preto torrados, acompanhados de sete bifes crus, delimitando seu governo sobre a subsistência e a circulação (Ferreira, 2007, p. 38). Todavia, é na dinâmica dos estimulantes que a clivagem ontológica com os Exus antropomórficos se consolida. Se a tradição oral registra o uso eventual do fumo aceso para a limpeza perimetral, o cozimento ritual de Legbá documentado prescreve sete cachimbos confeccionados com taquara, recheados com pimenta verde em substituição ao tabaco (Ferreira, 2007, p. 38).

A substituição do tabaco consumido pelo sopro humano pelo potencial químico e expansivo da pimenta verde encapsulada na taquara evidencia que Legbá não emula antropomorfismos; ele opera como um dispositivo de agência puramente mineral e vegetal, ativado pelo calor, pela picância e pela libação de destilados sobre a terra.

Essa engrenagem material justifica o isolamento espacial de seus cultos. Legbá não compartilha o espaço do "cruzeiro aberto" com os Barás territorializados; seu reduto exclusivo de deposição é a figueira de mato (Ferreira, 2007, p. 41). Enquanto em outras geografias da diáspora brasileira, como no Tambor de Mina do Maranhão, o trauma da opressão política daomeana fez com que a Casa das Minas banisse o assentamento de Legbá, restringindo-o a um cântico na varanda para que a força se afastasse do barracão (Ferretti, 1985 apud Silva, 2019, p. 459-460), a tradição do Batuque gaúcho operou uma sofisticada territorialização periférica. A escolha da figueira de mato e do pátio extramuros demarca que o complexo Legbá-Zina não foi obliterado, mas constituído como o governo soberano do limiar político e cosmológico, guardando a fronteira onde a civilização do terreiro encontra o silêncio da mata, o segredo e a ancestralidade fúnebre da lomba.

5 A ARQUEOLOGIA LINGUÍSTICA DO TOQUE JEJE: A ONTOLOGIA FON NA FONÉTICA DOS ORINS

A sobrevivência das estruturas teológicas Jeje-Vodun no âmbito do Batuque sul-rio-grandense não se circunscreve à configuração dos assentamentos materiais; ela pulsa na memória acústica coletiva das rodas de xirê e de toque. Essa retenção linguística, contudo, só foi viável devido às condições de isolamento geográfico que apartaram o extremo sul das sucessivas reformas rituais e re-africanizações ocorridas no centro-norte do país. Como assinala o antropólogo Norton Corrêa, a ausência de um intercâmbio constante

com o continente africano ao longo dos séculos XIX e XX atuou como um fator de conservação litúrgica excepcional no Sul:

Diferentemente da Bahia, onde havia um intercâmbio com a África constante, o batuque não teve esse intercâmbio, então a língua que se cantam hoje no batuque, são línguas arcaicas, são línguas que se falava a quase 200 anos na Nigéria e no Benim (Batuque Gaúcho, 2014).

Longe de ser um fenômeno de estagnação, esse isolamento gerou um estatuto de "fóssil linguístico", no qual a transmissão estritamente oral reterritorializou e protegeu fragmentos idiomáticos que sofreram erosão em seus próprios territórios de origem. Em diálogo sobre a especificidade do cenário gaúcho, Corrêa e Boutonnet aprofundam essa perspectiva:

Eles ficaram isolados lá durante muito tempo, os escravos inicialmente depois os seguidores ficaram isolados e hoje cantam em jeje e nagô e em outras línguas da região da África arcaica, que não existe mais ficaram isolados, não existe mais na Nigéria e nem no Benim essas linguagens antigas (Corrêa; Boutonnet, 2021).

Ao apontar que no Sul "se canta em jeje e nagô", a fala dos autores desvela a raiz profunda do caráter simbiótico do Batuque. Nesse território de resistência, os idiomas litúrgicos africanos passaram por um processo de amálgama na oralidade que espelha, com perfeita simetria, a fusão ocorrida entre os próprios complexos de orixás e voduns. A materialização empírica dessa simbiose é demonstrada de forma performática pelo próprio Norton Corrêa. Ao ilustrar a indissociabilidade dessa herança gaúcha, o antropólogo assume a execução do tambor para entoar os cantares arcaicos preservados:

Eu to falando da tradição jeje-nagô [...] eu vou tocar aqui um cântico de abertura quando começa o ritual ao Orixá Bará Elegbara do Benim, (Euamache onibá exu abanada, euamache onibá exu abanada) [...] Vamos ver um canto pra Lebbá, Legbá é também um orixá do Benim. (Corrêa; Boutonnet, 2021).

A cena do pesquisador executando o tambor e vocalizando as aduras evoca o cerne das discussões metodológicas deste capítulo. Primeiramente, a própria transcrição fonética operada por Corrêa — registrando o que acusticamente ressoa como "Euamache onibá exu abanada" — serve como testemunho da flutuação dialetal inerente à tradição oral e corrobora a não padronização das rezas (orins) entre os axés gaúchos. Julgar tais grafias sob a ortografia do iorubá contemporâneo seria desconsiderar a independência e a mutabilidade histórica dessa memória acústica territorializada.

Ademais, a categorização utilizada pelo autor ao definir Elegbara e Legbá como "orixás do Benim" sintetiza a fusão cosmológica aqui defendida: se a procedência geográfica e civilizatória é o Benim (antigo Daomé), a divindade em tela é, fundamentalmente, um Vodun. No cenário sul-rio-grandense, contudo, as fronteiras entre o complexo Nagô (Orixá) e o complexo Jeje (Vodun) tornam-se de tal forma porosas que a

própria exegese antropológica e a práxis dos terreiros os unificam sob a mesma chave litúrgica, hifenizando o que a geografia africana separava. O que o senso comum acadêmico ou eclesial por vezes lê como "desvio" face ao iorubá atual é, em verdade, o resultado vivo dessa fusão que se recusou a ser normatizada por cartilhas coloniais.

A centralidade dessa memória acústica ganha contornos definitivos na oralidade contemporânea dos sacerdotes que preservam as linhagens tradicionais. Em depoimento na plataforma digital *Batuque RS*, o Babá Phil de Xangô (Philyp Tyago Xavier Rodrigues) joga luz sobre a indissociabilidade entre a fônica dos orins, a rítmica percussiva e a identidade de Vodum que subjaz à roupagem nagô dominante:

São rezas que citam claramente Lebá e algumas até sua natureza, isso é Vodun, ainda sobre a pancada jeje, as famílias descendentes do jeje puro é comum iniciarem os toques a Bará rezando para Lebá nessa pancada. [...] Leba kaio, kaio - Lebá kaio, kaio; Leba xirê Ogum - Lebá Xirê, xirê; essa reza se refere a divindade Legbá, para muitos cultuado como uma qualidade de Bará, isso é de Exu. Porém como preceito de feitura e fundamentos muito específicos e diferentes dos que habitualmente feitos aos demais Baras. (Rodrigues, 2022)

A análise de Babá Phil corrobora a hipótese de que a performance musical nas famílias de "jeje puro" atua como um dispositivo de preservação dinástica. Ao iniciar o ciclo de exterioridade sob a "pancada jeje" evocando nominalmente Legbá, o terreiro suspende temporariamente a hegemonia iorubá e reativa a matriz fonética do antigo Daomé. Além disso, o orin documentado pelo sacerdote (*Leba xirê Ogum*) explicita na própria fônica a aliança mística e a adjacência perimetral com a divindade do ferro, operando como o preâmbulo litúrgico para a posterior manifestação de forças como Ogum Avagã. Trata-se de uma partitura teológico-operacional que recusa a assimilação total ao complexo dos Exus tradicionais.

A materialização histórica dessa tese se consolida ao analisarmos a herança litúrgica da Nação Cabinda através da linhagem e da memória cantada do Mestre Belerum (Waldemar de Cabinda). Na praxeologia musical deixada por Belerum, a abertura do ciclo de rua do Batuque não se inicia formalmente pelas rezas estruturadas do Bará Lodê, mas sim por uma densa sequência de aclamação ao Vodum daomeano:

Alabê: Léba caio caio

Coro: Léba caio caio

Alabê: Olebá xererê xererê

Coro: Lebá xererê, xererê

Alabê: Olebá xirê Ogum

Coro: Léba xirê ogum

Alabê: O abadô de borocum

Coro: Abadô obenfara

A análise dessa partitura tradicional funciona como o elo condutor para a compreensão do sincretismo interno do Sul. Primeiramente, a repetição mântica do teônimo *Léba* (e suas variações fonéticas *Olebá*) nas três primeiras quadras estabelece uma "barreira fonética" contra a hegemonia iorubá, suspendendo o tempo mítico para saudar o Vodum primordial antes de qualquer concessão ao panteão dos Orixás.

O ponto culminante de transição teológica irrompe na linha "O abadô de borocum". A fônica *borocum* opera como uma corruptela de *Buruku* (*Nanã Buruku*), a matriarca ctônica do panteão Jeje-Fon. Sob a pressão da iorubização dominante no Batuque, a antiga aliança mística entre Legbá e a matriz *Buruku* acabou encapsulada e camuflada sob o rótulo de um "Exu" ou "Bará de rua" (o Exu *Borocum* ou *Lanã Borucú*). Trata-se de uma estratégia de sobrevivência taxonômica: ao rebaixar nominalmente a divindade primordial da terra ao estatuto de Bará para assentar junto a Legbá, as linhagens tradicionais garantiram que a cúpula do panteão Jeje permanecesse operando no ambiente extramuros.

Afastando-se da gramática normatizada do iorubá contemporâneo, as produções fonográficas e a literatura interna dos terreiros flutuam entre a preservação da fônica nativa e os esforços recentes de re-africanização. No cancioneiro litúrgico contemporâneo do Alagbe Roger Olanyan, observa-se uma intencionalidade em registrar as aduras e orins a partir de um rigor ortográfico que busca aproximar o Batuque das fontes linguísticas transatlânticas:

Alabê: Elegbára vodun, zanadô, Elegbá
Coro: Elegbára vodun, zanadô, Elegbá
Alabê: Elegbára vodun, azan kewe kewe
Coro: Elegbára vodun, azan kewe kewe

Contudo, para compreender esse processo de acomodação fonética sem os filtros da intelectualização ortográfica recente, torna-se indispensável recuar à fonte primária comercial mais antiga do Batuque gaúcho: o fonograma *Este é o Nagô do Rio Grande do Sul*, gravado por Abelardo Pereira em 1979. No verso deste LP, na seção explicitamente catalogada como "Geijo", emerge a fônica nua e crua da oralidade de terreiro:

Alabê: Léba Ogum fererê
Coro: Ogum
Alabê: Olebará iaboduma sanabore oeléba
Coro: Olebará iaboduma sanabore oeléba

O confronto analítico entre Pereira (1979) e o registro contemporâneo de Olanyan descortina o coração desta pesquisa. Enquanto Olanyan opera uma separação categórica para resgatar o estatuto do

mensageiro ("Elegbára vodun"), a performance viva de 1979 expõe uma simbiose radical. Na adura *Léba Ogum fererê*, ocorre o fenômeno do "envelopamento e adjacência por tradição oral".

Essa fusão atinge seu ápice em "Olebará iaboduma sanabore oeléba". Propomos que o termo *iaboduma* (ou *avoduma/aboduma*) constitui uma evidente evolução fonética originada do tronco linguístico Gbe, tratando-se de uma variação de *Ayivodun* (*Aivodum*), categoria cosmológica que designa os "Voduns da Terra" no antigo Daomé. A aglutinação do indexador iorubá (*Olebará*) com a corporação dos Voduns da Terra (*iaboduma/Ayivodun*) e o teônimo Fon (*oeléba*) em um mesmo fôlego ritual prova que a matriz iorubá não extinguiu o panteão Jeje; em vez disso, o envelopou. O canto enuncia uma taxonomia litúrgica rigorosa para ativar a presença de Legbá.

Essa maleabilidade revela que o culto mantém a fonética, mas prescinde da escrita. Em uma matriz civilizatória estritamente oral, a eficácia do ritual não está amarrada à exatidão de uma grafia estática, mas sim à precisão do impacto acústico e performático do som. O que se preserva através das gerações não é o desenho da palavra na folha, mas o sotaque muscular, a vibração tonal e o fôlego litúrgico. A variação da escrita não corrompe o fundamento; confirma que o Batuque é uma tradição viva que guardou a substância sonora do antigo Daomé no único arquivo que o colonialismo não pôde queimar: a voz e o couro do tambor

A insistência do binômio nominal "Elegbára/Elegbá", associado ao vocábulo Vodun, cumpre uma função de demarcação cosmológica no terreiro. Enquanto a literatura clássica homogeneizou o mensageiro sob a hegemonia do Orixá Bará, o canto litúrgico preserva o estatuto de Vodun da divindade, convergindo com Charles (2012):

"Legbá (Legbà, em fongbé) é um Vodun muito importante, tanto no Benin como na diáspora, por ser aquele que tem como atributos ser o protetor e o mensageiro entre os homens e os Voduns [...] este Vodun é louvado e oferendado no ritual do Zandró"

A associação entre Legbá e o Zandró fornece um elemento comparativo para a terminologia do Batuque. O termo fonético *zanadô* dificilmente é desprovido de significado: na língua fon, o radical *zan* remete à noite ou ao tempo, enquanto *azan* relaciona-se ao ciclo dos dias e às esteiras de palha, elementos vinculados aos Voduns. A proximidade fonética entre Zandró (rito a Legbá) e *zanadô* (na reza batuqueira) revela continuidade estrutural. A mutação conserva a sequência *zan* + vogal de ligação + consoante dental + vogal posterior, compatível com a adaptação fonológica da transmissão oral das línguas gbe no Brasil.

Essa hipótese é plausível pelo isolamento histórico do Batuque no século XIX, que fossilizou fragmentos na memória oral. Enquanto no Benim o Zandró subsistiu como rito específico, no Batuque essa liturgia condensou-se nas rezas ao Bará. A permanência de "Elegbára vodun" e *zanadô* sugere a conservação de uma camada ritual jeje-fon incorporada ao sistema nagô dominante no Sul. Essa profissão de fé ganha contornos de repetição mântica no ciclo Jeje, onde a força fônica fixa a memória daomeana:

Alabê: Vodun,ado kere kere kere, okoro koro koro, okere kere kere o vodun ELegbá

Coro: Vodun,ado kere kere kere, okoro koro koro, okere kere kere o vodun ELegbá

Alabê: ELegbára Vodonu, vodonu omodupéo

Coro: ELegbára miajô , kere ke Omodupéo

Alabê: ELegbá a vodun

Coro: zanadô, ELegbára

As variantes *Vodun* e *Vodonu* operam como marcadores de uma ancestralidade irredutível à totalização nagô. Ao intercalar a aclamação com expressões como *omodupéo*, a comunidade performa uma diplomacia cósmica que reconhece a realeza de Legbá. O fechamento do *orin*, ao responder com o binômio *zanadô/ELegbára*, sela o trânsito perimetral da divindade pela noite.

A articulação teórica com a economia do metal analisada por Andrade (2026) torna-se explícita quando a reza evoca a transição liminar para o regente do ferro extramuros:

Alabê: *ELegbá D'Ogun Fererê*

Coro: *Ogun*

O coro evoca Ogun, selando a adjacência espacial e a cooperação mística que Legbá mantém com Ogun na cartografia limiar do pátio. Todavia, se o ferro exige a rigidez mineral, a ativação de Legbá reivindica o calor de elementos termogênicos, como atesta a sequência:

Alabê: *Bará oti, oti, oti, oti Bará*

Coro: *Bará oti, oti, oti, oti Bará*

A repetição exaustiva de *oti* (destilado) corrobora a práxis ritual: desprovido do transe biológico, Legbá demanda ser despertado pela libação e pelo sopro do álcool sobre o solo. O canto configura um roteiro técnico-operacional de ativação do axé no exterior do Ilê.

Ao final, o ciclo musical desenha uma cartografia de ida e volta: evoca-se o movimento, ativa-se o dinamismo cósmico por substâncias termogênicas e, por fim, sela-se a fronteira sob o manto do segredo inviolável. Ao recolher o axé de Legbá para a matéria assentada, a comunidade impede a profanação dessas potências ctônicas e fúnebres extramuros. Esta engenharia acústica demonstra que a fônica do terreiro é um arquivo de resistência que resguarda a autonomia ontológica dos Voduns onde a tradução linguística colonial falhou.

6 A TRANSVERSALIDADE TRANSATLÂNTICA DA RESTRIÇÃO: O "NÃO RASPAR" BAIANO E O "NÃO DAR CABEÇA" GAÚCHO

A recusa do suporte antropomórfico e as restrições iniciáticas de Legbá na Nação Cabinda inserem a práxis gaúcha em uma sofisticada rede transatlântica de continuidade litúrgica Jeje-Vodun. Silva (2019, p. 462) assevera que o culto de Exu-Legbá resulta de um denso contato e resistência teológica que conecta o Brasil a complexos rituais no Haiti, em Cuba e nos Estados Unidos. Ao perscrutar essa ontologia no antigo Daomé, Maupoil (2017, p. 100-101) evidencia o caráter transcendental de Legbá como o princípio dinamizador do universo. Essa agência movente e perimetral justifica sua fixação exclusivamente em suportes materiais extramuros e sua interdição no corpo humano.

Esse modelo encontra um paralelo simétrico nas tradicionais casas Jeje-Mahi de Cachoeira, na Bahia. Conforme demonstra Parés (2006):

[...] o ciclo de festas anuais se inicia com as obrigações para Aizan, Ogum Xoroquê e Legbá, divindades características e exclusivas da nação jeje. Nenhuma dessas entidades “raspa ninguém” e, portanto, não se manifestam em corpo humano. [...] Atualmente, nos terreiros jejes são conhecidos e cultuados, além de Legbá, uma pluralidade de “qualidades” referidas como Exus, o que indica uma progressiva penetração dos referentes nagôs em relação a essa figura. (Parés, 2006, p.335).

O cruzamento desses dados com o cenário sul-rio-grandense é profícuo. A interdição baiana do "não raspar" configura a exata correspondência da máxima do Batuque de que Bará Legbá "não dá cabeça". Em ambas as geografias, a impossibilidade do transe não sinaliza menor relevância; Legbá preserva o estatuto de *hun-daho* ("grande vodum") (Maupoil, 2017), atuando como princípio motor da dinâmica vital. Há também convergência na adjacência mística com o regente das armas. Onde o Jeje-Mahi baiano articula os caminhos através de Ogum Xoroquê, o Batuque mobiliza o ferro de Ogum Avagã, cuja simbiose material prescinde igualmente do transe para operar a defesa do Ilê (Andrade, 2026).

Por fim, a "penetração dos referentes nagôs" anotada por Parés (2006) lança luz sobre o fenômeno verificado no Sul. A dispersão de Bará Legbá nas categorias de Lodê, Lanã, Adague e Agelú no Batuque reflete essa estratégia de tradução cosmológica. A nomenclatura iorubá foi assumida na superfície da linguagem para viabilizar a circulação pública do axé, enquanto a infraestrutura litúrgica da rua permaneceu fiel à governança secreta dos Voduns.

6.1 A DIFERENCIAÇÃO ONTOLÓGICA E O DESAFIO AO TABU DA ÁGUA

As divergências e continuidades que cruzam o campo religioso afro-gaúcho apontam que, mesmo quando a literatura ou certas casas tentam aproximar Legbá do circuito dos Barás convencionais, a cultura material emerge para restabelecer a clivagem ontológica. Essa distinção é detalhada por Babá Phil de Xangô

ao contrastar as atribuições de Legbá com o panteão iorubano e expor as especificidades de seu suporte físico:

"Lebá ao contrário do que muitos pensam não é exu, não é Bará, mas sim um correspondente do panteão Jeje. [...] Lebá no batuque tem um segredo muito grande, em algumas tradições Lebá é associado ao culto dos ancestrais, aos eguns, no igbalé. Em outras é tratado como um bará comum, recebendo normalmente tratamento similar ao dado a Bará Lodê, qualidade de exu que mais se aproxima de Lebá com suas características e atribuições, ainda assim são divindades distintas. [...] lebá, não possui o tabu em relação a água no seu assentamento [...] podendo inclusive ficar na rua exposto ao tempo."

A reflexão desvela duas dimensões. A primeira é a aproximação funcional entre Bará Lodê e Legbá, que justifica dividirem a guarda externa nos pátios. Todavia, seu vínculo com o *igbalé* chancela a tese de que Legbá transita em uma faixa de ancestralidade fúnebre vedada aos Exus antropomórficos.

A segunda dimensão introduz a quebra do tabu da água. Na organização tradicional do Batuque, a água é restrita no pátio externo, pois o elemento líquido pode "esfriar" a termogênese de Bará Lodê. Essa força iorubana opera como uma divindade "do seco", cujas diretrizes proíbem que seus fundamentos toquem o solo úmido ou sejam entregues em dias de chuva (Revista Yorùbá Sul, 2020).

Em contrapartida, ao atestar que Legbá "não possui o tabu em relação a água" e pode ficar "exposto ao tempo", a práxis nativa estabelece uma nítida clivagem ontológica. Esse comportamento resgata a raiz dos Voduns da Costa do Benim, cujos altares de argila enfrentam as chuvas tropicais sem perder a eficácia. A exposição ao tempo reitera o estatuto macrocósmico de Legbá: ele governa o exterior absoluto como a própria dinâmica da natureza.

7 O COMPLEXO DE BARÁ LEGBÁ: HERANÇA VODUN E A RESTRIÇÃO DO TRANSE

Respeitando a ordem de precedência que organiza a dinâmica litúrgica do Batuque gaúcho — na qual as forças vinculadas ao complexo do Bará antecedem e operam a abertura de caminhos —, as categorias classificatórias de exterioridade atingem sua síntese analítica na figura de Bará Legbá. Longe de operar como mero sinônimo litúrgico, Legbá é compreendido na tradição oral da Nação Cabinda como a matriz primordial da qual derivam e se individualizam as expressões territorializadas da rua (Lodê, Lanã, Adague e Agelú). Esta força atua como o marco originário da circulação cosmológica, situando-se na encruzilhada mítica.

A singularidade de Bará Legbá reside na sua irreducibilidade teológica: embora articulado ao panteão dominante, ele preserva sua ontologia de Vodum. Como remanescente do complexo Jeje-Fon da África Ocidental, suas prerrogativas vinculam-se à mediação linguística, ao trânsito macrocósmico e à zona de passagem entre o mundo dos vivos e o domínio fúnebre.

Sua fixação na estrutura perimetral externa opera como o mecanismo máximo de intermediação entre o interior do espaço sagrado e o espaço público. É essa configuração que oferece os subsídios teóricos para compreender não apenas a organização de Ogum Avagã no domínio do ferro, mas também sua simbiose com o Vodun Zina. Enquanto as expressões derivadas do Bará gerenciam a segurança ritual e as demandas cotidianas na rua, Legbá articula-se a Zina para governar a fronteira metafísica mais liminar: o império dos mortos e a ancestralidade extramuros.

7.1 A RECUSA DO TRANSE E A PEDAGOGIA DO "BARÁ VIRADO"

A profundidade dessa segmentação ontológica é ratificada pelas severas restrições iniciáticas que cercam a divindade. Conforme observado na práxis da Cabinda, a interdição de consagração direta de um iniciado a Legbá apoia-se no fato de que sua densidade ritual e cósmica ultrapassa os limites ordinários do transe possessivo. Como discutido ao longo deste capítulo, Legbá habita exclusivamente o âmbito do culto assentado na matéria, recusando a manifestação antropomórfica no corpo dos devotos.

Essa recusa da possessão corpórea consolida a tese de que a narrativa de terreiro do "Bará virado" constitui uma sofisticada redução pedagógica. Diante da impossibilidade de submeter ao transe biológico uma força descrita como o princípio que transforma a gravidade em dinâmica vital, a engenharia teológica das antigas lideranças sacerdotais codificou Legbá sob a metáfora da "virada".

As demais expressões do Bará operam, portanto, como emanações acessíveis e espacializadas dessa matriz originária. Essa engrenagem permite a atuação ritual e a circulação do axé no pátio sem a exposição direta do corpo do iniciado à totalidade de sua potência macrocósmica. O complexo Legbá-Zina permanece, assim, como o guardião derradeiro do segredo e do limiar ontológico do Batuque gaúcho.

7.2 A MATERIALIZAÇÃO DO OCULTO: O FALO E O CARVÃO

Dado que a potência de Legbá é interdita ao corpo humano, sua agência é administrada na Nação Cabinda por meio de uma rígida cultura material. A ausência do transe possessivo é compensada pela hipermaterialização do axé no assentamento votivo.

Onde a literatura de viés nagocêntrico identifica apenas o *otá* e os suportes de ferro (ponteiras e garfos), a tradição oral revela a preservação da modelagem fálica originária da Costa do Benim. Ao confeccionar o *opetê* de farinha de mandioca acompanhado do carvão vegetal e do azeite de dendê, a Cabinda resgata o princípio ativo da fricção e da fertilidade cosmológica, retendo o potencial ígneo da divindade. Essa estrutura — cujos búzios cravados conferem contornos antropomórficos faciais — é ativada exclusivamente pela ação técnica do sacerdote, que realiza a libação de destilados e convoca a força por meio do assobio ritual.

7.3 EXCLUSIVIDADE DE AGOSTO E A INTERDIÇÃO DE GÊNERO

A radicalidade ontológica do complexo Legbá-Zina na Nação Cabinda, expressa na recusa ao transe e na hipermaterialização de sua agência, atinge o ápice no manejo do tempo litúrgico, na restrição dos elementos de comensalidade e na ontologia dos espaços marginais. A práxis e a tradição oral corroboram a tese de que esse panteão perimetral atua como uma barreira de contenção escatológica.

Em depoimento de fundamental relevância etnográfica, o egrégio sacerdote Pai Cleon de Oxalá (Reino de Oxalá), uma das maiores autoridades nos fundamentos da Nação Cabinda até o seu falecimento, delimitou a severidade ritual e espacial que organiza esse culto:

"Tem os lugares específicos para se tratar o Lebá, a zina e os anjos, tu não trata na praia, nem com mel, nem com água doce. Eles são as entidades que nos defendem de todos os axéxê borocum³ que vier na nossa porta, eles ficam de prontidão da frente aos fundos e dos fundos a frente de nossa casa. [...] É o orixá que nós tratamos no mês de agosto é o único; orixá não, a única entidade que a gente alimenta no mês de agosto é o Lebá. Aqui na nossa casa, mês de agosto nem serviço, não se bota axorô⁴, é só pro Lebá, sempre dia 13. [...] A obrigação é só pra homem. [...] A gente tem que tratar eles num lugar distante, um lugar sujo, um lugar de muito lixo. É o local onde se trata o Lebá, a Zina e os Anjos."

A densa fala de Pai Cleon desvela três engrenagens teológicas profundas que tensionam as leituras nagocêntricas e homogeneizadoras da literatura clássica do Batuque gaúcho:

A Antítese da Doçura e a Prontidão Perimetral: A interdição absoluta de elementos como o mel, a água doce ou a deposição em ambientes marinhos ("praia") afasta radicalmente Legbá, Zina e os Anjos do circuito da doçura que caracteriza os Orixás intramuros. O mel e a água doce são substâncias termolíticas, utilizadas para apaziguar e assentar. Legbá e Zina, operando na fricção e na contenção termogênica, demandam o oposto: elementos picantes, secos e destilados. A função dessas forças é definida como uma vigilância militar e bidirecional ("da frente aos fundos e dos fundos a frente"), atuando como um escudo profilático contra o *axéxê borocum* — categoria nativa que evoca as emanções fúnebres mais densas, os feitiços destrutivos e a poluição espiritual decorrente do império da morte (*Iku*).

O Jejum de Axorô em Agosto e a Polaridade de Gênero: A suspensão sacrificial do mês de agosto isola este período como um tempo de recolhimento, tradicionalmente associado às forças ctônicas, às pestes e à ancestralidade fúnebre (domínio partilhado com Xapanã). Ao determinar um rigoroso jejum de *axorô* (sangue sacrificial) para todas as demais divindades, a Cabinda decreta a suspensão de obrigações intramuros. Romper esse silêncio sacrificial só é outorgado no dia 13 de agosto, e exclusivamente para

³ Na expressão nativa utilizada por Pai Cleon de Oxalá ("*axéxê borocum*"), a categoria sinaliza as cargas e emanções energéticas mais pesadas, nefastas e poluentes associadas à morte violenta, ao feitiço destrutivo ou à estagnação espiritual, contra as quais o pátio externo deve exercer vigilância militar ativa.

⁴ No léxico litúrgico das religiões de matriz africana, e especificamente no Batuque do Rio Grande do Sul, o termo *axorô* (do iorubá *àşorò*) refere-se ao sangue animal sacralizado e imolado.

Legbá. A imolação direcionada unicamente a ele sinaliza que apenas o motor primordial do movimento possui a temperatura termogênica necessária para metabolizar o sangue em um período de latência da morte, sem desestabilizar o axé da comunidade. Ademais, a restrição de gênero ("a obrigação é só pra homem") reativa preceitos severos da África Ocidental e dos cultos de sociedades secretas masculinas ligados ao Legbá daomeano, onde a manipulação de potências hiperfálicas exige a interdição estrita do elemento feminino em idade fértil para salvaguardar a economia reprodutiva e a polaridade do axé.

A Epistemologia do Lixo e a Margem Social: A prescrição de que o local de despacho dessas potências deve ser um "lugar sujo, um lugar de muito lixo" exige uma leitura simétrica. Não se trata de uma valoração moral negativa ou de falta de zelo litúrgico, mas sim da manipulação da categoria que Mary Douglas classificou como "matéria fora do lugar". O lixo e o resíduo urbano marcam a fronteira final da *pólis*, o ponto onde a civilização se desfaz e o caos se instala. Ao territorializar Legbá, Zina e os Anjos no refugio da sociedade, a teologia da Cabinda estabelece que aqueles que guardam o Ilê contra a decomposição espiritual devem habitar e governar o próprio espaço da decomposição material. O lixo atua como um captador natural de negatividades; ao depositar as oferendas na zona do refugio, o sacerdote garante que as demandas trazidas na porta do terreiro sejam devolvidas a periferia do mundo social.

A convergência dessa estrutura ritual é observada em outros testemunhos contemporâneos da tradição cabinda. Ao descrever os assentamentos protetivos de sua linhagem, Bandeira (2025) afirma que certas raízes realizam o assentamento conjunto de Legbá, Zina e os Anjos da Solidão, ressaltando que esses fundamentos se equilibram entre si na proteção e na movimentação das energias da casa religiosa. Embora reconheça variações entre diferentes famílias rituais, o sacerdote preserva a associação estrutural entre a tríade, corroborando a existência de um complexo estável no interior da Cabinda.

Convém ressaltar, contudo, que essa configuração não é absolutamente uniforme. O próprio autor registra que algumas raízes de Cabinda não os cultuam coletivamente, realizando, junto a Legbá, o assentamento de Exú Burucú ou Lanã Borucú (Bandeira, 2025). Longe de enfraquecer a hipótese aqui defendida, essa observação evidencia a diversidade interna da tradição Cabinda e recomenda cautela diante de generalizações, sem comprometer a identificação de um núcleo ritual compartilhado entre suas principais linhagens.

8 ZINA E A DERIVAÇÃO LINGÜÍSTICA DE AYIZAN: A GUARDIÃ DA PASSAGEM

Se a literatura a respeito de Legbá revela-se escassa, o registro científico acerca de Zina no âmbito acadêmico formal é inexistente. Todavia, a ausência de alcance da antropologia clássica é tensionada pela farta memória documental e pelas epistemologias preservadas pelas próprias comunidades de terreiro. Em registro histórico veiculado em ambiente virtual, a práxis e a autonomia desse culto foram explicitamente sintetizadas:

"Legbá e Zina, são divindades adotadas pela nação Cabinda, são assentados em vultos⁵ e possuem rito específico, seus assentamentos são separados dos demais." (Abassá Bará, 2015).

Essa formulação nativa preenche o vazio etnográfico da academia ao cancelar duas premissas estruturais: a indissociabilidade do par Legbá-Zina na Nação Cabinda e a exigência de uma geografia sagrada de isolamento material, expressa em vultos e assentamentos rigorosamente apartados dos Orixás intramuros. É a partir desse solo firme da tradição que se torna possível traçar a arqueologia mística dessa força. Sob a ótica da Religião Comparada e da linguística histórica, Zina configura uma sobrevivência fonética e teológica direta de *Ayizan* — o Vodum feminino associado à terra, aos mercados e aos portais na Costa do Benim.

Essa associação entre Legbá e *Ayizan* encontra respaldo na organização ritual do culto vodum. Charles (2012) observa que Legbá sempre é cultuado primeiro, mas ressalva uma exceção particularmente significativa: "no Brasil, em rituais como o Zândró, a primeira divindade reverenciada é Ayizan". Longe de representar uma inversão arbitrária da hierarquia, essa precedência evidencia a estreita complementaridade entre ambas as divindades. Se Legbá governa a abertura dos caminhos e a circulação, *Ayizan* preside precisamente a consagração do espaço ritual onde essa comunicação se torna possível. Sob essa perspectiva, a associação permanente entre Legbá e Zina preservada pela tradição cabindeira mostra-se coerente com a lógica litúrgica já documentada no universo jeje-fon.

Essa proposição teórica encontra eco na produção intelectual contemporânea da própria Nação Cabinda. Em obra dedicada ao culto perimetral no Batuque gaúcho, o sacerdote Glauco T'Ogum aproxima explicitamente Zina do vodum *Aizan*, descrevendo-a como "um vodum feminino ligado ao Legba [...] ligado a tudo que se faz passagem entre os mundos" (Santos, 2025). Embora formulada na linguagem teológica da tradição, essa definição converge com a interpretação aqui proposta ao preservar a associação entre a contraparte feminina de Legbá e a administração das passagens liminares entre diferentes domínios cosmológicos.

Na dinâmica litúrgica do Batuque, Zina articula-se a Oyá Igbalé — chamada pelos antigos de "Oyá virada" —, assumindo o epíteto de *Yá Omo Emesan* ("A Mãe dos Nove Filhos"). A análise das performances musicais coletadas em campo comprova empiricamente essa correlação fônica e operacional:

Alabê: Oya ajé igba egun unló / Coro: Zina ajé igba egun onilé

⁵ As formulações das fontes orais não se anulam reciprocamente, uma vez que o termo 'anjo' constitui uma especificação da categoria taxonômica mais ampla de 'vulto'. No horizonte litúrgico do Batuque e da Cabinda, o vulto designa qualquer representação antropomórfica voltada à fixação material do sagrado — frequentemente esculpida em madeira. Assim, nos contextos rituais específicos (como os complexos de Legbá e Zina) onde a estatuária de cemitério é utilizada como o próprio receptáculo do assentamento, a figura do anjo opera como uma especificação do gênero vulto, aliando a plasticidade antropomórfica à função psicopompa.

O canto litúrgico vincula estruturalmente as figuras de Oyá e Zina à condução dos mortos (*eguns*), sugerindo que Zina governa o mistério da morte (*Iku*) e o acolhimento do princípio vital no momento da transição existencial. Essa governança sobre a ancestralidade fúnebre e o trânsito das almas encontra amparo na memória documental registrada na imprensa de terreiro. No artigo "Zina e os Anjos", publicado no *Jornal O Batuqueiro*, o Babalorixá Fabiano Bandeira (Pai Fabiano de Oxalá) elucida como o arranjo defensivo estruturado nos pátios de Cabinda responde a uma engenharia espiritual de mútua dependência: os assentamentos de Legbá, Zina e os chamados Anjos da Solidão equilibram-se reciprocamente na proteção territorial do *ilê* (Bandeira, 2025).

Mais do que uma associação periférica, a legitimidade do culto a Zina e aos anjos nas casas tradicionais vincula-se diretamente à linhagem dinástica do axé gaúcho, possuindo uma indissociável ligação mítica com o próprio ancestral fundador e patrono da nação, o Pai Waldemar de Xangô Kamuká. Essa associação permanece viva na tradição oral contemporânea, como observa o próprio Pai Fabiano ao apontar que "os Anjos por sua vez têm uma ligação ao Rei de nossa nação Xangô Kamuká" (Bandeira, 2025), evidenciando a continuidade dessa memória dinástica entre diferentes ramos da Cabinda.

Também converge com essa interpretação o registro de Santos (2025), ao afirmar que Zina é tradicionalmente reconhecida como "mãe dos anjos". Ainda que a nomenclatura "anjos" resulte de processos históricos de tradução religiosa, sua conexão permanente a Zina reforça o papel dessa entidade na administração ritual do domínio funerário e das passagens ancestrais.

Desse modo, a recorrência convergente desses elementos em fontes primárias independentes — que associam Zina a Legbá, aos anjos de cemitério e à passagem entre mundos — reforça a hipótese de que sua função liminar constitui um componente infraestrutural e estável da tradição da Nação Cabinda, resistindo de forma autônoma ao apagamento científico.

8.1 OS FILHOS DE ZINA E A COMENSALIDADE DOS ANJOS

A cosmologia da Cabinda organiza o domínio de Zina por meio de seus filhos. Conforme a literatura de matriz iorubana clássica (Verger, 1957; Santos, 1976), Oyá Igbalé gerou nove eguns. No contexto etnográfico estudado, o entorno do complexo Legbá-Zina é integrado por três dessas divindades primordiais, denominadas coletivamente na tradição oral como os "Anjos da Solidão". A subordinação litúrgica e a gerência de Zina sobre essa classe de espíritos é enfatizada pela tradição oral dos terreiros, que assinala: "os anjos 'eguns' são acordados por Zina, é ela quem os desperta e os deixa novamente adormecidos" (Eliseo, 2019).

Em respeito ao estatuto do segredo ritual que rege a transmissão do conhecimento na Nação Cabinda, as identidades nominais dessas forças são mantidas sob estrita interdição verbal, sendo sua

pronúncia pública vedada. Contudo, sua agência como filhos e guardiões perimetrais da transição existencial é publicamente reverenciada por sua denominação coletiva.

Na liturgia fúnebre do Ilê, esses espíritos do limiar recebem oferendas votivas na cabeceira da mesa, obedecendo a uma rígida lógica de comensalidade estruturada a partir do número ritual três (tríades de xícaras de café, leite, copos de água e papos de anjo). O banquete oferecido a Zina reflete sua ambivalência cosmológica:

Dimensão Telúrica e Matriarcal: Composta por amalá de repolho roxo, pirão, costela bovina e o *opetê* de batata-doce com casca moldado em formato cordiforme, operando como representação do princípio maternal que acolhe os ancestrais.

Dimensão da Ancestralidade Aérea (Anjos): Oferendas de caráter leve e volátil, como a massa do tipo "cabelo de anjo" guarnecida com extremidades de asas de ave, arroz com moela e mel, polenta doce e sopa de pombo.

8.2 O ANJO DE CEMITÉRIO COMO ESCUDO SINCRÉTICO E FERRAMENTA PSICOPOMPA

O ápice da sofisticação litúrgica investigada reside na utilização de estátuas católicas de anjos de cemitério para a estruturação dos assentamentos conjuntos de Legbá e Zina. Esse fenômeno não deve ser interpretado como mera submissão à hagiografia católica, mas sim como uma estratégia de reinterpretação cultural e agência cosmopolítica. É válido ressaltar que a própria manipulação estética dessas esculturas responde a ramificações internas e complexas do rito, visto que:

[o]s anjos da morte e da solidão é [sic] um outro fundamento, a sua feitura também é feita em estátuas de anjos e são [...] diferenciados por serem chamados de anjo rico e anjo pobre. (Eliseo do Xangô, 2019).

As antigas lideranças sacerdotais identificaram nas esculturas das necrópoles — figuras psicopompas que exercem a guarda dos túmulos — a correspondência visual e funcional ideal para a atuação invisível de Legbá e Zina:

Trânsito e Liminalidade: O anjo católico opera nas fronteiras espaciais. A presença de asas evoca a volatilidade (o elemento ar, o trânsito e o domínio de Oyá), ao passo que sua fixação sobre a sepultura remete à estabilidade ctônica (o elemento terra, a finitude e o domínio de *Ayizan* e Legbá).

Contenção Perimetral: Ao assentarem Legbá e Zina sob a égide estética do anjo tumular, associado localmente à transição solitária rumo ao domínio dos ancestrais, os terreiros de Cabinda estruturaram um dispositivo defensivo de alta eficiência. Posicionados na entrada ou em pontos nevrálgicos do *Ilê*, esses suportes controlam o fluxo de *eguns* e protegem a comunidade ritual contra *kizumbas* (demandas e perturbações espirituais).

8.3 A LOMBA COMO EXTENSÃO DO MERCADO

A compreensão dessa complexa malha litúrgica — que articula o banquete dos filhos ancestrais à manipulação estética da estatuária tumular — expande-se radicalmente quando tensionada pelo cruzamento entre as matrizes Jeje e Nagô no território gaúcho. Na cosmologia Fon clássica, o par Legbá e Ayizan partilha a regência dos espaços públicos e de trânsito massivo: Legbá governa os caminhos, as encruzilhadas e a dinâmica da circulação, enquanto Ayizan preside o mercado (*axhi*), compreendido não apenas como polo econômico, mas como a própria terra consagrada onde os vivos e os ancestrais se cruzam. No contexto do Batuque, onde a rua e os pátios extramuros sofreram severas reconfigurações espaciais e pressões coloniais, a "lomba" (o cemitério) emerge como a tradução territorial desse complexo liminar, operando como a extensão mística do antigo mercado jeje: o espaço público por excelência de trânsito dos mortos e de barganha espiritual.

Essa paulatina acomodação da engenharia Jeje sob a superfície de outras tradições hegemônicas no Rio Grande do Sul possui, inclusive, lastro na arqueologia musical do Batuque. Como aponta Braga (2013, p. 212-213), o Jeje e o Ijexá operavam como "lados independentes" até pelo menos a década de 1940, ocorrendo posteriormente um processo de simbiose rítmica e litúrgica onde o repertório Jeje passou a ser executado invariavelmente logo após o repertório de cada orixá específico (por exemplo, "axés do Bará no Ijexá + axés do Bará no Jeje"). Essa dinâmica de acoplamento musical e teológico elucida como o complexo Jeje-Cabinda sobreviveu no ecossistema sul-riograndense: não por meio de uma pureza institucional isolada, mas infiltrando-se de forma infraestrutural na gramática ritual predominante.

Essa simbiose operacional na geografia sagrada sul-riograndense atinge sua máxima evidência quando confrontamos a memória documental da antropologia clássica com a tradição oral contemporânea. Ao investigar a caracterização material e espacial de Legbá no século passado, o pai-de-santo João do Xapanã já sinalizava essa natureza ctônica e fúnebre ao afirmar que a entidade "usa uma capa preta, tem pés de bode, e é o 'senhor da lomba (cemitério)', e 'comanda o batalhão dos eguns'" (Corrêa, 1992, p. 180).

Décadas mais tarde, essa exata engenharia espiritual ecoa, se equilibra e se completa na fala do sacerdote Antonio Carlos de Xangô ao mapear a agência da contraparte feminina do par: "Zina é uma yansã [...] é uma Oya no caso, só que ela comanda a lomba e é nossa defesa." (Antonio Carlos de Xangô, 2016, 03min29s).

O espelhamento dessas duas formulações nativas desvela o arranjo infraestrutural que justifica o uso dos anjos psicopompos exumados pela estética do terreiro. Onde a teologia Nagô tende a fragmentar as funções (atribuindo a Oyá o governo isolado dos eguns e a Bará os caminhos), a persistência da matriz Jeje-Cabinda reitera a indissociabilidade do casal da rua: Legbá atua como o senhor e comandante dinâmico do contingente de mortos extramuros, ao passo que Zina assume a regência, a territorialização e o escudo profilático ("nossa defesa") do mesmo espaço liminar da lomba.

A aproximação entre Zina e Oyá Igbalé na liturgia musical do Batuque não apaga a raiz estrutural de Ayizan. Pelo contrário, a dinâmica local utiliza a gramática Nagô como estratégia para salvaguardar uma antiga simbiose Jeje: o governo compartilhado sobre o solo dos ancestrais. Essa articulação garante que o "batalhão" regido por Legbá encontre na barreira protetiva de Zina o seu ponto de equilíbrio e contenção. Desse modo, a proteção dos limites do Ilê deixa de ser um conjunto de sentinelas isoladas. Ela se consolida como uma aliança simbiótica que governa soberanamente as fronteiras entre a vida e a morte nas lombas gaúchas.

9 A AMPLIAÇÃO DO REGIME LIMIAR: DE GU AVAGÃ A LEGBÁ-ZINA

A constatação de que o ecossistema litúrgico da rua e do pátio no Batuque sul-rio-grandense atua como reduto de preservação das estruturas cosmológicas Ewe-Fon encontra sólido respaldo na produção científica recente. Ao analisar a cultura material do exterior dos terreiros gaúchos, Andrade (2026, p. 21) demonstrou que a hegemonia do léxico e da gramática iorubá nos espaços internos opera como uma "camada superficial de tradução", ao passo que, infraestruturalmente, os suportes físicos e os regimes sacrificiais das forças de rua permanecem inflexíveis e autônomos. Conforme assevera o autor:

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. (Andrade, 2026, p. 24)

Se nesse estudo a comprovação do "fóssil tecnológico" concentrou-se na hélice de aço de Ogum Avagã — que atualiza a aliança entre os Voduns Gu (ferro) e Dan (serpente) —, novos dados na Nação Cabinda estendem essa tese à ancestralidade fúnebre sob a gerência simbiótica de Legbá e Zina. O governo perimetral do Ilê avança em direção à fronteira metafísica por meio desse par de divindades.

9.1 GRADAÇÕES DE INTENSIDADE E A RECUSA DA CARNE

A aproximação teórica entre Ogum Avagã e o complexo Legbá-Zina consolida-se nas restrições rituais do pátio externo. Assim como Avagã habita uma ontologia mineral apartada do quarto de santo (Andrade, 2026), Bará Legbá radicaliza essa interdição ao recusar o transe possessivo e a incorporação. Essa característica reforça seu estatuto de Vodum transcendental: a práxis da Cabinda reitera que essa força habita exclusivamente a matéria assentada, contrariando a tendência clássica de reduzi-lo a um "Bará virado".

Quando o transe humano é interditado, a cultura material assume a centralidade absoluta da agência (Andrade, 2026, p. 18). É essa dispensa do suporte biológico que justifica a modelagem de Legbá em vultos de argila e opetês de carvão e búzios. O objeto físico configura o corpo estendido e ativo da força.

9.2 O ACOPLAMENTO DE ZINA: A REINTERPRETAÇÃO DO ANJO PSICOPOMPO

O ápice dessa engenharia perimetral localiza-se na união de Legbá com Zina. O assentamento do par opera uma síntese entre o dinamismo do caminho e a gravidade do culto fúnebre. A utilização de esculturas de anjos católicos de cemitério para fixar esse axé constitui o exemplo mais refinado do uso do sincretismo como ferramenta taxonômica e funcional de proteção de mistérios africanos.

Ao transmutar a imagem do anjo em suporte votivo, a Cabinda reativa a essência de Ayizan (Vodum da terra e dos portais), articulando-a a Oyá Igbalé na gestão das almas. O anjo esculpido cumpre dupla função: suas asas acionam a volatilidade do ar e o trânsito (Oyá), enquanto sua fixação ctônica evoca a estabilidade da terra (Ayizan e Legbá).

Posicionado na rua ou nos limites do pátio, adjacente a Bará Lodê, o anjo converte-se em um dispositivo de contenção espiritual ativa. Legbá e Zina controlam os eguns ancestrais, representados na tradição oral pelos Anjos da Solidão. O circuito de oferendas mantém o pacto de proteção da comunidade contra perturbações do mundo exterior.

Esse complexo simbiótico na Nação Cabinda reinsere categoricamente o Rio Grande do Sul nos estudos internacionais sobre o Atlântico Negro. A criatividade litúrgica gaúcha reativou preceitos da África Ocidental para governar as fronteiras da escatologia fúnebre, estruturando um solo epistemológico próprio que desafia o apagamento científico formal.

10 CONCLUSÃO

A análise do par Lebá-Zina na Nação Cabinda demonstra que a memória coletiva da diáspora afro-gaúcha operou uma engenharia teológica extraordinária, preservando a essência cósmica dos Voduns na convivência com o panteão Iorubá. Longe de configurar aculturação ou perda de referências, a simbiose ritual na perimetria dos terreiros sul-rio-grandenses atesta a sofisticação de uma teologia de fronteira, articulada na África Ocidental e reativada estrategicamente no extremo sul do Brasil. A manutenção de categorias litúrgicas nitidamente Fon em uma matriz majoritariamente Nagô revela que o Batuque organizou-se como um território de negociação cosmopolítica, no qual a superfície linguística iorubá viabilizou a proteção da infraestrutura profunda dos Voduns.

Sob essa ótica, o ecossistema religioso sul-rio-grandense afasta-se definitivamente do estigma de mera cópia tardia ou simplificação ritual. A práxis da Cabinda demonstra que o correspondente simétrico ao Exu iorubá não reside na figura isolada e masculinizada do Legba diaspórico, mas sim na

indissociabilidade operada pelo complexo Leba-Zina. Ao contrário das reduções lineares que tentam apartar essas forças para acomodá-las em gavetas taxonômicas estanques, a tradição gaúcha preservou a essência do panteão da Costa do Benim. O acasalamento ritual do pátio exterior atualiza a simbiose original entre Legbá e Ayizan: o entendimento de que a expansão cinética dos caminhos e a coesão telúrica do mercado constituem duas dimensões de uma mesma engrenagem cósmica. Toda a agência que a teologia nagô centralizou na figura de Exu exige, na matriz Ewe-Fon, a manutenção rigorosa dessa complementaridade de gênero e espaço. Desarticular o par Leba-Zina sob o pretexto de um espelhamento mecânico e unilateral seria desestruturar a própria infraestrutura que garante a eficácia da defesa perimetral.

Essa continuidade civilizatória adquire materialidade irreduzível nas restrições rituais e na economia sacrificial que interditam o complexo Leba-Zina ao circuito do transe e da incorporação antropomórfica. Ao redefinir a narrativa popular do "Bará virado" ou da "Oyá virada" como uma redução pedagógica e transferir a centralidade da agência para suportes minerais e vegetais — como a modelagem fálica do carvão, o preceito da pimenta verde na taquara e o rigor das oferendas telúricas —, a tradição da Cabinda salvaguardou o caráter estritamente transcendental dessas forças da rua. Como demonstrado através da fonética das "rezas" preservados na literatura interna do Alagbe Roger Olanyan T'Aganjú, a arqueologia linguística das aduras atua como um arquivo acústico de resistência que blinda o mistério e o segredo ritual contra o esquecimento e contra os rigores das gramáticas contemporâneas formalizadas.

Ademais, o acoplamento litúrgico de Zina e a utilização de estátuas católicas de cemitério evidenciam que o sincretismo, no contexto da rua, operou como um dispositivo psicopompo e taxonômico de contenção. A apropriação das esculturas das necrópoles não representou uma submissão à hagiografia colonial, mas a construção de um escudo estético de alta eficiência para governar a fronteira mais liminar do *Ilê*: o fluxo dos *eguns* ancestrais e o amparo aos Anjos da Solidão. Esse fenômeno estende as formulações de Andrade (2026) acerca do regime de exterioridade, comprovando que o governo perimetral do pátio ultrapassa a defesa contrademandas humanas e assume o controle soberano da escatologia fúnebre.

Por fim, este estudo reposiciona o debate sobre o Batuque do Rio Grande do Sul, evidenciando que a ausência de registros na literatura clássica diz mais sobre as limitações de campo dos antropólogos do século XX — frequentemente eivados por análises nagocêntricas e homogeneizadoras — do que sobre a real riqueza dos terreiros. Leba e Zina permanecem vivos, não nas páginas de teses eurocentradas, mas na fumaça dos cachimbos de taquara, na firmeza do carvão, na modelagem cordiforme dos *opetês* e no silêncio vigilante dos anjos de pedra que guardam os axés do Sul.

BIBLIOGRAFIA

ABASSÁ BARÁ. **Legbá e Zina**. Abassá Bará (Blog), 24 fev. 2015. Disponível em: <https://abassabara.blogspot.com/2015/02/>. Acesso em: 27 set. 2025.

ABIOU, Sena Annick Laetitia. **Entre o Vodum e o Batuque**: as forças da natureza nas cidades de Ouidah, Cotonou (Benim), Porto Alegre e Viamão (Brasil). 2014. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

ALAGBE ROGER OLANYAN T'AGANJÚ (Roger de Aganjú). **Axés cantados na nação Kabinda do Batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Edição do Autor, [s.d.]. 52 p. Material didático do Curso de Tamboreiros de circulação restrita. Disponível mediante solicitação nas redes sociais do autor.

ANDRADE, Í. F. A Forja Ancestral: Cultura Material, a Simbiose de Gu e Dan e a Persistência Ewe-Fon no Assentamento de Ogum Avagã. **Revista Tópicos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 34, p. 1-34, 2026. ISSN: 2965-6672. DOI: <https://doi.org/10.70773/revistatopicos/782641025>. Acesso em: 30 jun. 2026.

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.

BANDEIRA, Fabiano Gross (Pai Fabiano de Oxalá). Zina e os anjos. **Jornal O Batuqueiro**, 26 out. 2025. Disponível em: <https://www.facebook.com/jornaldobatuqueiro/photos/zina-e-os-anjosna-na%C3%A7%C3%A3o-de-cabinda-algumas-ra%C3%ADzes-realizam-o-assentamento-de-leg/1415239243942228/>. Acesso em: 27 jun. 2026.

BATUQUE Gaúcho. Direção: Sérgio Valentim e Eugênio Alencar. Produção: **Programa ETNODOC (TV Brasil / IPHAN / Museu Edison Carneiro)**. 2014. Vídeo (50 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KccphQFDWfA>. Acesso em: 01 jan. 2025.

BRAGA, Reginaldo Gil. A primeira gravação etnográfica do batuque do Rio Grande do Sul (1946) e as (des)continuidades aparentes na tradição do tambor hoje. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 201-218, jan./jun. 2013.

CHARLES, Hùngbónò. **O Vodun Legbá e a classificação do panteão Vodun**. O Candomblé (Blog), 5 ago. 2012. Disponível em: <https://ocandomble.com/2012/08/05/o-vodun-legba-e-a-classificacao-do-panteao-vodun/>. Acesso em: 20 dez. 2025.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-brasileira. 2. ed. São Luís: Litograf, 2006.

CORRÊA, Norton F.; BOUTONNET, Jean-Marc. Conversas sobre religiões afro-brasileiras. Canal Jean-Marc Boutonnet, **YouTube**, 12 out. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RFpNc3G53tY>. Acesso em: 07 jan. 2026.

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

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

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na antiga Costa dos Escravos**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2017.

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

PAI CLEON DE OXALÁ. Entrevista concedida ao Canal Kizomba. **YouTube**, 22 jul. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dFbOddVOGT4>. Acesso em: 26 jun. 2026.

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

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

REVISTA YORÙBÁ SUL. Ogum Avagã. **Facebook**, 27 ago. 2020. Disponível em: <https://m.facebook.com/revistayoruba/photos/a.1730199177263838/2808639802753098/>. Acesso em: 30 jan. 2026.

RODRIGUES, Philyp Tyago Xavier (Babá Phil de Xangô). Legba, um “ORIXÁ” exclusivo!?. Canal Batuque RS, **YouTube**, 18 abr. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mIyCZSfucQM>. Acesso em: 26 jun. 2026.

SANTOS, Glauco Luis dos (Babalorixá Glauco T'ogum). **Legbá - Zina - No Batuque Do Rio Grande Do Sul**. 1. ed. Joinville: Clube de Autores, 2025.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgó e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Legbá no Brasil – transformações e continuidades de uma divindade. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 453-468, mai./ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v925>. Acesso em: 24 jun. 2026.

TADVALD, Marcelo. 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 Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2018.

XANGÔ, Antonio Carlos de. [Entrevista concedida ao] Pai Ronei de Oxalá. **Rádio Minuano**, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yia7QEjBAXo>. Acesso em: 17 jan. 2025.

XANGÔ, Eliseo de. A verdade Anjos da morte e solidão. **YouTube**, 8 nov. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-r87NueGWg4>. Acesso em: 24 fev. 2026.