

# BATUQUE AFRO-GAÚCHO E (IN)VISIBILIDADE IDENTITÁRIA

Batuque afro-gaúcho (in)visible identity

Marcus Vinicius de Souza Nunes<sup>(\*)</sup>  
Joachim Andrade<sup>(\*\*)</sup>

## Resumo

O artigo trata do Batuque, religião afro-brasileira do sul do Brasil. A partir de dados estatísticos, o artigo contempla suas principais características teológicas e litúrgicas, de seu processo de formação histórica e de suas relações com a sociedade. Quer com isso pôr em evidência o seu desenvolvimento e seus processos de visibilização identitária.

**Palavras-chave:** Religiões afro-brasileiras. Batuque. Identidade.

## Abstract

The article deals with the Batuque, Afro-Brazilian religion of southern part of Brazil. The article contemplates from the statistical data, the main theological and liturgical features, the historical formation process and its relationship with society. Through this, intends to put in evidence the its development and the process of making its identity more visible.

**Keywords:** Afro-Brazilian religions. Batuque. Identity

## INTRODUÇÃO

No presente trabalho tentaremos fazer uma apresentação geral da tradição religiosa afro-brasileira conhecida pelo nome de Batuque. É uma tradição típica do estado do Rio Grande do Sul donde se espalhou para vários lugares, em especial no estado de Santa Catarina, na Argentina e no Uruguai. Esta apresentação tem por finalidade preparar o caminho para que realizemos alguns questionamentos quanto à visibilidade, à identidade cultural e a múltiplas transformações que têm acontecido no campo afro-religioso.

Para tal, colocamos o Batuque em perspectiva, relacionando-o com as diversas religiões afro-brasileiras indicando, ainda que esquematicamente, algumas diferenças e

---

<sup>(\*)</sup>Marcus Vinicius de Souza Nunes é graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC. Mestre em Educação na Linha de Pesquisa de Filosofia da Educação (PPGE-UFSC). Graduando em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano – *StudiumTheologicum*, Curitiba – PR. **Email:** [mvinicius.snunes@gmail.com](mailto:mvinicius.snunes@gmail.com)

<sup>(\*\*)</sup>Indiano, mestre em Antropologia Social pela UFPR (2003) Doutor em Ciências da Religião pela PUC – SP ( 2007). Autor do livro: *Dança Clássica Indiana*. Atualmente professor de Teologia na PUC -PR, *StudiumTheologicum* – Claretiano, Curitiba e Faculdade Vicentina, FAVI em Curitiba. Assessor do Centro Cultural Missionário ( CCM) em Brasília e membro da equipe interdisciplinar da CRB nacional em Brasília. **Email:** [joachimandrade@terra.com.br](mailto:joachimandrade@terra.com.br)

semelhanças. Ademais, não se pode falar do Batuque sem falar das variadas tradições teológico-litúrgicas que o compõem. Também apresentamos alguns elementos sobre seu desenvolvimento histórico, seus processos sincréticos, além de dados estatísticos. Todos esses elementos nos servem a compreender a (in)visibilidade da religião afro no sul do Brasil e sua relação com o contexto nacional.

Esse amplo panorama não estaria completo se não fizéssemos menção a uma das figuras mais importantes e mais complexas da história do Batuque, o Príncipe Custódio. Exilado no Rio Grande do Sul no início do século XX, este hierarca africano influenciou a constituição de uma identidade batuqueira. Queremos nos perguntar como se deu essa constituição e partir de quais elementos.

Nosso trabalho se situa numa região de fronteira. Alimenta-se dos dados das ciências sociais e de dados estatísticos, mas também da teologia afrocentrada chegando a conclusões de tipo filosófico. Mas isso não apenas limite nosso. O objeto de nosso estudo pede de nós um trânsito mais amplo para que possamos fazer uma síntese de suas várias facetas.

## 1 PANORAMA NACIONAL

As religiões de matriz africana constituem no Brasil um quadro complexo de tradições litúrgicas, teológicas e espirituais. Podemos, entretanto, dividi-las em dois grandes grupos para melhor compreendê-las. De um lado temos os vários cultos de *Nação*. Estes são cultos mais tradicionais, que mantêm a língua litúrgica africana de origem: Kimbundo e Kikongo para as tradições de origem bantu; yorubá para as tradições nagô; Fon para as tradições Jeje. Também mantêm o culto exclusivo, ou predominante, das divindades dos seus panteões africanos: Inkices, para Bantus, Voduns para Jejes, Orixás para Nagôs. Conforme, o culto de origem e o lugar do Brasil onde se desenvolveram, além do nome genérico *culto de nação*, estes ritos receberam nomes distintos: são Tambores-de-Mina no Maranhão, Xangôs no Pernambuco, Xambás nas Alagoas, Candomblés na Bahia e no Rio de Janeiro, Batuques no Rio Grande do Sul e parte de Santa Catarina.

O outro grande grupo de religiões de matriz africana são os inúmeros tipos de, genericamente ditas, *umbandas*. São cultos abertos e decididamente mais sincréticos, fundindo as tradições de Inkices e Orixás (principalmente) com cultos indígenas, feitiçaria europeia, espiritismo kardecista. São tradições teológicas abertas, capazes de

incluir elementos *ad libitum* de suas comunidades, indo desde rituais muito mais africanizados, como o candomblé de caboclo, o Omolokô, Almas e Angola, Umbanda Cruzada gaúcha, a rituais muito mais “embranquecidos”, como ramos da Umbanda em São Paulo, no Paraná e em outros estados, quase indiscerníveis do kardecismo.

Quando se trata, contudo, de quantificar o número de adeptos dessas tradições nos encontramos frente a uma tarefa muito difícil, se não impossível. São religiões marcadas por forte estigma social. Reconhecer-se como candomblecista ou umbandista, por vezes é aceitar as pechas de *macumbeiro*, *batuqueiro*, que apesar de ressignificadas pelos mesmos adeptos ainda são ferramentas de exclusão simbólica. Isto se deve ao modo de constituição dos campos simbólicos no Brasil. A religião é, por excelência, uma atividade branca e europeia, cristianocentrada. O que foge disso não pode ser considerado em paridade.

Contudo, o início do século XXI apresenta um recuo na identidade religiosa tradicional brasileira (PRANDI, 2003). O Brasil se tornou menos católico, mais evangélico, mais sem-religião e, curiosamente, menos afro-brasileiro. Prandi indica-nos (2003, p. 18) que “o pequeno contingente de afro-brasileiros declarados representava em 1980 apenas 0,6% da população brasileira residente. Em 1991 eles eram 0,4% e agora, em 2000, são 0,3%). No último censo, de 2010, a percentagem se mantém estável, em torno de 0,31% (IBGE, 2010).

Mas estes números precisam ser considerados a partir do modelo das configurações identitárias no Brasil. O modelo branco e cristianocentrado leva à existência de um grande número de “escondidos” (PRANDI, 2003), isto é, adeptos de religiões afro que se declaram católicos ou espíritas. O espiritismo kardecista, introduzido no Brasil positivista do final do século XIX, sempre gozou de maior aceitação social dos que as religiões afro. Declarar-se “espírita”, ainda que menos que declarar-se “católico”, garantiria ao afro-adepto maior aceitação social.

Outro fenômeno não desprezível é o aumento do número de evangélicos neopentecostais. A forma de constituição de suas tradições em ambiente de periferia das grandes cidades brasileiras, a recusa de qualquer formação teológica de tipo tradicional, a proximidade com grupos políticos conservadores, bem como o avanço da chamada teologia da prosperidade, transforma o campo religioso não apenas em um campo de

lutas simbólicas, mas em verdadeira praça de guerra, com muita violência verbal e por vezes física<sup>1</sup>.

Por outro lado, é sabido como muitas igrejas neopentecostais têm crescido às custas das religiões afro-brasileiras, sendo que para uma de suas mais bem-sucedidas versões, a Igreja Universal do Reino de Deus, o ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades é constitutivo de sua própria identidade. (PRANDI, 2003, p. 19).

Outro aspecto que é muito significativo para compreendermos a insuficiência dos números oficiais é que no modelo de pesquisa do IBGE existem apenas duas rubricas para religiões afro: *candomblé* e *umbanda*. Isto, de forma alguma, reflete o quadro de alta complexidade dessas tradições. Na rubrica candomblé entram todos os cultos de nação que mencionamos. Na rubrica umbanda todas as *umbandas* e ritos similares (juremas, catimbós, omelokôs). São essas duas rubricas somadas que formam o percentual de 0,31% da população residente no Brasil.

Dois elementos merecem ser destacados. O primeiro, já mencionado, é que a complexidade das tradições religiosas é invisível para os números. Assim, já se entrevê como é possível que uma tradição numericamente majoritária como a do *Batuque* seja nacionalmente invisível, dado que é inserida baixo um nome mais conhecido, *candomblé*, que não capta sua especificidade. Por outro lado, temos de nos haver com a *umbanda*. Esta representou o mitologema de uma religião brasileira por excelência por causa da fusão de elementos étnicos e rituais os mais diversos: africanos de origem bantu e yorubá, kardecismo, catolicismo, religião indígena (PRANDI 2003). É justamente isso o que gera o questionamento de sua equivalência dentro da rubrica religiões afro. Alguns autores já fazem uma importante diferenciação entre religiões de *matriz africana* que incluíram as várias nações e religiões afro-brasileiras, onde o elemento da bricolagem é mais destacado, como as várias umbandas (SILVEIRA, 2014).

## 2 O CENÁRIO AFRO-GAÚCHO E O BATUQUE AFRO-SUL

---

1 Em casos extremos, há até a existência, como nos casos do Rio de Janeiro em 2017, de agentes do tráfico que conformados por um tipo de linguagem religiosa muito próxima do neopentecostalismo, promovem ações de destruição de terreiros de umbanda e candomblé. Apesar de cremos que são acontecimentos *in extremis*, não deixa de provocar questionamento o fato desses grupos recorrerem a uma certa linguagem religiosa para justificar suas práticas violentas. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/policia-do-rj-investiga-ataques-a-terreiros-de-umbanda-e-candomble.ghtml>. Acesso em 01/06/2018

Ao analisarmos o contexto religioso do Rio Grande do Sul nos deparamos com um complexo processo de formação de identidades. Por um lado, é marcante o esforço por construção de uma identidade com traços europeizantes<sup>2</sup>. Por outro, se tenta forjar uma imagem própria, a do *gaúcho*, quase como uma entidade que brota do solo, ainda que não sejam desconsiderados os elementos castelhanos, açorianos e indígenas nas suas tradições. Em tal contexto, à primeira vista, não haveria espaço para outros caminhos identitários.

Os números do IBGE, contudo, nos apresentam um cenário surpreendente. No censo de 2000, o Rio Grande do Sul aparece com 1,62% da população que se declarava adepta de religião afro, contra 1,31% no Rio de Janeiro, que ocupava o segundo lugar nacional e contra apenas 0,08% da Bahia. O censo de 2010, apesar de referir um decréscimo percentual, ainda confirma essa liderança.

De fato, são 157.599 indivíduos deste Estado, o que corresponde, a 1,47% da população total, que reivindicaram o seu pertencimento religioso afro-brasileiro. Esta porcentagem sobe para 2,52% se tomarmos como referência a Região Metropolitana de Porto Alegre e para 3,35% se nos restringirmos somente a Porto Alegre. Ainda segundo o Censo 2010, a porcentagem de pertencimentos afro-religiosos no estado do Rio de Janeiro baixou para 0,89 e da Bahia subiu para 0,34%, igualando a São Paulo, constituindo-se, Bahia e São Paulo como sendo o segundo e o terceiro estados com maior representatividade afro-religiosa. (ORO, 2012, p. 558).

Estima-se a existência no estado de mais de 30.000 terreiras<sup>3</sup>, com grande concentração na região metropolitana de Porto Alegre. Com todos esses dados, hoje o Rio Grande do Sul sozinho concentra 23% do total de adeptos de religiões afro de todo o Brasil (ORO, 2008). Contudo, e isto mereceria estudo mais aprofundado, também há

2 Isto se deve, sem dúvida, ao grande número de imigrantes, principalmente alemães e italianos, que lutam pela preservação de seus costumes, suas tradições, suas línguas. Assim é o caso do *talian*, língua falada pelos colonos italianos que mistura várias línguas e dialetos do norte italiano (vêneto-veneciano, vêneto-veronês, vêneto-belunês, trentino, bergamasco, *mendeghin*) que, estima-se, seja falado por 500 mil brasileiros e, no final de 2014, foi declarado patrimônio cultural brasileiro, além de ser idioma co-oficial em algumas municípios, como Serafina Corrêa-RS. Cf <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2015/01/dialeto-derivado-do-italiano-vira-patrimonio-cultural-no-brasil.html>. Acesso em 05/05/2018.

3 Na grande maioria dos casos os templos de religião afro são contíguos às casas de seus sacerdotes, ou mesmo uma sala da casa onde se realizam os serviços religiosos. No Batuque, todo o complexo com a casa do sacerdote (ou sacerdotisa), a sala onde se realizam as festas (salão) o quarto onde ficam as obrigações (pará), que às vezes não passa de uma simples prateleira coberta por uma cortina na sala mencionada: a tudo isso se dá o nome de *terreira*. Com o crescente contato com outras tradições afros do Brasil, bem como um processo crescente de “reafricanização” têm-se usado também o nome *terreiro* ou mesmo *ilê*, da mesma forma que para o quarto das obrigações por vezes se ouve *quarto-de-santo* ou *pejiem* detrimento do termo tradicional *pará*. Os termos para sacerdote e sacerdotisa que até meados da década de 1980 eram *babalaô* e *babalôa* já foram suplantados por *babalorixá* e *ialorixá*. Exceto no caso destes dois últimos termos, já consagrados pelo uso, nos demais casos usaremos os termos tradicionais da tradição do Batuque.

significativa presença de casas afiliadas ao campo religioso afro-gaúcho na Serra, Região Sul e Litoral de Santa Catarina, o que tornaria sua área de abrangência de suas tradições muito maior. No que tange ao campo afrorreligioso gaúcho, três grandes vertentes são dominantes: a *umbanda branca*, com todas as possíveis variações já mencionadas, com seu culto a caboclos, pretos-velhos e crianças (*bejis*); a *linha cruzada*, fenômeno típico de tal contexto, com predominância do culto de *Exus* e *Pomba-Giras*; e, cronologicamente anterior a estes, os vários cultos de nação conhecidos sob nome de *Batuque*.

A mais tradicional experiência afro-religiosa gaúcha é o Batuque. Este é um nome genérico, que engloba diversos cultos de nação. A origem destes cultos não é completamente segura. Sabe-se da presença de negros no território do atual Rio Grande do Sul já no segundo quartel do século XVII. Contudo, a presença massiva de mão-de-obra escravizada com o *boom* da indústria do charque, que se dá por volta de 1780 (SILVEIRA, 2014)

A composição étnica de tal população também é objeto de muita especulação e praticamente impossível de ser recomposta a partir dos cultos que se instalaram. Bem provável é a presença de grande contingente de origem *bantu*, preferidos para os trabalhos mais pesados, enquanto os de origem *yorubá* eram mais utilizados para serviços domésticos (SILVEIRA, 2014). Contudo, a tradição religiosa que melhor se estabilizou é a de origem *yorubá*, seguindo uma tendência que é verificável em outras partes do país.

Fazer a história do Batuque a partir de tais dados de composição étnica é um trabalho árduo e que oferece poucos resultados. Mesmo que o contingente *bantu* tenha sido muito superior ao *yorubá*, o certo é que adotou mundo simbólico destes últimos: nome das divindades, sistemas de culto, língua. Antropólogos que são referências em tais pesquisas, como Corrêa (2006) e Oro trabalham com duas hipóteses fundacionais, “uma delas é de que o Batuque teria origem nos Xangôs de Recife” (SILVEIRA, 2014, p. 64), já que quando se tem notícia da presença do Batuque (a partir de 1850) aparece já como uma organização considerável. Ademais, as semelhanças rituais com os Xangôs não são negligenciáveis. Mas, outra tese é que “o polo iniciador teria sido a cidade de Rio Grande, passando por Pelotas logo em seguida e por fim Porto Alegre” (SILVEIRA, 2014, p. 64). Esta visa garantir um desenvolvimento autóctone das religiões afros no estado a partir das comunidades etnicamente mistas que aqui haviam no início do século XIX. O aparecimento do Batuque já com relativa organização a

partir de 1850 espelharia um desenvolvimento realizado no próprio Rio Grande do Sul. Ambas as teses são de difícil avaliação e merecem estudos aprofundados.

Já temos falado desse grupos étnicos distintos que estariam na origem do Batuque. Mas, quais nações aqui se constituíram a partir de tais grupos? Inquestionavelmente yorubás em sua origem são a nação *Ijexá* e a nação *Oyó*.

Uma terceira nação nagô se desenvolve sem, contudo, conseguirem os historiadores definir precisamente suas origens. Trata-se da *Nação Kambina*. Por algum tempo equivocadamente chamaram-na, até mesmo seus sacerdotes, de *Cabinda*, numa tentativa de aproximá-la de origens bantus, ligando-a ao território de Cabinda na Angola. Entretanto tal aproximação é infundada. Nada há de bantu na tradição litúrgica e teológica da *Kambina*. O mais provável é ter nascido dentro da Nação *Oyó*. Mesmo o nome provavelmente deriva de *Okambí*, nome do terceiro rei mítico da cidade de *Oyó*. A divindade patrona da nação *Kambina*, *Kamuká*, parece ser um nome de origem nagô. Pouco, ou nada, indica umaorigembantu dessa nação.

## 2.1 O PRÍNCIPE E O SINCRETISMO TEOLÓGICO-LITÚRGICO NO BATUQUE

As nações nagôs são a primeira parte do quadro comum que forma a estrutura do Batuque. A segunda parte é constituída pela *Nação Jeje*. A palavra *jeje* em Yorubá significa *estrangeiro*. Os nagôs usam essa expressão especialmente para designar seus vizinhos de origem *fon*, no território do atual Benin. O *Jeje* conforma o Batuque de maneira especial. Em 1864, devido à invasão inglesa no ex-Dahomé (hoje Benin) o príncipe regente do Principado de Ouidá pede exílio no Brasil. Chamava-se OsuanleleOkiziErupé ti Sakpatá. Sakpatá é o nome do Vodun patrono da família real de Ouidá. Osuanlele encontra abrigo primeiramente na cidade de Rio Grande. Depois transfere-se com seu séquito (mais de 100 pessoas) para a cidade de Porto Alegre, onde mora até sua morte na década de 1935, com 103 anos de idade. Adota no Brasil o nome de Custódio, passando para a história da religião afro no Rio Grande do Sul como Príncipe Custódio Joaquim de Almeida de Xapanã Sapatá. Não podemos, contudo, conformar-nos com essa apresentação sumária. As causas da vinda de Osuanlele não estão todas bem esclarecidas. Faltam-nos documentação necessária.

Em trabalho de 1999, Nunes da Silva apresenta pesquisa que realizou entre os descendentes e membros de terreiras, recolhendo as narrativas elaboradas sobre Osuanlele. Nestas se percebe a elaboração feita para compreender e interpretar os

motivos da sua vinda para o Brasil. Destaca-se o depoimento de seu filho Dionísio de Almeida a respeito de tais motivos. Segundo ele, sua vinda:

deve-se inicialmente à vontade dos Orixás. Ele não veio para o Brasil por acaso. Antes de sair do reino do Benin, ele jogou seus ifás e seus Orixás indicaram este país, onde ele iria viver como homem religioso e seria respeitado por seu título, e reconhecido como religioso. (SILVA, 1999, p. 87)

Percebe-se no relato certas características de narrativa mítica, não obstante o motivo religioso poder estar presente nos motivos do exílio. O mais pertinente é que não obstante a importância que possa ter alcançado em vários círculos sociais do início do século XX, não significou maior visibilidade para a comunidade negra gaúcha.

O poder e o prestígio era só de Custódio e não dos negros em geral. Afinal, o que foi que Custódio resgatou então, só o lado espiritual? Em meio à minoria e ao abandono, à perseguição e à exclusão Custódio ajudava mas não mantinha relação com o "seu" povo, é contraditório. O que dá para perceber é que Custódio estava ligado à elite rio-grandense. Por outro lado, a religião praticada por ele foi realmente, o que lhe deu sustentação. O jeje levado por ele para o Rio Grande do Sul, foi o mais importante para a vida das religiões afro-gaúchas. (NUNES DA SILVA, 1999, p 92).

[...] foi, um grande dirigente religioso do Rio Grande do Sul. O Príncipe foi importantíssimo porque o negro sempre foi hostilizado neste estado, sempre foi oprimido. Quando da abolição, o negro ficou atirado por aí pelos cantos que nem bicho. Quando o Príncipe veio para cá, tornou-se uma pessoa respeitada e importante por sua religião, pela raça e pelo poder econômico. Os negros tinham nele a sua liderança positiva. O Príncipe era um papa do africanismo, pois tinha o poder material e espiritual, e legitimamente, ele era um Babalorixá. Custódio era um homem inteligente, e por isso praticava a religião com dedicação. Ele aglutinava em seu redor a 'granfinagem política'. Elas iam a sua casa e beijavam a sua mão. Veja um Flores da Cunha beijar a mão de Custódio! Generais, Coronéis da Brigada Militar, todos eles beijavam as suas mãos, pelo poder espiritual que ele detinha. O Príncipe era um homem que não ganhava através da sua religião. Ele escolheu o Rio Grande do Sul por indicação de seus Orixás e radicou-se em Porto Alegre porque era o lugar mais importante do Estado [...]" (Caldas, POA: 1991, apud...) (NUNES DA SILVA, 1999, p. 88)

Suas origens e seu processo de radicação no Rio Grande do Sul são cercados, como se vê, por uma extensa mitologia, que se confunde com as poucas informações historicamente verificáveis. Não obstante, a partir dos relatos auferidos, podemos delinear alguns aspectos da sua presença junto à sociedade gaúcha. Com grande trânsito na alta sociedade, entre os políticos e oligarcas, isso de forma alguma, como já dissemos, significou uma mudança concreta na situação da comunidade negra como um todo em sua época e, talvez, nem para a coorte que o acompanhava (um grupo de cem pessoas, segundo boa parte dos relatos).

Este trânsito e a origem nobre de Osuanlele não lhe garantiram, tampouco, que fosse considerado como um político estrangeiro em pé de igualdade com as lideranças



políticas locais. A representação parece outra. Trata-se do *príncipe-curandeiro*, o *príncipe-babalorixá*, daquele que é consultado sim, mas como um agente de força espiritual. Nos tempos de campanha política, nas necessidades de saúde física ou mental, era a ele que se recorria. Como devemos ler então a afirmação de que militares e políticos lhe vinham “beijar a mão”? Talvez não devamos extrapolar o contexto da narrativa que é fundamentalmente religioso e que se insere no contexto místico e litúrgico que exige um procedimento ritual respeitoso. Parece natural, a nosso ver, que no recontar a história os envolvidos deem destaque a condutas circunscritas a determinados espaços e ocasiões um caráter que não coincidiam de todo na origem. Contudo, é certo que causou um impacto significativo na cultura local, assumindo espaços antes interditados ao negro. O Batuque se torna uma realidade muito mais amplamente conhecida por todos.

A comunidade negra parece ter encontrado nele a liderança que lhes faltava. Mas é interessante notar que as representações sobre sua ascendência são especialmente de tipo religioso. É o “papa do africanismo” e nas narrativas sobre sua atividade entre a comunidade negra se lê mais o nome do Vodun Sakpatá do que o de Osuanlele. É lembrado por acolher pessoas em estado de necessidade, por dar suporte espiritual aos seus irmãos de religião e, especialmente, por dar uma configuração própria ao mundo religioso afro-gaúcho, à sua liturgia, seus costumes e tradições.

Pode-se adivinhar o impacto na estrutura da religião a presença de um príncipe sacerdote. O Batuque toma novo rumo. Hoje, por exemplo, quase inexistem casas que cultuem uma das tradições exclusivamente. Na grande maioria se cultua normalmente o *Jeje* mais uma nação nagô. Assim temos casas de *Jeje-Ijexá* (que são a grande maioria), *Jeje-Oyó*, e mais raramente assim autodenominadas as de *Jeje-Kambina*. Também encontramos casas que se dizem apenas de *Kambina*, mas a presença *Jejeé* inegável. Apenas o *OyóBangane* o *OyóIgbomina*, parece não terem recebido contribuição significativa do *Jejesua* liturgia, ainda que sua teologia seja semelhante. Além disso encontram-se umas poucas casas que cultuam *Jeje puro*, ou *Glefê*.

O traço mais significativo desse sincretismo se percebe na liturgia. Nas grandes festas, ao tocar-se para cada um dos Orixás, toca-se primeiro os cânticos nagôs em língua yorubá e depois seguem-se os cânticos em língua *fondo* Vodun correspondente no sincretismo. Neste caso fala-se liturgicamente em *cantar o jeje do orixá*. Claro, essa assimilação litúrgica corresponde a uma assimilação teológica no panteão. Em geral os

Orixás são cultuados com seus nomes yorubás (com exceção de Xapanã<sup>4</sup>, cultuado também como Sakpatá, mas que constitui uma peculiaridade dos cultos de orixá em todo o Brasil, correspondendo a particularidades teológicas do Orixá). Entretanto, nomes nagôs alinham-se com nomes jejes, seja nos *sobrenomes* de alguns Orixás como na adoção do culto de alguns voduns: “os jeje introduziram no culto do Batuque três voduns que são Legba, orixá Bará; Sakpata, orixá Xapanã e Averekete, orixá Nanã; Nanã é um orixá associado à origem do cosmos” (ABIU, 2016, p. 100).

Teologicamente o culto de Orixá (e o culto de Vodun nele sincretizado) não é um culto de antepassados. O Orixá é visto no Batuque muito mais como um arquétipo da personalidade, uma força da natureza ou a manifestação de um poder de Deus, Olorun. Então não há transe, possessão, como é típico das religiões da costa ocidental africana? Sim, há, mas o transe é visto muito mais como a manifestação de uma potência divina inerente à personalidade, não a “entrada” de uma entidade exterior ao indivíduo. Tanto que algumas peculiaridades se observam: enquanto em outras tradições se usam os termos *incorporação*, ou *virar no santo*, o Batuque prefere a expressão *ocupar-se do Orixá*. Isto não significa que o Orixá ocupa um espaço vazio na pessoa, mas que a pessoa, em transe, ocupa-se das coisas que são próprias do Orixá. Também deve-se ressaltar o *segredo de Orixá*, até onde sabemos, exclusivo do Batuque. Enquanto de outras tradições encontramos centenas de vídeos na internet de manifestações de Orixás, dançando e cantando nos seus rituais, do Batuque nada encontraremos. No Batuque um Orixá não pode ser filmado pelo fato que uma pessoa não pode saber que *se ocupa do Orixá*. Isto significa que, manifestando-se o Orixá, a pessoa que acolhe a manifestação

---

4 O culto de Xapanã constitui uma dificuldade, tanto do ponto de vista antropológico, quanto do ponto de vista teológico. Os jeje atribuem a Xapanã, a que chamam Sakpatá, uma origem nagô. Os nagô dizem que é um vodun, de nome Sakpatá, que foi assimilado ao culto de Orixás. No Candomblé Ketu nem mesmo o nome Xapanã é pronunciado, pois crê-se que o simples fato de falar seu nome pode atrair influências negativas, cultuando-o com o nome de Obaluaiê ou Omolu. No Batuque seu culto é cercado de tabus e segredos. Talvez essa complicada relação com esse Orixá-Vodumdeva-se às suas particularidades teológicas. Seu culto é ligado à enfermidade e à morte, que na teologia yorubá (e também fon) são cercadas de complexa ritualidade. Xapanã, em terras brasileiras, acaba representando de forma genérica todos os tabus relacionados a tais temas. Segundo Abiou (2016, p. 88): “O vodum *Sakpata* é o rei da terra. Acredita-se que nele se toma apoio. Tudo aquilo que se move, move-se nele. Tudo aquilo que pega sua raiz da terra é dele. Ele tem regras a serem respeitadas para tudo sempre dar certo. Ocupa na região fon uma posição dominante. Todas as outras criaturas estão sobre Sakpata e ele tem o papel de curar as doenças a partir do Fá. Aos que são consagrados a Sakpata, ele concede os favores da cura e da riqueza. É o *dokunon* (possuidor da riqueza), o que significa que dele vem toda a riqueza. Nas aldeias se realizam rezas e oferendas a Sakpata (a terra) para receber chuva instantânea. Ele se manifesta na cabeça do seu *vodunsipara* dançar. Os templos dele se constroem na beira de uma selva. Por isso que mesmo hoje em dia no país os templos são construídos perto do sertão ou na selva. Os vodum *Azima* são em Ouidah uma mistura do vodum *Sakpata* com o vodum *Dan*.”

não poderá jamais fazer nenhum comentário sobre o fato. Tampouco outra pessoa pode comentar qualquer coisa à pessoa que *se ocupa* sob pena de pesadas sanções ritualísticas.

O culto de antepassados existe no Batuque, mas constitui um tabu. É mais praticado nas nações *Kambinae Oyó*, o que parece indicar sua raiz comum. Mesmo assim, o culto impõe severas prescrições e, geralmente, só pode ser conduzido por pessoas consagradas a determinados Orixás. A *Kambina*, entretanto, constitui um caso ímpar. É a única nação que antes de cultuar o Orixá cultua os antepassados no mesmo ritual. Isso, contudo, é até causa de escândalo entre os membros de outras nações.

### 3. A VISIBILIDADE DO BATUQUE

A relação do Batuque com o resto da sociedade gaúcha (e parte de Santa Catarina onde se encontra) é marcada por intensa ambiguidade. Como vimos, foi uma religião organizada com a presença de um príncipe exilado com sua corte que mantinha proximidade com os poderes políticos e econômicos da época. Isso, contudo, não evitou que fosse muito perseguida, até o ponto que sua liturgia incorpora elementos dessa perseguição. Na maioria das casas de culto, por exemplo, afirma-se que nenhum Orixá pode manifestar-se em plena luz do dia, sendo a manifestação um evento misticamente possível apenas durante a noite.

Hoje também políticos, empresários e intelectuais participam dos batuques (nome que se dá à festa mais importante em uma Casa de Batuque), ao lado de pessoas simples. Isso não impede que uma grande parcela atribua a essa religião a pecha de primitivismo, de feitiçaria, de lugar onde se realiza o mal para as outras pessoas. A composição étnica variou muito. Hoje o número de brancos é quase igual ao número de negros que participam. Mas o Brasil é um país de arraigados preconceitos raciais. O Batuque é visto como religião de preto, e religião de preto desperta suspeita, não pode ser coisa boa. A presença do branco no Batuque não tanto “embranquece” a religião quanto faz do branco mais “negro” para a da sociedade: e mais negro aqui significa mais primitivo, menos digno de respeito, menos sujeito de direitos.

Nas décadas de 1970, 1980 e 1990 grandes avanços aconteceram no campo dos direitos e da valorização do Batuque. A fundação de entidades que representavam as Casas de Religião (como popularmente são conhecidos os templos do Batuque), como a AfroBrás, criou vínculos profundos de solidariedade, tirando os membros da solidão

institucional em que se encontravam. Os religiosos passaram a investir mais no campo da formação acadêmica, alguns inclusive obtendo titulação em teologia (seja católica ou luterana), além de história, psicologia, antropologia, sociologia e direito, o que fez do Batuque uma religião não objeto de uma curiosidade esotérica, mas de um estudo organizado e sistemático. Além do mais, encontros, congressos, formações em música e língua yorubá, manifestações em defesa dos direitos e demais eventos promovidos pelas entidades organizativas e por muitas Casas particularmente promoveu um maior diálogo entre os sacerdotes e sacerdotisas, fiéis e simpatizantes do Batuque. Isso resultou em maior visibilidade na sociedade civil e em maior unidade litúrgica e teológica entre as casas.

Apesar do Rio Grande do Sul ser o estado brasileiro onde mais existem templos de religião de matriz africana (aqui falamos do Batuque, mas presença das mais diversas umbandas no sul, e aqui incluo Santa Catarina, é gigantesca), onde mais se produz material litúrgico, teológico, antropológico, sociológico, artístico, entretanto, o Batuque não consegue obter visibilidade no cenário nacional. Talvez, em parte isso deva ao seu caráter misterioso, aos muitos *segredos* de seu culto reservado, em grande parte, apenas aos sacerdotes e sacerdotisas. Ao certo é que esse tema mereceria um estudo mais aprofundado.

Por outro lado, o crescimento do número de igrejas neopentecostais, bem como o retorno de um certo tipo de conservadorismo católico que parecia ter sido superado tem levado ao recrudescimento do preconceito e da violência contra os praticantes dessa religião. Não nos cabe aqui julgar nenhum desses grupos, mas a conexão entre os números, de acordo com os dados oficiais, parece evidente.

Avançar no conhecimento dessas tradições implica uma mudança de perspectiva na compreensão da história cultural e religiosa do sul do Brasil. A imagem que se quer vender do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, brancos, europeizados, “assépticos” é ideológica e abertamente racista. Como se pode ignorar nos livros de história a presença de um príncipe exilado com toda a sua corte, que marca profundamente o desenvolvimento político, cultural e religioso do país? Como se pode ignorar um gigantesco movimento não só religioso, mas cultural, que marca a visão de mundo de todo um povo? Como se pode desprezar a beleza litúrgica de um rito que em apenas uma celebração chega a cantar mais de trezentas canções diferentes? Como se deixam morrer uma língua, uma história, um povo?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É necessário reconhecer que em matéria de estudos de religião afro-brasileira vige, ainda, uma normatividade nagô que toma por modelo o Candomblé Ketu, especialmente como é praticado na Bahia, como o cânon de estudos. Mas não só das pesquisas acadêmicas, também a prática religiosa se vê direcionada para uma pretensa africanidade normativa advinda da tradição Ketu. Isto é compreensível por dois motivos. Em primeiro lugar, o trânsito de informações entre os babalorixás e yalorixás da tradição Ketu na Bahia com sacerdotes da África foi muito mais intensa. Não só isso, como produtos para serem usados no culto, ervas, tecidos, búzios, tudo isso chegava da África à Bahia. Sem falar que a constituição organizada dos cultos afros aí se deu mais cedo que no Rio Grande do Sul. Ademais, a morte de um babalorixá no Batuque significa a extinção de sua terreira, que na grande maioria dos casos é fechada após sua morte. O lugar de culto e o axé do Orixá são ligados intimamente à pessoa de quem os administra. Sua morte significa não o fim da ancestralidade, que é uma chave fundamental para compreendermos a tradição batuqueira (SILVEIRA, 2014), mas significa que seus filhos agora têm de tomar conta de sua vida religiosa, buscando outra casa ou cuidando de suas próprias casas. Isso não acontece na Bahia, onde morto o babalorixá ou a yalorixá procede-se a eleição de um sucessor e o axé é dado em herança para este eleito.

Uma razão de tipo externo para a normatividade da experiência Ketu é o vasto material em pesquisa antropológica e sociológica que se tem produzido desde meados do século XX. Falar academicamente de religião afro-brasileira se tornou praticamente sinônimo de falar da produção acadêmica de Pierre Verger, Roger Bastide ou Juana Elbein dos Santos, que concentraram suas pesquisas (ainda que não exclusivamente) nessa tradição.

O que nossa pesquisa faz atentar é a necessidade de virarmos o nosso olhar para a tradição do Batuque afro-sul. E isto por dois motivos. O primeiro é para percebermos que as tradições religiosas afro-brasileiras são muito mais diversas e ricas do que se costuma afirmar. A riqueza teológica, filosófica, litúrgica, artística do Batuque não pode ser desconsiderada se quisermos compreender essas tradições como um todo.

Em segundo lugar, e não menos importante, há a mitologia (no fundo racista) de uma homogeneidade na composição cultural do sul do Brasil, que seria predominantemente “europeu”. Ora, isso é pernicioso. O Batuque é um exemplo de como as categorias da experiência afro-brasileira transcenderam seus lugares originários

(as comunidades negras), compartilhadas com hoje, em especial no mundo afro-sul, com pessoas das mais variadas origens étnicas e culturais. Isso, por outro lado, pode representar um risco: o de esquecer-se a origem negra desta tradição e, uma vez mais, tomar negro o seu direito de ser sujeito de fala. Por isso, não podemos apenas apresentar abstratamente características do Batuque. É necessário considerá-lo em íntima conexão com sua história, da qual o príncipe Osuanlele é a figura mais complexa.

## REFERÊNCIAS

ABIOU, Sèna Annick Laetitia. Religião além da vida: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 202 p., 2016.

CORRÊA, Norton Figueiredo. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. CA, Cultura & Arte, 2006.

DEMOGRÁFICO, IBGE Censo. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em **12.06.2018**, v. 3, 2010.

NUNES DA SILVA, Maria Helena. *O príncipe Custódio e a religião afro-gaúcha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 225 p., 1999.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas: revista de ciências sociais*. Porto Alegre, RS. Vol. 12, n. 3 (set./dez. 2012), p. 556-565, 2012.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, 2003.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. Não somos filhos sem pais: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST. São Leopoldo, 136 p. 2014.

(Recebido em maio de 2019; aceito em maio de 2019)