

Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente*

Ari Oro

Resumo

O texto divide-se em duas partes. A primeira apresenta dados sobre o período escravocrata no Rio Grande do Sul, a estruturação das religiões afro-brasileiras (Batuque, Umbanda e Linha Cruzada) neste estado e o histórico e controvertido papel desempenhado no Rio Grande do Sul por um príncipe africano que aqui viveu do final do século XIX até 1935. A segunda parte analisa três aspectos particularmente importantes na atualidade dessas religiões neste estado: a presença de não-negros nas mesmas, a sua expansão transnacional para a Argentina e o Uruguai, e o estreitamento de relações com o poder político local..

Palavras-chave: Batuque, negro, relações raciais, Rio Grande do Sul, Brasil, religiões afro-brasileiras.

* Este texto foi originalmente apresentado na 53ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada em Salvador, Bahia, de 14 a 17 de julho de 2001, no Simpósio: Afro-Diversidade no Brasil, coordenado por Reginaldo Prandi (USP).

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 2, 2002, pp. 345-384

Ari Oro

Abstract

Afro-Brazilian Religions in Rio Grande do Sul: Present and Past

The article is divided into two parts. The first presents data about the slavery period in Rio Grande do Sul, the structure of Afro-Brazilian religions (*Batuque*, *Umbanda* and *Linha Cruzada*) in this state and the historical and controversial role played by an African prince who lived here from the late 19th century until 1935. The second part analyses three particularly important aspects of these religions in Rio Grande do Sul nowadays: the presence of non-Negroes in them, its transnational expansion to Argentina and Uruguay, and the ever-close relations with local political power.

Keywords: *Batuque*, Negro, racial relations, Rio Grande do Sul, Brazil, Afro-Brazilian religions.

Résumé

Les Religions Afro-Brésiliennes de l'État du Rio Grande do Sul: d'Hier et d'Aujourd'hui

Le texte se divise en deux parties. La première présente des données sur la période de l'esclavage dans le Rio Grande do Sul, la structuration des religions afro-brésiliennes (*Batuque*, *Umbanda* et *Linha Cruzada*) dans cet état ainsi que le rôle historique et controversé qui y a joué un prince africain de la fin de XIX^{ème} siècle jusqu'à 1935. Dans la seconde partie, nous analysons trois aspects particulièrement importants pour l'actualisation des ces religions dans cet état: la présence de non-Noirs à ces religions, leur expansion transnationale vers l'Argentine et l'Uruguay, ainsi que leur relation étroite avec le pouvoir local.

Mots-clés: *Batuque*, Noir, relations raciales, Rio Grande do Sul, Brésil, religions afro-brésiliennes.

Neste texto apresento alguns tópicos relativos às religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul (RS) que contemplam ao mesmo tempo uma visão histórica e atual, com ênfase nas suas características que mais se destacam na atualidade.

Início com dados historiográficos sobre o ingresso do negro escravo no RS e sobre a estruturação do Batuque. Discorro então sobre os distintos “lados” desta religião ao mesmo tempo em que aponto alguns aspectos históricos e especificidades da Umbanda e da Linha Cruzada neste estado. Em seguida, me ateno a um personagem legendário do campo afro-gaúcho, um príncipe africano que residiu neste estado a partir de 1899 e aqui faleceu em 1935. Na seqüência, discorro sobre três importantes características atuais do campo religioso afro-gaúcho, a saber: a presença de “brancos” nas religiões de matriz africana; a transnacionalização do batuque e demais religiões afro-brasileiras para os países do Prata; e a aproximação dessas religiões no campo político estadual e municipal, sem, porém, ocorrer o ingresso efetivo na esfera política, como fazem, por exemplo, os evangélicos.

Os Negros e as Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul

Os negros africanos e seus descendentes participaram diretamente do desenvolvimento econômico dos dois primeiros séculos da história do Rio Grande do Sul. Segundo Beatriz Loner, “praticamente não houve profissão manual que não tivesse representantes dessa etnia em seu desempenho, tanto no período imperial quanto na República” (Loner, 1999:9). O mesmo, como se sabe, ocorreu nas demais capitanias e províncias do Brasil onde, como diz Prandi, os escravos africanos “foram sendo introduzidos [...] num fluxo que corresponde ponto por ponto à própria história da economia brasileira” (Prandi, 2000:52).¹

O marco inaugurador do Rio Grande do Sul é a fundação do Forte de Jesus, Maria e José, na Barra de Rio Grande, no ano de

1737, pelo brigadeiro José da Silva Paes, em cuja tropa, formada por 260 homens, havia escravos e negros libertos.

A historiografia do Rio Grande do Sul ainda se debate em torno da questão de saber a procedência do negro escravo trazido para este estado. Há, no entanto, algum consenso de que essa população se dividia entre negros “crioulos”, ou seja, indivíduos nascidos no Brasil e para aqui transferidos, “ladinos”, isto é, indivíduos que já haviam trabalhado em outras regiões do país, e africanos, aqui chegados após terem passado por algumas regiões brasileiras, entre elas, Bahia, Pernambuco, São Paulo, Santa Catarina, e mesmo africanos que chegaram ao Rio Grande do Sul provenientes da Argentina e do Uruguai. A título de exemplo, um levantamento realizado junto aos Inventários da Freguesia de Pelotas, no período compreendido entre 1850 e 1880, mostrou que num universo de 1.604 escravos, 460 eram crioulos, 556 indeterminados e 590 africanos (Assumpção, 1990). Estes últimos, por sua vez, dividiam-se em diferentes *nações* ou grupos tribais. Por exemplo, por ocasião das comemorações da Abolição, desfilaram em Pelotas os “Filhos de Angola, Mina, Benguela, Erubé, Congo e Cabinda...” (Jornal *Echo do Sul*, 10/6/1888 *apud* Loner, 1999:8).² Seja como for, no Rio Grande do Sul “os banto vieram em número muito superior aos sudaneses” (Correa, 1998a:66).

A introdução do escravo no RS ocorreu a partir da primeira metade do século XVIII. Trabalhavam na agricultura, nas estâncias e, sobretudo a partir de 1780, na produção do charque, na região de Pelotas. Segundo Correa, os negros compunham cerca de 30% da população da Província em 1780, e 40% do total em 1814. Nesta data, os negros perfazem cerca de 51% da população de Piratini e 60% de Pelotas (*ibidem*:65-66). Porém, com o início da chegada dos colonos alemães em 1824 e dos italianos em 1875, verifica-se um aumento da população branca e uma redução na porcentagem da população negra em território gaúcho.

A produção das charqueadas — executadas pelo trabalho braçal escravo em condições bastante desfavoráveis em razão das condições climáticas, precariedade de infra-estrutura e exigências severas ditadas pelo próprio regime escravocrata — foi de tal monta que em 1861 o charque contribuía com 37,7% do total do que o RS exportava e os couros com 37,2% do total, juntos somando 74,9% do total da produção gaúcha para fora da Província (Assumpção, 1990). A relação entre o trabalho forçado dos negros e o desenvolvimento das charqueadas era tal que na medida em que se aproximava a Abolição também diminuiu o número de

charqueadas. Assim, referindo-se a Pelotas, Loner lembra que “de um total de 34 charqueadas existentes em 1878 na cidade, elas reduziram-se a apenas 21 às vésperas da Abolição e a 18, dois anos depois” (Loner, 2001:7), ocasionando a diminuição do charque que servia de alimento dos escravos do sudeste e desta forma acarretando problemas no mercado de consumo deste produto.

A estruturação do batuque no Rio Grande do Sul constitui outro tema que aguarda um aprofundamento investigativo. Tudo indica que os primeiros terreiros foram fundados justamente na região de Rio Grande e Pelotas. Para o historiador Marco Antônio Lirio de Mello — que fez uma ampla pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande do século XIX — a presença do batuque é atestada nesta região desde o início do século XIX (Mello, 1995). Também Correa situa o período inicial do batuque nesta região entre os anos de 1833 e 1859 (Correa, 1988a:69). Se assim for, permanece a dúvida de se saber se a estruturação do batuque ocorreu posteriormente ou paralelamente à estruturação do candomblé, uma vez que o primeiro terreiro de candomblé teria surgido na Bahia no ano de 1830 (Jensen, 2001:2). Aliás, a mesma dúvida M. Herskovits havia levantado em 1942, por ocasião de uma “rápida viagem” pelo Rio Grande do Sul (Herskovits, 1948).³

No entanto, a partir das décadas de 70 e 80 do mesmo século, os jornais dessa região apresentam, com alguma regularidade, em suas páginas policiais, matérias sobre cultos de matriz africana. De fato, nos jornais *Correio Mercantil* e *Jornal do Comércio*, de Pelotas, bem como no jornal *Gazeta Mercantil* de Rio Grande, pode-se ler notícias, infelizmente as mais recorrentes sendo de prisão de “feiticeiros” e “feiticeiras”, como esta:

Foram presas à ordem da delegacia, duas pretas feiticeiras que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos [...]. (*Jornal do Comércio*, Pelotas, 9/4/1878, p. 2 *apud* Mello, 1995:26)

Quanto ao mito fundador do batuque, há duas versões correntes: uma que afirma ter sido o mesmo trazido para esta região por uma escrava, vinda diretamente de Recife; e outra que não associa a um personagem, mas às etnias africanas que o estruturaram enquanto espaço de resistência simbólica à escravidão.

Já as notícias relativas ao batuque em Porto Alegre⁴ datam, preferencialmente, da segunda metade do século XIX, isto sugerindo que ou sua origem, ou, o que é mais provável, o seu incremento pode ter ocorrido com a migração de escravos e ex-escravos

da região de Pelotas e Rio Grande para a capital. Novamente, as principais fontes de referência são os jornais que reportam ações policiais contra os terreiros. Lilian Schwarcz transcreve, por exemplo, reportagem do *Correio Paulistano*, de 30/11/1879, intitulada “Os feiticeiros do RS — Grande Caçada”. Diz a reportagem:

a polícia tomou ontem em uma casa 42 pretos livres e escravos e 11 pretos minas. A *caçada* deu-se às 10h30 da noite no momento em que o preto João celebrava uma sessão de *feiticeira*. Foi uma surpresa e um desapontamento que aqueles fiéis crentes jamais perdoarão a polícia [...]. A polícia apreendeu cabeças de galo e outros *manipansos*. Os principais atores da indecente comédia foram recolhidos à cadeia e os escravos castigados. (Schwarcz, 1989:126, ênfases minhas)

Inútil dizer que as perseguições aos terreiros não deixam de expressar um certo medo branco diante do poder de manipulação das forças sobrenaturais por parte dos escravos e seus descendentes. Obviamente que a perseguição era sempre precedida de um conjunto de estigmas lançados sobre essas religiões, visando justificar aquele procedimento.

Em Porto Alegre, a partir da segunda metade do século XIX, o maior contingente de negros se encontrava nas cercanias da cidade, no Areal da Baronesa, na cidade baixa, imediações da atual Rua Lima e Silva,⁵ e nas chamadas Colônia Africana e “Bacia”, atuais bairros Bonfim, Mont Serrat e Rio Branco.⁶ Estas últimas tratavam-se, em sua origem (“em torno da época da abolição”), de uma “zona insalubre, localizada nas bordas de chácaras e propriedades que ali existiam, de baixa valorização e de pouco interesse imediato para seus donos, que foi sendo ocupada por escravos recém-emancipados” (Kersting, 1998:111).⁷

Kersting mostra como, sobre essas áreas, foram criadas representações que as associavam a criminalidade, vícios, perigo, e seus habitantes tidos como membros de “classes perigosas”. Por isto mesmo, essas áreas foram deixadas a um relativo isolamento por parte das autoridades públicas e, ao longo das décadas do século passado, foram dissolvidas mediante um processo de “higienização urbana”.⁸ Evidentemente que por trás desta atitude existiam interesses imobiliários de ocupação dessas áreas da cidade para “modernizá-las”, o que começou a ocorrer ainda nas primeiras décadas do século XX, com o processo de branqueamento da população, simultaneamente à abertura de ruas e de construções em padrões arquitetônicos não populares. Por exemplo, parte da Colônia Africana começa a receber iluminação elétrica em 1911, algu-

mas ruas são asfaltadas em 1912 e neste momento prevê-se também a construção de uma rede de esgotos. Reitero que esse processo de urbanização consiste fundamentalmente na descaracterização como área essencialmente negra “até se transformar em bairro *saneado* que se vê em 1922” (*ibidem*:195). Este autor informa que a maioria dos não-negros que fixam residência na ex-Colônia Africana são judeus, enquanto os negros são *expulsos* para áreas mais periféricas e ainda desabitadas, como o bairro Mont Serrat, destino primeiro dos exilados da Colônia Africana e onde algumas famílias conseguiram estabelecer moradia até os dias de hoje.⁹

Simultaneamente a esse processo de modernização, justamente em 1912 a Colônia Africana passa a ser um bairro chamado Rio Branco. Embora seja uma homenagem ao Barão do Rio Branco, não deixa de ser irônico que um território anteriormente denominado Colônia Africana, em razão da presença maciça de negros, seja chamado de Rio Branco, caracterizando o predomínio de não-negros nesta área.

Há relatos da prática de cultos afro-brasileiros em todos os territórios negros referidos. Relativamente à Colônia Africana, por exemplo, o primeiro sacerdote da igreja de Nossa Senhora da Piedade, concluída e inaugurada nesta área em 1913, cônego Matias Wagner, “aponta para a presença desses cultos e para o fraco número de católicos realmente fiéis” (*ibidem*:184). Assim, em seu livro “Paróquia de N. S. da Piedade de Porto Alegre:1916-1958”, o referido cônego escreve: “Encontrei certa vez um homem que, dizendo-se muito católico, apostólico e romano, era também dono e Pai Santo de uma casa de batuque...” (*apud* Kersting, *idem*:186). O mesmo cônego refere também que foi alvo de *despachos* de “parte daquela gente de Umbanda”. Aliás, o pároco se refere às religiões afro-brasileiras pelos nomes de batuque, umbanda e espiritismo e, mais genericamente, pelos termos etnocêntricos e preconceituosos de credices, superstições e feitiçarias.

No contexto das lacunas históricas sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul figuram também dados estatísticos sobre os terreiros deste estado. Dispomos unicamente de informações parciais sobre o número de terreiros de batuque para Porto Alegre, durante 20 anos, de 1937 a 1952, apresentados por Carlos Krebs (1988:16).

Tais dados constam das estatísticas oficiais do Rio Grande do Sul, tendo o censo sobre a religião sido abandonado em 1952. Malgrado sua precariedade, pode-se perceber um crescimento quase que anual do número de terreiros em Porto Alegre, fato este

Casas de Batuque em Porto Alegre

Anos	Total de Casas
1937	13
1938	23
1939	27
1940	37
1941	42
1942	52
1943	80
1944	63
1945	70
1946	75
1947	78
1948	80
1949	80
1950	98
1951	178
1952	211

que continua, segundo dirigentes de federações, até os dias de hoje, onde existem, no seu conjunto, cerca de dois mil terreiros na capital gaúcha.

O Batuque

Batuque é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por freqüentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos e ritualísticos são de origem africana. O batuque é uma religião que cultua doze orixás¹⁰ e divide-se em “lados” ou “nações”, tendo sido, historicamente, as mais importantes as seguintes: Oyó, tida como a mais antiga do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jeje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, sobre o qual falaremos mais abaixo; Ijexá, Cabinda e Nagô, são outras nações de destaque neste estado. Nota-se que o Keto esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do candomblé.

Vejamos alguns dados disponíveis sobre as mencionadas nações neste estado:

OYÓ. Segundo a tradição local, esta nação chegou a Porto Alegre vindo da cidade de Rio Grande. Foi cultuada no Areal da Baronesa e dali no Mont Serrat onde se situaram as principais casas deste culto.

M. Herskovits e R. Bastide, por ocasião de suas estadas em Porto Alegre, o primeiro em julho de 1942 e o segundo em 1944, referem-se carinhosamente à Mãe Andrezza Ferreira da Silva, da nação Oyó que, segundo Bastide, “formara-se com um velho babalorixá que ainda tinha à sua volta alguns africanos nativos” (Bastide, 1959:238). Segundo Carlos Krebs, Mãe Andrezza teria vivido de 1882 a 1951 (Krebs, 1988).

Hoje, como disse acima, trata-se de um culto praticamente em extinção, restando algumas poucas casas no estado. Segundo Pernambuco Nogueira,

[...] o último nome da antiguidade da nação Oyó que conhecemos foi Tim do Ogum, já falecido, e que foi o iniciador da Delsa do Ogum, casa ainda em atividade. Além deste vamos encontrar o Antoninho da Oxum e sua filha-de-santo a Moça da Oxum (Lídia Gonçalves da Rocha), como nomes de projeção. Distinguiu-se entre os praticantes do Oyó a figura de Fábio da Oxum quer pela beleza e suavidade do orixá que recebia, quer pelo fato de ter sido um dos raros pais-de-santo que não vivia da Religião (Nogueira, 2001b).

As especificidades da nação Oyó residiam, sobretudo, na ordem das rezas, uma vez que chamavam primeiro os orixás masculinos e a seguir os femininos, encerrando-se com as de Yansã (Oiá), Xangô e finalmente Oxalá, o destaque para os dois orixás resultando do fato de serem o Rei e a Rainha de Oyó. Também era próprio da nação Oyó os orixás conduzirem em suas bocas, ao término das obrigações, as cabeças dos animais oferecidos em sacrifício já em estado de decomposição; finalmente, segundo os mais antigos, no Oyó os ocutás eram enterrados, em vez de colocados em prateleiras (*ibidem*).

IJEXÁ. Trata-se da nação predominante hoje no estado. Os deuses invocados são os orixás e a língua ritualística é o iorubá. Renomados babalorixás históricos (já falecidos) como Manoelzinho do Xapanã e Tati do Bará, ambos iniciados na Cabinda, passaram mais tarde para o Jeje e seus descendentes ingressaram todos no Ijexá, dizendo-se então Jeje-Ijexá.

Segundo um depoimento colhido por Norton Correa junto ao já falecido tamboreiro Donga de Yemanjá, o Ijexá predominava

nas regiões negras de Porto Alegre como o Mont Serrat e Colônia Africana (Correa, 1998a:76).

JEJE. No dizer de Pernambuco Nogueira,

[...] foi, durante muito tempo, a Nação que predominou no Rio Grande do Sul, em que pese o fato de jamais termos ouvido falar em voduns a exemplo dos cultuados em São Luis do Maranhão. Sempre ouvimos dos que se diziam jeje puros falar e invocar os orixás nagô. Dada a complexidade dos seus toques, a morosidade dos mesmos e a dificuldade na preparação dos tamboreiros que, inclusive, deviam usar os *oguidavis*, de difícil manejo, foram adotando as rezas do Ijexá [...]” (*idem*).

As figuras mais importantes desta nação foram Paulino do Oxalá Efan, que reiniciou no Jeje o Manoelzinho do Xapanã e Tati do Bará, oriundos da Cabinda, como disse acima. Um dos filhos de Paulino foi João Correia de Lima, Joãozinho do Bará Agelú, morador do Mont Serrat, talvez o primeiro e um dos mais importantes babalorixás que “exportou” o batuque para além das fronteiras do Rio Grande do Sul em direção aos países do Prata, como veremos abaixo. Outro importante babalorixá desta nação foi Idalino do Ogum, que faleceu com a idade de 104 anos. Enfim, outro personagem, este mitológico, da nação Jeje foi o famoso Príncipe Custódio de Almeida, sobre o qual falaremos a seguir.

Vale aqui registrar que a origem do termo “jeje” é bastante problemática. Lorand Matory, por exemplo, sintetiza uma série de autores que tentam esclarecer o “mistério” em torno deste conceito e propõe a hipótese de que se trata de uma construção transatlântica, ou seja, um nome aplicado pelos comerciantes e donos de escravos — alguns retornados, em suas idas e vindas entre Brasil, Cuba e Golfo da Guiné — “a todos os africanos que eles consideraram seus parentes, apesar de ser pouco provável que esses ‘parentes’ assim se identificassem inicialmente” (Matory, 1999:64).

CABINDA. Trata-se de uma nação Banto, originalmente de fala Kimbundo. O cemitério é o início da nação religiosa de Cabinda, diz um pai-de-santo e estudioso do batuque. Segundo ele,

[...] o culto aos Eguns nesta Nação é tão forte que dificilmente se encontrará uma casa-de-religião sem que tenha o devido assentamento de *Balé* (culto aos egunguns), ou *Igbalé* (casa dos mortos). (Ferreira, 1994:59)

Já para o babalorixá Pernambuco Nogueira, nos rituais de Cabinda que freqüentou no Rio Grande do Sul “jamais ouvimos falar de Inkices. O que sempre foi cultuado foi o Orixá iorubano” (Nogueira, 2001b).

Segundo consta, este culto foi trazido para o Rio Grande do Sul por um africano conhecido por Gululu, de cujas mãos saiu a figura mais marcante do culto Cabinda no Rio Grande do Sul: Waldemar Antônio dos Santos, do Xangô Kamucá. Dele descenderam as famosas Mãe Maria Madalena Aurélio da Silva, de Oxum Epandá Demun, que iniciou Romário Almeida, do Oxalá, e Henrique Cassemiro Rocha Fraga, de Oxum Epandá Bomi, todos falecidos, e Mãe Palmira Torres dos Santos, de Exum Epandá Olobomi, que iniciou João Cleon Melo Fonseca, do Oxalá, que é tido hoje como o mais importante herdeiro da tradição Cabinda do estado, embora, como diz Pernambuco Nogueira, “de sua origem mantém apenas o rótulo: o conteúdo é todo ele Ijexá” (*ibidem*).

NAGÔ. No dizer de Pernambuco Nogueira, [...] é uma nação que, tendo sido a origem do Culto no Rio Grande do Sul, hoje está praticamente extinta, restando pouquíssimas casas” (*idem*). Há, em Porto Alegre, o terreiro Nova Era, do pai Jader, que pretende ser a continuação dessa tradição longínqua no estado. Diferentemente dos demais terreiros, neste, “a chegada dos orixás se faz como no Candomblé (linha por linha, trabalhando e desincorporando) e a matança é procedida com o animal no chão e não suspenso” (*idem*).

Ainda segundo Pernambuco Nogueira, “talvez situa-se nesta casa a semente do culto africano plantada pelos escravos das charqueadas, desde a sua origem em Rio Grande...” (*idem*).

Ao que consta, não dispomos de informações numéricas sobre a incidência dessas nações no Rio Grande do Sul. O historiador Dante de Laytano, em pesquisa realizada sobre o batuque em Porto Alegre, em 1951, observou que as 71 casas por ele encontradas dividiam-se em 24 de nação Nagô, 21 Jeje, 13 Oyó, 8 Ijexá e 5 “mistos” (Laytano, s.d.:53). Na atualidade, porém, predomina no batuque do Rio Grande do Sul o lado Ijexá, “quer pela facilidade do toque como pela ausência de tamboreiros iniciados nos demais Cultos” (Nogueira, 2001b). Embora haja terreiros que se digam seguidores de outros *lados*, trata-se, segundo o babalorixá Adalberto Pernambuco Nogueira, “apenas de rótulos utilizados talvez para marcar a origem dos fundamentos” (*idem*).¹¹

A Umbanda

A primeira casa de umbanda no Rio Grande do Sul foi também fundada na cidade de Rio Grande, em 1926. Chamava-se

“Reino de São Jorge” e foi fundada pelo ferroviário Otacílio Charão.

Como em todo o Brasil, também no Rio Grande do Sul a umbanda surgiu defendendo padrões e comportamentos aceitos socialmente. No entanto, não escapou à repressão policial, a tal ponto, informa M. Caldas — um dos maiores intelectuais da umbanda e do espiritismo no Rio Grande do Sul, hoje falecido — que nos primeiros tempos o centro de Charão não possuía um endereço fixo, funcionando de forma itinerante (seu endereço mudava toda semana). Também o próprio espiritismo e o batuque se opuseram à umbanda nascente, o primeiro desqualificando suas práticas mediúnicas, o segundo não aceitando que seus orixás fossem invocados sem suas normas rituais, o que denuncia que estava em jogo uma disputa de bens simbólicos (Isaia, 1997:386).

De Rio Grande, a umbanda foi trazida para Porto Alegre, em 1932, pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes, que fundou nesta capital a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda, existente até os dias atuais. Neste caso, é dupla a razão do termo *franciscano*. Em primeiro lugar, pela sincretização entre São Francisco de Assis e Lokô (termo yorubá), ou Irokô (termo jeje), ou orixá tempo (Angola), isto é, a árvore gameleira branca; em segundo lugar, pelo uso que seus membros fazem de uma espécie de bata branca, com sandália e cordão em torno ao ventre, semelhante ao que consta na iconografia histórica atribuída a São Francisco.

Pernambuco Nogueira esclarece que tanto Charão quanto Souza Gomes não eram originários do Rio Grande do Sul e ambos estiveram na África por algum tempo. No entanto, dedicaram-se quase que exclusivamente à implantação e divulgação da Umbanda (Nogueira, 2001b). Outros importantes personagens divulgadores da umbanda neste estado foram Norberto de Oliveira, que a introduziu no município de Viamão; Jesina Furtado, fundadora da casa Mestre Quatro Luas; e Astrogildo de Oliveira, fundador do Templo Rainha Yemanjá Fraternidade Ubirajara. Segundo Pernambuco Nogueira, esta última casa possuía

[...] a peculiaridade de ter construído, nos fundos, uma miniatura de todos os reinos em que se efetuavam os rituais, inclusive uma calunga pequena (cemitério) para ali realizar os trabalhos sem sair do local do Templo, preocupado com as deturpações já então existentes. (*ibidem*)

Uma particularidade desses templos mencionados, e que hoje já não mais vigora, reside no fato de que

a abertura dos trabalhos era efetuada por uma linha que hoje não mais encontramos: a linha das Yaras que se apresentavam arrastando-se pelo chão, como o fariam as sereias em terra seca, e promoviam a limpeza do templo utilizando-se de água (*idem*).

No mais, na umbanda do Rio Grande do Sul são cultuados “caboclos”, “pretos-velhos” e “crianças” (Ibeji), aos quais não são realizados sacrifícios de animais.¹² Outrora era também cultuada a “linha”, ou “povo do oriente”, hoje quase em extinção. Segundo a representação dos umbandistas, tratavam-se de entidades bondosas, bastante evoluídas e que transmitiam vibrações puras. Seus médiuns, incorporados, adotavam a postura corporal e os gestos dos povos do Oriente: chineses, indianos, árabes e ciganos. Nos trabalhos da casa de Pernambuco Nogueira manifestavam-se duas entidades indianas: Brahmayana e Nargajuna.

Hoje o “povo cigano” foi transformado em Linha de Exu. Quanto aos guias orientais, manifestam-se em poucas casas que trabalham com o que denominam de Junta Médica.

A Linha Cruzada

Trata-se de uma expressão religiosa relativamente nova, iniciada, tudo indica, na década de 1960. Constitui, porém, a que mais tem crescido neste estado, sendo cultuada hoje em cerca de 80% dos terreiros. Segundo Norton Correa, esta modalidade ritualística chama-se *Cruzada*

[...] porque, enquanto o Batuque cultua apenas orixás e a Umbanda caboclos e pretos-velhos, a Linha Cruzada reúne-os no mesmo templo, cultuando, além deles, também os exus e suas mulheres míticas, as pom-bagiras, provavelmente originários da Macumba do Rio de Janeiro e São Paulo. (Correa, 1998a:48)¹³

Ainda segundo Correa, as principais razões para o crescimento da Linha Cruzada seriam os seguintes: os custos dos rituais são mais baratos do que os do batuque; o aprendizado geral é mais simples do que o do batuque; seus membros podem reunir e somar a força mística do batuque com a da umbanda (*ibidem*:90).

A proliferação de terreiros *cruzados* tem se constituído num forte motivo de polêmica e de acusação mútua entre os membros das religiões afro-brasileiras do RS. Trata-se, em verdade, de um conflito em parte intergeracional, em que os “mais velhos” na religião tendem a considerar essa inovação como uma “deturpação” da religião dos orixás por parte dos mais jovens, ao mesmo tempo em

que expressa em parte também um conflito entre os “conservadores” e os “modernos”, as mudanças sendo compreendidas pelos batuqueiros mais apegados à tradição como uma violação dos *fundamentos* da religião.

De uma maneira geral, são extremamente precários os números acerca dos terreiros existentes no Rio Grande do Sul, bem como a incidência de rituais dentro das três modalidades religiosas acima referidas. Seja como for, e para dar ao menos uma idéia de grandeza, sugiro que deva existir hoje cerca de trinta mil terreiros em atuação¹⁴ neste estado, onde, em cerca de 80% deles são celebrados rituais de Linha Cruzada, em 10% somente rituais de Umbanda (caboclos e pretos velhos) e em 10% somente rituais de Batuque (nação).

Neste estado, como já assinalou Correa (1996), a estruturação das três diferentes expressões religiosas afro-brasileiras acompanha, até certo ponto, as mudanças que atingiram a própria estrutura da sociedade.

De fato, o batuque floresceu na segunda metade do século XIX e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul “tradicional”, eminentemente agrário, pois naquela forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os orixás formando uma grande família patriarcal. Os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num estado pastoril e em uma Porto Alegre onde havia ainda bairros “rurais”. As iniciações podiam ser longas, pois as relações de trabalho eram ainda relativamente frouxas.

Já a umbanda se instalou no RS na década de 30 num quadro social em que a implantação do capitalismo encontrava-se numa fase mais adiantada: a economia se monetarizava, iniciava-se o processo de industrialização, já ocorria o êxodo rural. O tempo tomava nova dimensão. As pessoas centravam suas vidas em torno do trabalho. A umbanda se adequou aos novos tempos: seus rituais não se prolongavam noite adentro, não faziam uso de tambores e não realizavam sacrifícios de animais. Dessa forma, os fiéis podiam cumprir suas obrigações religiosas sem alterar o ritmo do cotidiano; não se prejudicava o sono dos vizinhos e se levava em conta a diminuição dos espaços para criar os animais que, além disso, se tornavam uma mercadoria cara.

A Linha Cruzada surgiu a partir da década de 60 numa fase de consolidação do capitalismo com o conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, frustrações. Neste contexto, a Linha Cruzada torna-se uma reli-

gião prática, pragmática, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais daqueles problemas.

O Príncipe Custódio de Almeida

Detenho-me agora, mesmo que sucintamente, sobre um dos mais controvertidos personagens do campo afro-gaúcho, um príncipe africano, herdeiro do trono de Benin, que morou no Rio Grande do Sul de 1899, quando chegou à cidade de Rio Grande, até 1935, quando faleceu em Porto Alegre.

Segundo informações colhidas por Maria Helena Nunes da Silva junto a diferentes fontes — bibliográficas, intelectuais africanos e, sobretudo, dois filhos biológicos de Custódio — este descendia da tribo pré-colonial Benis, dinastia de Glefê, da nação Jeje, do estado de Benin, na Nigéria. Seu nome tribal era Osuanlele Okizi Erupê, filho primogênito do Obá Ovonramwen (Silva, 1999).

Há diferentes versões sobre sua saída da terra natal. Todas, porém, estão associadas à invasão britânica ao reino de Benin, em 1897, diante da qual não se sabe ao certo se Osuanlele teria resistido, ou fugido, ou, então, feito um acordo com os britânicos para deixar o país e viver no estrangeiro, onde receberia mensalmente uma pensão do governo inglês (a mais provável). De fato, Dionísio Almeida, filho de Custódio, relatou a Maria Helena que seu pai teria deixado Benin em direção ao Porto de Ajudá, acompanhado por oficiais ingleses e por parte do seu Conselho de Chefes, onde teria permanecido por cerca de dois meses, dali embarcando para o Brasil, tendo chegado ao porto de Rio Grande em 7 de setembro de 1899, com uma comitiva formada de 48 pessoas, em sua maioria membros do seu Conselho. Segundo aquele informante, antes de chegar a Rio Grande Custódio teria estado em Salvador, depois no Rio de Janeiro, tendo se estabelecido em Rio Grande por orientação dos orixás, através dos ifás.¹⁵ Custódio permaneceu nesta cidade até o dia 4 de outubro de 1900, quando se transferiu para Pelotas, e no dia 4 de abril de 1901 veio para Porto Alegre, a convite do então presidente do estado, Julio de Castilhos, que algumas semanas antes o teria procurado em Pelotas como último recurso para remediar um câncer que tomava conta de sua garganta. Como teve uma melhora temporária, teria convidado Custódio a morar em Porto Alegre para continuar a tratá-lo nesta cidade, o que não im-

pediu, porém, a morte de Julio de Castilhos aos 43 anos de idade, em 1903.

Em Porto Alegre, Custódio morou durante 35 anos na rua Lopo Gonçalves, na cidade baixa. Mantinha-se com a pensão mensal que recebia do governo inglês, via Banco do Brasil. Consta que se apresentava em público sempre bem vestido, desfilava pela cidade com uma carruagem puxada por parelhas de cavalos brancos e pretos, dedicava-se ao seu esporte preferido, o turfe, possuía um haras, era proprietário e treinador de cavalos de corrida, nunca se casara e vivia em situação poligâmica. “Haras” e “harem”, sintetizam a vida do Príncipe Custódio em Porto Alegre, disse-me um velho e bem informado batuqueiro.

Consta também que a partir do seu primeiro contato para fins terapêuticos com o presidente da Província, este e outros políticos da época, e mesmo o sucessor de Julio de Castilhos, Borges de Medeiros, bem como Getulio Vargas, teriam visitado o Príncipe em sua casa e este teria estado em várias oportunidades no palácio do governo. Este é, porém, um tema controvertido, uma vez que à primeira vista parece difícil que aqueles políticos, fervorosos positivistas, procurassem o “feiticeiro” africano. Mas não seria ilógico pensar que este nobre e político africano, durante os 35 anos de vida em Porto Alegre, não pudesse ter sido socialmente contatado pelos políticos ou por membros da elite local.

Também controvertido é o papel desempenhado por este Príncipe no que diz respeito aos membros da sua etnia. No campo político, enquanto por um lado diz-se que ele teria usado do seu prestígio para conquistar melhor espaço para os negros locais e contribuído para aliviar o preconceito e a discriminação que pesa sobre eles, por outro, recrimina-se que ele teria usado suas relações políticas unicamente em favor dos membros da sua família, empregando-os no serviço público, por exemplo, pouco ou nada fazendo para os negros em geral. No campo religioso paira a mesma controvérsia. Por um lado, muitos são os pais e as mães-de-santo de Porto Alegre que se dizem descendentes da linhagem religiosa do Príncipe, defendendo que ele teria contribuído decididamente para a estruturação do batuque na cidade, para o reconhecimento social do mesmo e para diminuir as perseguições policiais; mas, por outro lado, afirma-se também que ele não teria iniciado ninguém, pois sendo nobre não teria “posto sua mão” em nenhum plebeu, e que teria atuado como religioso somente para as elites e as pessoas de sua amizade e família.

Seja como for, segundo consta na sua certidão de óbito, Custódio morreu em 28 de maio de 1935, aos 104 anos, solteiro e deixando bens. Sua morte foi noticiada nos jornais locais e seu enterro foi bastante concorrido, contando inclusive com a participação de políticos da época.

Hoje o Príncipe Custódio constitui um mito no imaginário negro do Rio Grande do Sul e, como escreveu N. Correa, “a figura ainda hoje mais legendária que a memória dos integrantes do Batuque guardam [...]” (Correa, 198a:77). No entanto, quanto à sua vida e realizações, e às várias controvérsias que as envolvem, trata-se de mais um tema à espera de pesquisadores que efetuem uma investigação transatlântica.

Os Brancos nas Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul

O Rio Grande do Sul é uma sociedade multiétnica e pluricultural construída no “encontro de civilizações”, como diria Bastide, onde os nativos indígenas viram seu território sendo ocupado pelos portugueses e espanhóis, aos quais foram associados os escravos africanos e, posteriormente, os imigrantes europeus, com destaque para os alemães e os italianos.¹⁶

Em termos gerais, hoje a composição multiétnica do Rio Grande do Sul é assim constituída: 86,8% são brancos, 4,1% negros, 8,9% pardos e 0,2% indígenas (PNAD, IBGE, 1999). Com estes números, o Rio Grande do Sul constitui o estado mais “branco” do Brasil, depois de Santa Catarina.¹⁷

Ora, neste território multiétnico, malgrado a posição superior que os brancos ocuparam em relação aos negros e aos índios, ocorreram, de alguma forma, trocas culturais em diferentes direções, sendo uma delas a aproximação dos não-brancos, de diferentes etnias e de diferentes camadas sociais, às religiões afro-brasileiras.

É praticamente impossível saber quando este encontro começou a ocorrer. Tudo indica, porém, que data ainda do século XIX, tendo aumentado nas primeiras décadas do século XX e se consolidado a partir da segunda metade daquele século, quando, então, há notícias de brancos que ocupam a condição de pais e mães-de-santo. Este fenômeno, como se sabe, ocorreu em praticamente todo o Brasil, chegando ao ponto em que hoje, em algumas regiões, como escreve Prandi, referindo-se a São Paulo, “o Can-

domblé é uma religião que não pode ser caracterizada como uma religião de negros” (Prandi & Silva, 1987:4). Trata-se, antes, de religiões multiétnicas e universais (Prandi, 1991).

A procura de terreiros por parte dos brancos pobres geralmente está associada à busca de solução para problemas práticos como doenças, desemprego ou dificuldade econômica, ou problemas legais, geralmente relacionados à sua condição desfavorável de classe. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos, etc. Também o caráter misterioso, exótico e fascinante da religião dos orixás, associado à sua eficácia simbólica, contribui para a atração de brancos.

Diga-se de passagem que as mesmas ou semelhantes razões apontadas para a aproximação dos brancos das camadas populares aos terreiros servem também para os negros ingressarem neles. No entanto, não se pode imaginar uma convivência harmônica entre negros e brancos nos terreiros multiétnicos gaúchos. Ocorre aqui uma espécie de tolerância mútua ou, como Silva e Amaral referiram para São Paulo, uma

espécie de negociação velada onde os brancos, com dinheiro, tornam-se necessários à própria sobrevivência do terreiro de maioria negra e, assim, o que é visto como negativo (a entrada dos brancos no candomblé) acaba adquirindo sinal positivo, já que a concessão é necessária à manutenção das despesas da casa. (Silva & Amaral, 1994:17)

Em outras palavras, parece prevalecer no Rio Grande do Sul a representação negra segundo a qual é importante a presença simultânea de brancos e de negros nos terreiros por serem, os primeiros, detentores principalmente de capital econômico e os segundos principalmente de capital simbólico, religioso, dado pela tradição. Evidentemente que os atores sociais implicados no processo nem sempre possuem esta consciência dos fatos. É mais recorrente neles a afirmação de que “o axé não tem cor”.

No entanto, há terreiros multiétnicos onde o preconceito de cor tende a se manter. Isto se dá especialmente quando os brancos implicados *na religião* detêm pouca consciência da origem africana desta e não realizam uma aproximação mais efetiva com a etnia negra. Há outros terreiros multiétnicos, porém, onde até certo ponto e por um tempo limitado parece haver uma suspensão dos preconceitos raciais; neste caso, negros e brancos juntam-se no espaço religioso para se divertir, rezar e fortalecer uma identidade social comum.

Os terreiros multiétnicos a que me refiro reúnem especialmente pessoas das camadas populares. Isto porque os terreiros de camadas médias tendem a ser predominantemente freqüentados por brancos, enquanto os terreiros de camadas altas são freqüentados quase que exclusivamente por brancos. Em todos eles, como mostrei em outro lugar (Oro, 1998), são reproduzidas as desigualdades raciais encontradas na sociedade gaúcha (e brasileira).

A Expansão das Religiões Afro-Brasileiras para os Países do Prata

Um outro aspecto que sobressai no estudo do atual campo religioso afro-gaúcho consiste na importância que ele tem para o ressurgimento e introdução das expressões religiosas de matriz africana nos países do Prata. Com efeito, a Argentina já teve uma história de reprodução dessas religiões até o final do século XIX, quando os atabaques, tocados até então pela comunidade afro-argentina, silenciaram em razão do abrupto declínio desta população.¹⁸ Já no Uruguai, não consta ter havido uma histórica prática religiosa africana, mas importantes expressões musicais de origem africana como o *candombe*.¹⁹ No entanto, em ambos os países, a partir da década de 60 do século passado, verifica-se o reingresso (na Argentina) e a introdução (no Uruguai) das religiões de matriz africana, sobretudo através do Rio Grande do Sul.

Este processo ocorreu primeiramente nas cidades platinas fronteiriças com o Rio Grande do Sul e dali alcançaram as capitais federais. Deveu-se a iniciativas que partiram de ambos os lados da fronteira, ou seja, de pais e mães-de-santo brasileiros que procederam à expansão da religião para os países platinos e de cidadãos desses países que procuraram terreiros brasileiros.

Na década de 70, o fluxo se estendeu até Porto Alegre, onde se localizava o maior número de renomados batuqueiros que passaram a ser visitados por argentinos e uruguaios. Estes para aqui vinham em busca de iniciação religiosa junto a um famoso pai ou mãe-de-santo, ao mesmo tempo em que buscavam o reconhecimento oficial da sua condição de iniciados, ou sacerdotes, junto a uma federação local. Sem tais documentos, tinham muitas dificuldades de praticar a religião em seus países, sobretudo na Argentina, podendo até mesmo sofrer perseguições policiais.

O período áureo das relações religiosas internacionais platinas ocorreu na década de 80. Em relação à Argentina deu-se sobre-

tudo após o retorno à vida democrática, em 1983 (Frigerio & Carozzi, 1993), enquanto no Uruguai o crescimento do número de terreiros e o incremento das relações religiosas com o Brasil coincidiram com o período ditatorial, que se estendeu até 1985 (Hugar-te, 1993).

Na década de 90 ocorreu um arrefecimento das relações religiosas entre gaúchos e platinos e isto se deveu, segundo o discurso dos pais e mães gaúchos, à crise econômica que se abateu sobre aqueles países, sobretudo na Argentina, que reduziu os investimentos das pessoas na religião, embora não tenha diminuído o interesse pela mesma. Mas há um não-dito: o arrefecimento também se deveu à concorrência religiosa que estão sofrendo naqueles países. Ou seja, se até o início da década de 90 havia uma relação relativamente assimétrica, mas aceitável, entre os pais e mães gaúchos e seus filhos platinos — os primeiros colocando-se numa posição hierárquica superior — a partir deste período estabeleceu-se uma relação conflituosa entre alguns, senão a maioria dos pais-de-santo gaúchos (cerca de 15 pessoas), que participam do circuito religioso platino, sobretudo argentino, e os seus colegas deste país, posto que estes últimos passaram a disputar poder pela ocupação do espaço religioso afro-brasileiro e pelo exercício legítimo do sacerdócio naquele país.

Apesar disto, nos dias atuais continuam as viagens de membros das religiões afro-brasileiras nos diferentes sentidos e foram criadas verdadeiras redes internacionais de parentesco simbólico, as quais constituem denominadores de fronteiras sociais e simbólicas que contribuem para a construção de verdadeiras identidades transnacionais. Ao mesmo tempo, essas redes constituem uma forma de integração regional/internacional, legitimada religiosamente, mediatizada pelas religiões afro-brasileiras, onde a nacionalidade e as diferenças sociais e ideológicas não são anuladas, mas superpostas à religiosa.

Evidentemente que a construção de identidades não significa a formação de comunidades (no sentido tradicional do termo) internacionais. Igualmente, a integração e a formação internacionais de redes de famílias-de-santo não significa que as relações entre os seus membros sejam harmônicas. Elas continuam a reproduzir o *ethos* de rivalidade e aliança que caracteriza o campo religioso afro-brasileiro.²⁰

As Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul e suas Relações com o Poder Político Local

Nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras parecem ter conseguido, em Porto Alegre, uma aproximação não alcançada até então, e em nenhum outro local do estado, com o poder público local. É sobretudo nas gestões do PT na prefeitura, especialmente na segunda e na atual, em que o chefe do Executivo é Tarso Genro,²¹ que aquelas religiões conseguem lograr apoios e interagir diretamente com o gabinete do Prefeito e com algumas secretarias, como da Cultura e do Meio Ambiente, tudo isto ocorrendo, porém, não sem conflitos.²²

Assim, em Porto Alegre, mediante Lei Municipal, e por intermediação da Secretaria Municipal da Cultura e da Câmara Municipal de Porto Alegre, desde o ano de 1996 comemora-se a Semana da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros. Os eventos desta Semana são compostos de palestras e rituais, celebrados no Parque da Harmonia, no centro da cidade. Iniciam-se no dia 15 de novembro com uma sessão de Umbanda e encerram-se em 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, com uma sessão de Batuque. Nestes eventos comparecem autoridades civis, membros das religiões afro-brasileiras, além de simpatizantes, curiosos e o povo em geral.

Outra atividade pública semelhante a essa, e que também consta como Lei Municipal de Porto Alegre, é a Festa da Oxum, celebrada desde 1996 em todos os dias 8 de dezembro, na praia de Itapema, diante da imagem deste orixá erguida à beira do Rio Guaíba. Nesta ocasião ocorre também uma sessão religiosa na praia em homenagem à deusa das águas doces.

É digno de nota que ambas as atividades referidas, a Semana da Umbanda e a Festa da Oxum, constam no calendário de eventos da prefeitura de Porto Alegre.

Outra iniciativa de parceria com o poder público ocorreu entre as três maiores federações do estado (Conselho Superior da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros, Afrobras e Aliança Umbandista e Africanista do Estado) e as Secretarias Estadual e Municipal do Meio Ambiente, ao editarem um caderno de orientação intitulado “A Educação Ambiental e as Práticas das Religiões Afro-Umbandistas”, com o objetivo de “orientar as Casas de Religião e funcionários do poder público municipal e estadual sobre procedimentos em relação a cultos e colocação de trabalhos religiosos no meio ambiente”. Trata-se de um manual de aconselhamen-

tos em relação às oferendas, tendo como pressuposto a preservação da natureza.

As federações acima mencionadas também conseguiram, junto ao poder público municipal e à Assembléia Legislativa do estado, o apoio financeiro e logístico para realizar anualmente um Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Rio Grande do Sul. Trata-se de um seminário que desde a sua primeira edição, em 1996, é celebrado no salão nobre da Assembléia Legislativa do estado e conta com palestrantes oriundos do próprio campo religioso em questão e de pesquisadores dos mencionados cultos, provenientes de diferentes regiões do Brasil e dos países do Prata. O seminário tem duração de três dias e dele participam em média 400 pessoas.

Principalmente neste evento, mas também nos demais referidos, nota-se sempre a presença de políticos, dos Executivos e Legislativos, municipal e estadual, de distintos partidos.

Outra forma de aproximação do campo religioso afro-brasileiro com o político ocorre através de outorga de *comendase títulos honoríficos*, com que os governos locais distinguem alguns líderes destas religiões. Assim, por exemplo, o babalorixá Cleon (Fonseca) de Oxalá recebeu das mãos do então governador do Estado do Rio Grande do Sul, Antônio Brito, em 30/6/1996, a medalha *Negrinho do Pastoreio*, a mais alta comenda do estado. Três pais-de-santo receberam na Câmara Municipal de Porto Alegre o título de cidadãos de Porto Alegre. São eles: Ailton (Albuquerque) da Oxum, Jorge (Verardi) de Xangô e Adalberto Pernambuco Nogueira — o primeiro nascido em Pelotas (RS), em 3/11/1945, o segundo em Cruz Alta (RS), em 19/10/1949, e o terceiro em Belém do Pará, em 3/11/1928.

O último agraciado, Adalberto Pernambuco Nogueira, é presidente do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul (CEUCAB/RS), e uma das maiores lideranças desta religião no estado. Devido o seu carisma e bom trânsito na esfera pública, tem contribuído para as religiões afro-brasileiras conquistarem maior e melhor espaço tanto no campo político quanto no campo religioso institucional. Na área política tem participado, enquanto representante das religiões afro-brasileiras, no Conselho Político de Campanha da Frente Popular (formado então por cerca de 160 pessoas de destaque das várias áreas de atuação social e profissional) por ocasião das últimas eleições municipais de 2000, e atualmente integra o Conselho Político de Governo da Frente Popular (formado por cerca de 300

pessoas). Igualmente, a partir de janeiro deste ano foi escolhido como membro do Conselho Municipal de Cultura.

Além destas atividades no meio político, Pernambuco Nogueira é o representante mais solicitado das religiões afro-brasileiras por ocasião de celebrações ecumênicas, ocorridas, por exemplo, por ocasião das posses do governador do estado e do prefeito municipal, no dia do aniversário da cidade de Porto Alegre (26 de março), no dia das Mães e na celebração de 25 de agosto, dia de São Cristóvão, padroeiro dos motoristas.

Em tais cultos ecumênicos comparecem representantes da igreja católica, da igreja luterana, do islamismo, do budismo, do judaísmo, do espiritismo, além dos cultos afros.

Mas, se, de um lado todos os fatos acima mencionados revelam uma aproximação — que, como já disse, não ocorre sem tensões — entre as religiões afro-brasileiras e o poder político no Rio Grande do Sul, por outro lado, os *representantes dessas religiões não logram ingressar diretamente no campo político mediante a condução pelo voto*. Ou seja, malgrado as tentativas para sua viabilização de parte de alguns renomados pais, não conseguiram eleger nenhum seu representante nas Câmaras Municipais e muito menos na Assembléia Legislativa do estado. O único precedente neste sentido data da década de 1960, quando o umbandista Moab Caldas foi eleito para a Assembléia Legislativa do estado, pelo PTB de Leonel Brizola e Jango Goulart, e reeleito nos anos de 1964 e 1968. Foi cassado em 1968, vindo a falecer em 1997.²³ Também no ano de 1960 foram eleitos 3 prefeitos e cerca de 20 vereadores umbandistas no Rio Grande do Sul.

Após este período não parece ter havido mais presença efetiva de membros desta religião em cargos eletivos no Rio Grande do Sul, malgrado algumas tentativas, como a do babalorixá Ailton Albuquerque, de Porto Alegre, que se apresentou às eleições legislativas gaúchas nas últimas eleições de 1998 pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Não logrou se eleger, tendo obtido 3.425 votos, quando o mínimo necessário situa-se em torno de dez mil, dependendo da situação da legenda.

Nas eleições de 2000 não consta ter havido algum líder desta religião que tenha sido eleito em algum município do Rio Grande do Sul. Em Porto Alegre, entre os 411 candidatos a vereador para a Câmara Municipal, havia 5 representantes das religiões afro-brasileiras, 4 pais-de-santo e 1 presidente de um famoso terreiro. Foi, entre eles, o presidente da Federação Afrobras quem obteve o maior número de votos, 1.994, este montante representando, po-

rém, somente um quarto dos votos necessários para ser eleito. Os demais candidatos obtiveram 1.668, 1.109, 451 e 421 votos, totalizando, juntos, 5.643 votos, quantia insuficiente para eleger um único candidato.²⁴

O discurso eleitoral veiculado pelos pais-de-santo de Porto Alegre para dentro da “comunidade” afro-umbandista era fundamentalmente o mesmo: a necessidade de a “religião” ter representantes no legislativo municipal para defender os seus direitos e para mostrar sua força perante a sociedade e, sobretudo, perante os evangélicos (pentecostais), que estão ampliando seu espaço na política e se mostrando abertamente críticos em relação às religiões afro-brasileiras. Ora, este discurso não produziu a eficácia esperada pelos candidatos e, a meu ver, isto se deve, sobretudo, à própria estrutura e ao *ethos* das religiões afro-brasileiras.

De fato, o modelo organizacional das religiões afro-brasileiras repousa sobre uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si. Como não existe, no âmbito desta religião, uma única hierarquia religiosa, um poder centralizador e aglutinador dos centros religiosos, estes constituem-se autônomos e, por isso mesmo, concorrentes entre si. Em consequência disso, reconhece o candidato a vereador Jorge Verardi, presidente da Afrobras, “cada um procura sua própria autopromoção”. “Não temos a organização dos aleluia”, disse uma mãe-de-santo.

Ora, este *ethos* constituído de permanente disputa, rivalidade entre terreiros e desqualificação do outro, torna, como reconhece R. Prandi, bastante remota a possibilidade de união entre terreiros e grupos, mesmo em se tratando de proveito para a religião (Prandi, 1991:163).²⁵

Considerações Finais

Malgrado os avanços alcançados nos últimos anos pelas ciências sociais e humanas na compreensão da história e do presente do negro e sua cultura no Rio Grande do Sul, muita coisa ainda resta a ser investigada.

Talvez não pese hoje tão forte como há alguns anos atrás a frase escrita em 1940 pelo historiador D. de Laytano quando afirmava que “os nossos cronistas, os historiadores de compêndios oficiais e toda a literatura gaúcha não se ocuparam do negro senão accidental, ligeira e negligentemente” (Laytano, 1940). No entan-

to, malgrado produções recentes, permanece atual a exortação de outro historiador, Mário Maestri Filho: “a história do escravo sulino, proto-história do proletariado gaúcho, ainda está por escrever-se” (Maestri Filho, 1979:67). Especificamente sobre as origens do negro gaúcho, escreveu que “não sabemos rigorosamente nada” (*idem*, 1993:30), enquanto Norton Correa afirmou que “ainda não foram perfeitamente esclarecidas as origens das populações trazidas como escravos para o Rio Grande do Sul” (Correa, 1998a).

A explicação para a desconsideração do negro pela academia, mas não só ela, pode residir, como salienta R. Oliven, no próprio processo de construção política e cultural do Rio Grande do Sul, onde ocorreu um interesse massivo e concentrado em torno da figura do gaúcho — que foi elevado à condição de “autêntico” representante desse território — e do colonizador europeu, em detrimento de outros grupos sociais aqui presentes desde o princípio da colonização, como os negros e os índios. Estes parecem condenados ao silêncio e ao esquecimento e comparecem no âmbito das representações de uma forma extremamente pálida. Particularmente quanto ao negro prevalece uma invisibilidade social e simbólica (Oliven, 1996) ao mesmo tempo em que ainda predomina, no Rio Grande do Sul, a auto-imagem de um estado branco e moderno, construído pelas figuras “heróicas” dos gaúchos e dos imigrantes europeus e seus descendentes.

No contexto de exclusão do negro e sua cultura no Rio Grande do Sul figura também o batuque, cuja história, linhagens, tradições religiosas e repressão policial, permanecem ainda com lacunas, incógnitas e dúvidas não resolvidas, como pudemos constatar neste trabalho.

Notas

1. Por se tratar de um texto que pretende ser, até certo ponto, um vñ panorâmico sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, este será, necessariamente, superficial em alguns aspectos; porém, essa deficiência poderá ser em parte sanada com as indicações bibliográficas respectivas para os interessados.
2. Ou seja, atuaram como mão-de-obra nos engenhos de açúcar de Pernambuco e Bahia, na mineração aurífera de Minas Gerais, nos campos de fumo e cacau da Bahia e Sergipe, no cultivo do café do Rio de Janeiro e São Paulo, no algodão do Maranhão e Pará, nas plantações de café também cultivado no Espírito Santo, na agricultura e pecuária do Rio Grande do Sul e na mineração de Goiás e Mato Grosso.

Ari Oro

3. Sabe-se que durante algum tempo o envio para o Sul era tido como um pesado castigo e forte ameaça aos escravos desobedientes, por parte dos patrões de outras regiões do Brasil.
4. De fato, ao efetuar uma comparação entre o candomblé da Bahia e o batuque do Rio Grande do Sul, Herskovits propunha a hipótese de que a existência do africanismo no Rio Grande do Sul resulta de um trabalho independente e paralelo, “de idênticos impulsos culturais africanos primitivos”. Ponderava, porém, de que tal hipótese deveria ser revista com os avanços dos estudos historiográficos “sobre a migração negra dentro do Brasil e da procedência tribal africana dos negros importados para a parte sul do país” (Herskovits, 1948:64).
5. “Embora ocupada desde os meados do século XVIII por colonos açorianos, Porto Alegre só começou a se desenhar após 1772, quando se deu a primeira demarcação do espaço urbano e a distribuição de datas de terras para esses açorianos. Só então a condição de ponto estratégico daquele sítio vai transfigurar-se em funções comerciais e político-militares” (Kersting, 1998:61). A instalação de Porto Alegre como capital da província ocorre em 1773. Sua população era de 1.500 habitantes em 1780 e 12.000 em 1820.
6. “Era uma região insalubre, fora do centro urbano, habitada por uma população pobre, essencialmente negra, estigmatizada pelos órgãos oficiais, pela imprensa e por tudo aquilo que era considerado *sociedade* na época” (Kersting, 1998:148). A palavra “Areal” tem sentido ambíguo. Trata-se de uma corruptela da palavra Arraial, mas também área de depósito de areia do fluxo da foz do riacho Ipiranga com o rio Guaíba. A palavra “Baronesa” refere-se à proprietária dessa chácara, de então, a Baronesa do Gravataí.
7. “Como limites mais ou menos definidos da Colônia Africana, podemos estabelecer a Rua Ramiro Barcelos, a Avenida Protásio Alves (antigo Caminho do Meio) até a altura da Rua Dona Leonor, seguindo pela parte alta até aproximadamente o atual Instituto Porto Alegre (IPA), e deste até a rua Castro Alves, descendo por essa até a Ramiro Barcelos, de onde partimos” (Kersting, 1998:102).
8. O número de moradores dessas áreas não é preciso. Relativamente à Colônia Africana, era de 3.460 em 1910; 4.299 em 1912 e 5.636 em 1917. Estes números correspondem respectivamente a 2,66%, 2,92% e 3,15% do total da população de Porto Alegre nesses anos (Kersting, 1998:128-129).
9. Este autor mostra como a análise dos registros de ocorrências policiais da virada do século em relação à Colônia Africana não são superiores às de outras áreas da cidade, mesmo o centro, considerado “civilizado” e “moderno”. Entretanto, sobre este não foram construídas representações sociais excludentes como em relação àquele território negro da cidade (Kersting, 1998).
10. A expulsão se dá mediante a expansão da cidade com a conseqüente valorização da área, que implica em aumento de impostos, impossível de ser pago por moradores de baixa renda.
11. São os seguintes os principais orixás cultuados no batuque: Bará, Ogum, Oiá, Xangô, Odé (Otim), Ossanha, Obá, Xapanã, Bêdji, Oxum, Iemanjá e Oxalá. O anexo I apresenta um conjunto de elementos vinculados a cada um desses orixás, segundo a tradição batuqueira gaúcha.

Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente

12. Segundo Paulo Tadeu B. Ferreira, na Nação Cabinda, por exemplo, a língua ritualística deveria ser o Bantu (Kunbundo) e os deuses chamados de Inkices. Na prática cultuam-se os orixás em língua yorubana. Na Nação Jeje (Jeje), a língua deveria ser o Ewe e os deuses os voduns. Na prática adotam o mesmo procedimento da Cabinda, que é o mesmo do Ijexá e do Oyó (Ferreira, 1997:42).
13. O anexo II apresenta algumas especificações das entidades acima mencionadas.
14. O anexo III apresenta os nomes e algumas concepções relativas às principais entidades da Linha Cruzada praticada no Rio Grande do Sul.
15. Este montante é aproximado, mesmo porque “terreiro” é uma categoria ampla que reúne desde um congá familiar onde seu dono recebe clientes para “jogar”, até um espaço onde são realizados rituais de distintas expressões religiosas afro-brasileiras no âmbito de uma comunidade religiosa local. Seja como for, mesmo os terreiros no Rio Grande do Sul, segundo esta última observação, podem ser considerados de tamanho pequeno ou médio, pois o número médio de frequentadores situa-se entre 10 e 30 pessoas, sendo reduzidos os terreiros que reúnam num único espaço ritualístico em torno de 100 pessoas.
16. Eis, textualmente, o depoimento de Dionísio:
“[...] o Forte de São João Batista de Ajudá era comandado por um baiano, o qual tornou-se amigo do papai e indicou-lhe a Bahia como lugar adequado para viver no Brasil. Isto porque José Maria só conhecia a Bahia, nada sabendo dos outros estados brasileiros. Quando Osuanlele chegou à Bahia ele jogou novamente seus ifás e, em resposta, obteve que ainda não era aquele lugar o escolhido. Da Bahia ele foi para o Rio de Janeiro. Conheceu algumas pessoas que professavam a religião africana. Bem, na Bahia ele também conheceu importantes figuras que estavam ligadas diretamente à religião africana. Lembro que ele nos dizia que tinha muitas coisas que ele entendia sobre a sua religião. Homenagens foram feitas a ele” (Dionísio, 13/5/1988 *apud* Silva, 1999:71).
17. De fato, os alemães desembarcaram no Rio Grande do Sul a partir de 1824, tendo chegado a mais de 60.000 indivíduos até 1939. Os imigrantes italianos, por sua vez, chegaram a partir de 1875 e a última vaga desembarcou em 1914. Neste período, entre 70.000 e 100.000 italianos se estabeleceram no Rio Grande do Sul.
18. Segundo a mesma fonte, a distribuição étnica de Santa Catarina é de 91,0% de brancos, 2,1% de pretos, 6,4% de pardos e 0,5% são índios (PNAD, IBGE, 1999).
19. O último depoimento sobre um ritual religioso de tipo afro-americano em Buenos Aires é de 1903 (Segato, 1991). Ainda segundo esta autora, a população negra era de 30% em Buenos Aires no início do século passado e caiu para 2% no final do mesmo século. As causas mais importantes do desaparecimento dessa população foram as guerras e as pestes. É possível também que seus últimos componentes tenham emigrado para o Sul do Brasil. Rita Segato aponta, no entanto, que o desaparecimento do negro na Argentina foi antes ideológico, cultural e literariamente construído, do que propriamente físico. Ou seja, na imagem que os políticos e os intelectuais argentinos se fizeram de nação homogênea e depurada não havia lugar para o negro (*id. ibid.*).
20. Para uma análise sobre o *candombe* uruguaio ver Ferreira (1997).

Ari Oro

21. Para uma análise mais aprofundada do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países platinos ver Oro (1999).
22. O PT está no comando da prefeitura de Porto Alegre há 12 anos, tendo sido prefeitos Olívio Dutra (1989-1992), Tarso Genro (1993-1996), Raul Pont (1997-2000) e Tarso Genro (2001-2004).
23. Talvez o conflito maior resida na própria administração municipal e, sobretudo, no interior do PT, onde vozes do partido, movidas por brios ideológicos, se erguem em desaprovação às relações estabelecidas pelos organismos executivos com as religiões afro-brasileiras e, mesmo, com as religiões em geral.
24. Diana Brown recorda que em 1960 os umbandistas também elegeram para a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro Atila Nunes — um radialista umbandista que havia sido eleito vereador em 1958 (Brown, 1985). Maria Helena Villas-Boas Concone e Lísias Nogueira Negrão fazem uma análise histórica dos distintos momentos da relação da umbanda com a política e o estado, onde prevaleceu a perseguição até o golpe de 1964 e a sua cooptação política a partir de então. Mais especificamente analisam o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982 e analisam a derrota dos candidatos umbandistas (Concone e Negrão, 1985).
25. No entanto, não estamos emitindo nenhum juízo de valor sobre este permanente conflito entre líderes de terreiros das religiões afro-brasileiras. Há mesmo alguns autores, como N. Correa que, baseado em G. Simmel, levanta a hipótese de que o conflito referido não representa algo negativo na vida social dessas religiões, posto que ele constitui a chave para explicar a permanência histórica e o crescimento das religiões afro-brasileiras, em razão do seu papel também construtivo e agregador em termos sociais (Correa, 1998b).

Referências Bibliográficas

- ASSUMPCÃO, Jorge Euzébio (1990). “Idade, Sexo, Ocupação e Nacionalidade dos Escravos Charqueadores (1780-1888)”. *Estudos Ibero-Americanos*, vol. XVI, pp. 29-43.
- BASTIDE, Roger (1959). *A Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Ed. Anhembi.
- BROWN, Diana (1985). “Uma História da Umbanda no Rio”. *Cadernos do ISER*, nº 18, pp. 9-42.
- CONCONE, Maria Helena Villas-Boas & NEGRÃO, Lísias Nogueira (1985). “Umbanda: Da Repressão à Cooptação. O Envolvimento Político-Partidário da Umbanda Paulista nas Eleições de 1982”. *Cadernos do ISER*, nº 18, pp. 43-79.
- CORREA, Norton Figueiredo (1996). “A Cozinha é a Base da Religião’: A Culinária Ritual no Batuque do Rio Grande do Sul”. *Horizontes Antropológicos*, nº 4, pp. 49-60.
- (1998a). *Os Vivos, os Mortos e os Deuses*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, PPGAS/UFRGS.
- (1998b). *Sob o Signo da Ameaça: Conflito, Poder e Feitiço nas Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia, PUC/SP.
- FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa (1997). *Orixá Bará. Nação Religiosa de Cabinda*. Porto Alegre, Editora Toquí.

Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente

- (1994). *Os Fundamentos Religiosos da Nação dos Orixás*. (2ª ed.). Porto Alegre, Editora Toquí.
- FERREIRA, Luís (1997). *Los Tambores del Candombe*. Montevideú, Ediciones Colihue-Sepé.
- FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, Maria Julia (1993). “Las Religiones Afro-Brasileñas en Argentina”. *Cadernos de Antropología*, nº 10, pp. 39-68, Porto Alegre, UFRGS.
- HERSKOVITS, Melville J. (1948). “Deuses Africanos em Porto Alegre”. *Província de São Pedro*, nº 11, pp. 63-70.
- IBGE (2000). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999: Microdados*, Rio de Janeiro, IBGE.
- ISAIA, Artur Cesar (1997). “Os Primórdios da Umbanda no Rio Grande do Sul”. *Teocomunicação*, vol. 27, nº 117, pp. 381-394.
- JENSEN, Tina Grudrun (2000). “Discursos sobre as Religiões Afro-Brasileiras: Da Desafrikanização para a Reafrikanização”. *REVER*, site www.pucsp.br/rever/
- KERSTING, Eduardo H. de O. (1998). *Negros e a Modernidade Urbana em Porto Alegre: A Colônia Africana (1890-1920)*. Dissertação de Mestrado em História, Programa de Pós-graduação em História, UFRGS.
- KREBS, Carlos Galvão (1988). *Estudos de Batuque*. Porto Alegre, Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore.
- LAYTANO, Dante de (s/d). *A Igreja e os Orixás*. Porto Alegre. Edição da Comissão Gaúcha de Folclore, vol. 29.
- (1987). *Folclore do Rio Grande do Sul*. (2ª ed.). Porto Alegre, Ed. Nova Dimensão/EST.
- (1940). “O Negro e o Espírito Guerreiro nas Origens do Rio Grande do Sul”. In: A. Ramos (org.), *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 247-274.
- MELLO, Marco Antônio Lirio de (1994). *Reviravoltas, Batuques e Carnavais. A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas*. Pelotas, UFPel, Editora Universitária.
- LONER, Beatriz Ana (1999). “Negros: Organização e Luta em Pelotas”. *História em Revista*, nº 5, pp. 7-28, UFPel.
- MAESTRI FILHO, Mário (1993). *O Escravo Gaúcho: Resistência e Trabalho*. Porto Alegre, Ed. da Universidade.
- (1979). *Quilombos e Quilombolas em Terras Gaúchas*. Porto Alegre, EST/UCS.
- MATORY, J. Lorand (1999). “Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo”. *Mana*, vol. 5, nº 1, pp. 57-80.
- NOGUEIRA, Adalberto Pernambuco (2001a). *A Umbanda Gaúcha*. Porto Alegre (inédito).
- (2001b). *As Religiões Africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)*. Porto Alegre (inédito).
- SILVA, Maria Helena Nunes da (1999). O “Príncipe” Custódio e a “Religião” Afro-Gaúcha. Recife, dissertação de mestrado em Antropologia, UFPe.
- OLIVEN, Ruben George (1996). “A Invisibilidade Social e Simbólica do Negro no Rio Grande do Sul”. In: I. B. Leite (org.), *Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, pp. 13-32.

Ari Oro

- ORO, Ari Pedro (1999). *Axé Mercosul. As Religiões Afro-Brasileiras nos Países do Prata*. Petrópolis, Vozes.
- (1998). “As Relações Raciais nos Terreiros do Rio Grande do Sul”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 33, pp. 31-50.
- PI HUGARTE, Renzo (1993). “Las Religiones Afro-Brasileñas en el Uruguay”. *CADERNOS de Antropologia*, nº 10, pp. 69-80. PPGAS/UFRGS.
- PRANDI, Reginaldo (1991). *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec-Edusp.
- PRANDI, Reginaldo & SILVA, Vagner G. (1987). *Reafricanização do Candomblé em São Paulo*. Encontro Anual da Anpocs, Águas de São Pedro (SP).
- SCHWARCZ, Lília Moritz (1989). *Retrato em Branco e Preto. Jornais, Cidadãos e Escravos. Século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEGATO, Rita Laura (1991). “Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-Etnicização”. *Dados*, nº 31, pp. 240-278.
- SILVA, Vagner G. & AMARAL, Rita de Cássia (1994). *A Cor do Axé: Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo*. Reunião da ABA, Niterói.

ANEXOS

Anexo I — ORIXÁS DO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL

Orixá	Atribuição	Símbolos	Cores das roupas
Bará	dono das encruzilhadas; abridor dos caminhos; Representa a força vital que movimenta o universo. Mensageiro dos orixás; orixá da sensualidade.	Chave, foice, moedas, corrente, tridente	vermelha
Ogum	dono do trabalho em metal e da agricultura, guerreiro (demanda)	Ferramentas em geral, espada, faca, bigorna, martelo, malho, lança, lima.	verde e vermelho ou verde
Iansã	dona dos raios, ventos, tempestades e das águas	Espada, taça, pulseira, alianças	vermelho e branco, laranja ou vermelho
Xangô	orixá do trovão, da justiça e do fogo	Balança, machado (duplo) e livro	vermelho e branco
Ibeji	protetores das crianças, doenças infantis	Bicos, balões, brinquedos, mamadeira	azul marinho, rosa, branco ou vermelho, branco e amarelo
Obá	sangue, ouvido, dona do lar	Navalha, roda de madeira, timão, orelha	rosa, marrom
Odé/Otim	Orixás da caça, fala, sono	Arco e flecha, cântaro, bodoque	azul marinho (Odé) e marrom (Otim)

Ossanha	dono das folhas, protetor de doenças internas, pernas, ossos	Muleta, tesoura, agulha, linha de coser	verde
Xapanã	protetor de doenças epidêmicas (varíola, lepra, cólera)	Vassoura, corrente de aço	preto e vermelho e roxo ou lilás
Oxum	dona da água doce, ouro, riqueza, amor, vida	Leque, espelho, dinheiro, corrente dourada, pente	amarelo de uma das três tonalidades (claro, gema e escuro)
Iemanjá	dona dos mares, maternidade e da fertilidade	Âncora, barco, remo, anel, brincos, perfumes	azul claro
Oxalá	pai de todos os orixás, vida, paz, visão	Bastão (paxorô), pomba (iofá), olho de vidro (orunmilá)	branco

Orixá	Animais sacrificiais	Comidas oferecidas	Correspondência com santo católico
Bará	bode, galo vermelho.	Milho torrado e batatas assadas, pipoca.	S. Antônio, S. Pedro e São Benedito
Ogum	bode escuro, galo vermelho	Churrasco, com farofa (mamiã)	São Jorge no Sul, Santo Antônio, na Bahia
Iansã	cabra cor de laranja e galinha vermelha	Acarajé, pipocas, batata doce frita	S. Bárbara
Xangô	carneiro, galo e pombos brancos	Amalá	Jovem: São Miguel Arcanjo. Velho: São Jerônimo
Ibeji	não recebem sacrifício	Somente doces e balas	São Cosme e São Damião

Obá	galinha cinza, cabra marrom, mocha e não coberta	Canjica amarela, abacaxi	Santa Catarina
Odé/Otim	porco, galo carijó	Farinha de mandioca e mel, costela de porco frita	Odé: São Sebastião Otim: Santa Efigênia
Ossanha	bode, galo arpepiado	Batata cozida (apeté)	São José, Santo Onofre
Xapanã	bode com aspas de qualquer cor menos preto, galo prateado	Amendoim, milho torrado, pipoca	Jovem: São Lázaro Velho: Cristo das Chagas
Oxum	cabra, galinha amarela	Canjica amarela, doces, quindins	N. S. da Conceição, N. S. Aparecida
Iemanjá	ovelha, cabra e galinha branca	Canjica, merengue, cocada	N. S. dos Navegantes
Oxalá	cabra, galinha branca	Canjica	Cristo, Espírito Santo

Anexo II — ENTIDADES DA UMBANDA DO RIO GRANDE DO SUL

	ENTIDADES	COMIDAS	SINCRETISMO
	Ogum (beira-mar, das matas, da rua, tira-teima rompe-mato, tibri)	churrasco/cerveja	São Jorge
D	lansã (mata, cachoeira)	pipoca/frutas	Santa Bárbara
	Xangô (pedreira)	amalá/frutas	São Jerônimo
E	Oxossi (mata)	costela de porco	São Sebastião
	Xapanã (mata)	frutas	São Lázaro
	Oxum (cachoeira, água doce)	canjica amarela (em geral)	Nossa Senhora
O	Lemanjá (água)	canjica branca	N. S. Navegantes
	Oxalá (ar)	canjica branca	Jesus Cristo
R			
	Pretos Velhos	S	S
I	Pai Antônio	E	E
	Pai Matias	M	M
G	Pai Cipriano		
	Pai Joaquim	S	S
E	Pai João	I	I

	Pai Jacó	N	N
M	Pai Antônio do Congo	C	C
	Pai Moçambique	R	R
	Pai Thomás	E	E
A	Pai Miguel das Almas	t	T
	Pai João de Angola	I	I
F	Pai Benedito	S	S
	Pai Miguel de Aruanda	M	M
R		O	O
	Pretas Velhas		
I	Mãe Maria	S	S
	Mãe Maria Conga	E	E
C	Mãe Joaquina	M	M
	Mãe Benedita		
A	Tia Chica de Angola	S	S
	Vovó Sebastiana	I	I
N	Vovó Benedita	N	N
	Vovó Catarina	C	C
A	Vovó Cambinda	R	R
	Vovó Luiza	E	E
		T	T
	Cosmes (Ibeji)	I	I

D		S	S
	Caboclos	M	M
E	Pena Verde	O	O
	Folha Verde		
	Iara	S	S
O	Jupira	E	E
	Jurema	M	M
R	Arranca-Toco		
	Sete Flechas	s	S
I	Rompe-Mato	I	I
	Ventania	C	C
G	Jussara	R	R
	Pena Branca	E	E
E	Ubirajara Peito de Aço	T	T
	Tupinambá	I	I
M	Tupi	S	S
	Tupã	M	M
	Ubirajara	O	O
I	Ubiratã		
	Aimoré	S	S
N	Guaraci	E	E
	Água Branca	M	M

D	Tamoio		
	Guarani	S	S
Í	Estrela do Mar	I	I
	Sereia do Mar	N	N
G	Jandira	C	C
	Jacira	R	R
E	Cabocla da Praia	E	E
	Cabocla Sete Ondas	t	T
N	Estrela D'Alva	I	I
	Itayara	S	S
A		M	M
		O	O

Anexo III — ENTIDADES DA LINHA CRUZADA DO RIO GRANDE DO SUL

	ENTIDADES	
	EXUS	POMBAGIRAS
	Tiriri	Da Estrada
	Marabô	Das Almas
	sete Cruzeiros	Rainha das Sete Encruzilhadas
	Destranca Ruas	Das Sete Saias
C	Rei das Sete Encruzilhadas	Maria Padilha

	Tranca Ruas	Cigana do Acampamento
R	Da Porteira	Menina
	Zé Pelintra	do Oriente
U	Pantera Negra	Rosa Vermelha
	Da Capa Preta	
Z	Quebra-Galho	
	Ventania	
E	Calunga	
	Sete Pedras	
I	Sete Chaves	
	sete Portas	
R	Tranca Tudo	
	CORES	
O	vermelho e preto	vermelho e preto
	preto	preto
	Exu Pagão	
C	Exu do Cemitério	
E	Pinga Fogo	Das Almas
M	Caveira	Do Forno
I	Tata Caveira	Maria Quitéria
T		Maria Mulambo
É	Da Meia-Noite	

R	Exu Lanan	
I	Quilombô	
O		
	CORES	
	vermelho e preto	vermelho e preto
	preto	preto
P		
R	Do Lodo	Da Praia
A	Mare	Cigana da Praia
I		
A	CORES	
	preto	preto
	vermelho e preto	vermelho e preto
MATA	Pantera Negra	Tucuara
	CORES	
	preto	preto
	COMIDAS SECAS	
	milho torrado	pipoca
	7 batatas assadas	7 batatas assadas
	farofa de farinha de mandioca torrada com dendê	
	SANGUE	

	galos vermelhos ou pretos	galinhas vermelhas ou pretas
	pombos	pombas
	bodes escuros	cabras pretas, marrons
BEBIDAS		
	cachaça, licores	champanhe, licores