

***“É só um agradecimento pelo que os Orixás e os espíritos fazem por nós”*: patrimônio e religiosidade afro-brasileira na festa de Iemanjá no Sul do Brasil – Rio Grande/RS**

“It is only na appreciation that the Orixás and the spirits do for us”: *Patrimony and afro-brazilian religiosity at Iemanjá feast in the South Brazil – Rio Grande/RS*

Mauro Dillmann

Universidade Federal de Pelotas - UFPEL
maurodillmann@hotmail.com

Carmem Gessilda Burgert Schiavon

Universidade Federal do Rio Grande - FURG
cgbschiavon@yahoo.com.br

Resumo

Este texto aborda a dimensão patrimonial da Festa de Iemanjá contemporânea que ocorre na Praia do Cassino, cidade do Rio Grande, sul do Rio Grande do Sul, a partir de uma perspectiva histórica e antropológica. Interessa-nos perceber a atribuição de sentidos, de valores e de significados à Festa de Iemanjá, através da análise dos rituais, das oferendas, da procissão e das demais experiências religiosas vividas pelas expressões culturais afro-brasileiras. Diversos aspectos materiais e imateriais de sentidos fundamentalmente religiosos evidenciados nas relações que os sujeitos estabelecem com a festa e com o orixá, configuram a mesma enquanto bem patrimonial para determinados grupos sociais, especialmente para os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Festa de Iemanjá. Religiões afro-brasileiras. Patrimônio.

Abstract

This text deals with the patrimonial dimension of the contemporary Iemanjá Feast that takes place in Praia do Cassino, Rio Grande city, southern Rio Grande do Sul, from a historical and anthropological perspective. We are interested in perceiving the attribution of meanings and values to the Iemanjá feast, through the analysis of the rituals, offerings, procession and other religious experiences elaborated by Afro-Brazilian cultural expressions. Several material and immaterial aspects of fundamentally religious meanings evidenced in the relations that the subjects establish with the feast and the

orixá, configure the same as patrimonial property for certain social groups, especially for the practitioners of Afro-Brazilian religions.

Keywords: Iemanjá feast. Afro-Brazilian religions. Patrimony.

Introdução

Neste artigo, analisamos alguns elementos religiosos e culturais da festa de Iemanjá da praia do Cassino na cidade do Rio Grande (Rio Grande do Sul) na contemporaneidade, percebendo-a enquanto patrimônio para determinados grupos sociais, notadamente, para sujeitos praticantes das religiões afro-brasileiras ou para aqueles que possuem afeição a esta ritualística, de modo que, no dia 02 de fevereiro de cada ano, experienciam e manifestam suas práticas de devoção através de oferendas e rituais religiosos na praia.

No dia da festa à Iemanjá, diversos “terreiros” e “casas de religião” de matriz africana se fazem presentes na praia promovendo seus rituais, organizando suas oferendas e exibindo, preparando e decorando os espaços que ocuparão na festa, através da montagem dos barracões, identificados por suas próprias faixas. Sendo a festa percebida como uma prática cultural, é importante destacarmos que estamos entendendo “cultura” no sentido antropológico, não apenas como o “meramente simbólico”, mas o “essencialmente simbólico, aquela teia de significações que abarca linguagem, pensamento e mundo, sujeito e objeto” (CAVALCANTI, 2015, p. 36).

Neste texto, temos um claro objetivo, seja o de analisar alguns elementos culturais configuradores da devoção e da festa à Iemanjá como patrimônio cultural. Nesse sentido, tomaremos como objeto para análise algumas categorias de pensamento acionadas pelos religiosos *na e sobre a* organização da experiência festiva que tornam possível a mediação entre estas dimensões (culturais/tradicionais/religiosas). Assim, o foco está centrado na procissão, nas oferendas e nos rituais que instauram o tempo e o espaço da festa como algo repleto de dimensões religiosas/culturais/cósmicas, nas quais

as benesses da “grande mãe” se configuram em relações específicas do humano com o orixá, em presentes ofertados e também em axés concedidos.¹

Acreditamos que a condição patrimonial da festa não está somente evidenciada no ato declaratório da festa do município do Rio Grande enquanto “patrimônio cultural do Estado” aprovada pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, em 2008,² mas nas manifestações, nas práticas, nos atos, nas vivências e experiências propiciadas pela festa. Quando nos referimos a patrimônio e religiosidade não estamos nos referindo apenas a determinada patrimonialização oficial da festa e das práticas religiosas desenvolvidas, mas sim aos usos socioreligiosos da festa, às experiências, às práticas evidenciadas na observação, nos relatos e nas falas dos sujeitos que atribuem valor simbólico à festa e ao local de celebração desta como espaço sagrado e da manifestação da devoção.³ Desse modo, estamos entendendo a festa e as manifestações de devoção como patrimônio a partir das múltiplas experiências sensoriais, das evocações memoriais, das atribuições contemporâneas de significados religiosos e das práticas que evocam sentimentos, atitudes, expressões corporais e rituais, configuradoras da cultura religiosa afro-brasileira.⁴

Metodologicamente, estamos nos valendo de uma abordagem etnográfica, amparada em pressupostos antropológicos, isto é, analisamos a festa do ponto de vista

¹ Livremente inspirado em GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 8, 14.

² Lei nº 12.988, de 13 de junho de 2008: “Declara integrante do patrimônio cultural do Estado a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes e de Iemanjá, celebrada nos Municípios de Rio Grande e de São José do Norte” com a seguinte redação: “Art. 1º - Fica declarada integrante do patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul, nos termos e para os fins do previsto nos arts. 221, 222 e 223 da Constituição do Estado, a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes e de Iemanjá, celebrada, anualmente, nos Municípios de Rio Grande e de São José do Norte”. Disponível em <http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/12.988.pdf>. Acessado em 23 de fev. 2015.

³ Sobre a importância do registro e a documentação da memória de uma festa como elemento significativo para o “espaço sagrado de encontro, celebração, tradição e criação”, ver: SANT’ANNA, 2013, p. 29.

⁴ Acreditamos que acionar a festa de Iemanjá e a devoção como bem patrimonial auxilia, conforme Izabela Tamasso (2012, p. 39), na valorização destas diferentes formas de experiências religiosas, no respeito à diversidade e na tolerância como princípio importante das relações sociais. Sabemos que ao acionarmos a categoria “patrimônio” estamos imprimindo à festa determinado valor simbólico atribuído por um grupo (o religioso); contudo, podem existir outros distintos modos de representações e apropriações da festa. Por tais motivos, evitamos relacionar, por naturalizada equivalência, as noções de patrimônio e identidade (TAMASSO, 2012, p. 25). Tal como apontou o antropólogo José Reginaldo Gonçalves, não se trata de tentar decifrar, descobrir ou defender uma “identidade” (religiosa) supostamente dada que levaria a entender o significado patrimonial da devoção e da festa de Iemanjá, mas de problematizar e relativizar a categoria “patrimônio”, pensando que “ela pode ser encontrada (...) de formas diferenciadas”, e não necessariamente na consideração da “identidade” das experiências individuais e coletivas (GONÇALVES, 2015, p. 213).

histórico, a partir de uma dada temporalidade, ou seja, o presente. Nossas fontes foram produzidas com base no olhar que capturou imagens fotográficas, da produção do registro escrito, da *observação participante no trabalho de campo* e das entrevistas que promovemos com indivíduos que testemunharam sua experiência vivida na festa.

Além do nosso registro visual e escrito, resultado de nossa observação da festa de Iemanjá de 01 e 02 de fevereiro de 2016, na praia do Cassino, realizamos cinco entrevistas com lideranças religiosas presentes na festa, que narraram aos autores deste texto, em pequenas conversas gravadas, suas experiências religiosas e festivas.⁵

Para um melhor encadeamento das ideias que apresentamos, estruturamos o texto em seis partes. Inicialmente, apresentamos um panorama das religiões de matriz africana no município do Rio Grande e no Estado do Rio Grande do Sul; em seguida, abordamos a festa de Iemanjá procurando destacar o seu tempo e seu espaço de realização; na sequência, enfatizamos a relação de troca simbólica efetuada entre o orixá e o humano a partir das crenças religiosas afro-brasileiras; depois, refletimos sobre as oferendas realizadas e os modos de ofertar à Iemanjá observados durante o início de fevereiro de 2016, mas baseados nos costumes e fundamentos religiosos dos terreiros/casas de religião; posteriormente, destacamos aspectos da procissão e da carreata realizada na noite do dia 01 de fevereiro e, por fim, apresentamos as diferentes formas de organizações rituais realizadas na praia durante a festividade. Finalmente, concluímos o texto evidenciando uma interpretação sobre os sentidos patrimoniais destas práticas culturais e religiosas em torno da devoção e da festa de Iemanjá.

Religiosidade de matriz afro no Rio Grande do Sul

A cidade do Rio Grande, no sul do Estado do Rio Grande do Sul, tem uma população estimada pelo IBGE [2016], em mais de 208 mil pessoas, sendo que no último censo, de 2010, o número atingia pouco mais de 197 mil habitantes.⁶ Segundo dados deste censo, havia em 2010, 7.103 indivíduos que se reconheciam como adeptos

⁵ Estas entrevistas, gravadas e transcritas, estão armazenadas e disponíveis à consulta no acervo do Centro de Documentação Histórica da Universidade Federal do Rio Grande (CDH-FURG).

⁶ Todos os dados do IBGE, Censo 2010, que apresentamos na sequência do texto, estão disponíveis em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=431560&search=rio-grande-do-sul|rio-grande>. Acessado em 05/12/2016.

da religião Umbanda, 7.755 como de “religião Umbanda e Candomblé”,⁷ 563 declarantes como apenas “Candomblé” e 88 de outras religiosidades afro-brasileiras. Se considerarmos que a Umbanda pertence ao universo das religiões de matriz africana, teremos um total de 15.509 praticantes, ou seja, 7,86% da população da cidade autodeclarada como pertencente a estas religiões.⁸

Se levarmos em consideração todo o Estado do Rio Grande do Sul, a partir dos últimos dados oficiais, referente ao censo de 2010, temos 2,94% de indivíduos se declarando como de religiões de matriz-africana,⁹ divididos entre os umbandistas/candomblecistas (157.599), umbandistas (140.315), candomblecistas (8.438), e de outras religiosidades afro-brasileiras (8.846). Comparando-se o percentual de gaúchos declarados de religiões afro-brasileiras (2,94%) e o percentual de rio-grandinos também autodeclarados (7,86%), percebemos que a cidade do Rio Grande mantém uma parcela significativa de adeptos destas religiões.

Pensando em termos nacionais, se o Brasil registrou, pelo mesmo censo (2010), 588.797 indivíduos autodeclarados como candomblecistas ou de religiões afro-brasileiras, o Rio Grande do Sul concentra, desse universo total, mais de 29,70% de todos sujeitos pertencentes às religiões afro-brasileiras do país (considerando-se três categorias do censo: “Umbanda e Candomblé”, “Candomblé” e “outras religiosidades afro-brasileiras”).¹⁰ A explicação histórica para o elevado índice de adeptos das religiões de matriz africana está na forte presença dos negros no Estado, especialmente, a partir da intensa escravização ocorrida desde a década de 1780, com a produção charqueadora.

⁷ O censo não aponta para o Batuque, a religião afro-gaúcha predominante no Rio Grande do Sul que é similar, porém diferente e não derivada do Candomblé. Mas para fins de verificação e análise dos dados coletados, estamos tomando Candomblé e Batuque como sinônimos em termos de expressão religiosa, a partir da referência/padrão de pesquisa estabelecido pelo IBGE.

⁸ Especulamos, entretanto, que o número de sujeitos apontados como da “Umbanda e Candomblé”, “Candomblé” e “outras religiosidades afro-brasileiras” seriam aqueles mais identificados com as matrizes africanas, e que os apontados como pertencentes à “Umbanda” estariam mais próximos de uma identidade espírita e católica, mesmo que a Umbanda também guarde elementos de matriz afro. Mas estudos precisariam ser realizados para confirmar ou não essa afirmativa hipotética e especulativa.

⁹ Em 2000, esse índice era de 1,62% (ORO, 2008, p. 11).

¹⁰ Seguimos aqui a mesma lógica apresentada pelo antropólogo Ari Pedro Oro, em artigo de 2008, quando apontou estes percentuais para o estado do Rio Grande do Sul comparado ao Brasil, segundo o censo de 2000. Oro constatou que o Rio Grande do Sul possuía 23% dos membros destas religiões no Brasil.

Ainda, sobre os dados do Censo de 2010, vale destacar que o antropólogo Marcelo Tadvald (2016), tal como fez Ari Pedro Oro (2008), chamou atenção para a necessidade de se relativizar os números apontados pela pesquisa do IBGE, uma vez que, historicamente, muitos afroreligiosos, por motivos diversos, se autodeclaravam católicos, o que ainda pode ocorrer no presente. Em outras palavras, o percentual de indivíduos autodeclarados de religiões de matriz africana poderia ser ainda maior. Por outro lado, “há muitos anos registram-se, no Estado sulista, campanhas afirmativas em prol” da “visibilidade e reconhecimento” das religiões afro-brasileiras, tal como a “promovida por diversos coletivos sociais: ‘Quem é de Axé diz que é’” (TADVALD, 2016, p. 147), uma forma de posituação das expressões religiosas.

A identificação com o pertencimento religioso afro-brasileiro não condiz, necessariamente, tanto na cidade do Rio Grande quanto no Estado do Rio Grande do Sul, com a associação direta à identidade étnica negra. Levando-se em consideração o perfil étnico, pelo censo de 2010, verificamos que na cidade do Rio Grande, 67,28% dos autodeclarados pertencentes às religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé/Batuque) são brancos, 16,64% são negros e 15,65% são pardos. O mesmo ocorre quando tomamos como exemplo o Rio Grande do Sul: considerando-se apenas a categoria “Umbanda e Candomblé”, são apontados 58,35% de brancos, 23,21% negros e 17,83% pardos. Não é possível, portanto, naturalizar a ideia, ainda forte no senso comum, de que adeptos de religiões de matriz africana são ou deveriam ser, negros. Marco Antonio de Mello (1994, p. 30-31), já havia apontado que a imprensa do século XIX não identificava a presença de brancos nos casos de notícias ou notas sobre batuques, mas que, por outro lado, os próprios órgãos da imprensa poderiam omitir a divulgação da presença de brancos nos terreiros.

Naturalmente, o Batuque configura-se como herança e recriação cultural religiosa afrodescendente e a cidade de Rio Grande é apontada por historiadores e antropólogos (CORREA, 2006; MELLO, 1994; ORO, 2008), como aquela que abrigou os primeiros terreiros do Estado, tanto de Batuque – desde a primeira metade do século XIX – quanto de Umbanda – desde a década de 1920.¹¹ E foi nas manifestações

¹¹ Para maiores compreensões da Umbanda, especialmente sobre o discurso de intelectuais umbandistas a respeito da identidade da religião na primeira metade do século XX, ver: ISAIA, 2012. Sobre práticas religiosas configuradoras de uma Umbanda no século XIX, ver: SLENES, 2006.

religiosas destes cultos afros que a devoção à Iemanjá se expressou e se popularizou ao longo do século XX.

São os “terreiros” ou “casas de religião” de Batuque e de Umbanda os responsáveis pelo “fazer” da festa de Iemanjá – ou festas, haja vista a pluralidade de possibilidades festivas – na Praia do Cassino em Rio Grande. Mesmo que a praia receba, no início de fevereiro de cada ano, terreiros de várias cidades gaúchas, de outros Estados e países, é importante destacar a “tradição” da devoção à Iemanjá, em Rio Grande. Justamente em Rio Grande e Pelotas, no sul do Estado, que se organizam os primeiros estabelecimentos religiosos, comumente vinculados à forte presença de negros escravizados nas atividades charqueadoras – que se organizaram de modo autônomo e paralelo ao Candomblé (DE BEM, 2012, p. 44). Enquanto o Batuque foi constituído por diversas etnias africanas que chegavam e desembarcavam pelo porto do Rio Grande, formando as diferentes “nações” religiosas (Oyó, Jeje, Ijexá, Cabinda, Nagô), a Umbanda teve seu primeiro terreiro na cidade (e o mais antigo do Estado), o “Reino de São Jorge”, fundado em 1926 (ORO, 2008, p. 16).

A vivência religiosa – especialmente dos batuqueiros – é caracterizada pela agenda de eventos festivos anuais, como os “serões” (sacralização religiosa) e as festas aos orixás produzidos pelas “casas de religião” e partilhadas com a comunidade leiga e religiosa, que se visita mutuamente. Entretanto, para além de tais eventos, que merecem preparação antecipada e ocorrem nas próprias “casas de religião”, um outro momento adquire importância na vida do “povo de santo”, anualmente: a festa em homenagem à Iemanjá,¹² quando dirigem-se às águas com oferendas.

No Batuque, no dia 02 de fevereiro, se invoca e se homenageia o orixá Iemanjá, na Umbanda, além do orixá, se estabelece contato e homenagens com “entidades” (especialmente caboclos e caboclas) vinculados ao mar e correspondentes à chamada linha de Iemanjá (Ogum Beira-Mar, Ogum Sete Ondas, Estrela D’Alva, Iara, etc). Segundo a mitologia africana, são os mares, as águas salgadas e os oceanos, os elementos da natureza que representam Iemanjá. Além disso, é a maternidade que

¹² É significativa a bibliografia sobre festas de Iemanjá no Brasil. Entre elas, citamos algumas: ORO, ANJOS, 2009; JÚNIOR, 2014; AGUIAR, 2014; CAMPOS, 2015; DILLMANN, SCHIAVON, 2015, 2016.

configura o seu sentido humano, já que é considerada a “grande mãe”, protetora e rigorosa.

A festa de Iemanjá: tempo e espaço

A celebração anual da festa de Iemanjá na praia do Cassino em Rio Grande ocorre, segundo dados da bibliografia consultada (CAMARGO, CALLONI, 2012, p. 348; PEREIRA, 2015, p. 93) desde a década de 1960, por iniciativa de um vereador da cidade;¹³ porém, oficialmente desde o ano de 1975. Não obstante, é possível que a festa já acontecesse antes mesmo dos anos 1960. Se oficialmente a festa tem pouco mais de 40 anos de realização, foi somente no ano de 1999, através da Lei 5.291/99, que a mesma entrou no calendário de eventos do município do Rio Grande (PEREIRA, 2015, p. 95). E, foi em 2008, pela Lei estadual 12.988, que a festa foi elevada à patrimônio cultural do Rio Grande do Sul pelo Legislativo, mas não pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do Rio Grande do Sul (IPHAE).

Todavia, foram nos anos 1960 e 1970, que dado reconhecimento social e político teve, pela primeira vez, maiores repercussões sobre a organização festiva. A escultura de Iemanjá, por exemplo, foi esculpida em 1973, pelo rio-grandino Érico Gobbi (1925-2009) com pouco mais de dois metros de altura e instalada no final da Avenida Rio Grande, em direção à praia. De costas ao mar, como que a indicar a saída de Iemanjá das águas salgadas, a escultura se constitui elemento importante de veneração e símbolo de fé dos cultos afro-brasileiros (PEREIRA, 2015, p. 93), conforme pode ser percebido na figura 1, abaixo.

¹³ Trata-se do então vereador João Paulo Araújo, que teria organizado a primeira festa em 1 de fevereiro de 1963 (CAMARGO, CALLONI, 2012, p. 348).



Figura 1 - Escultura de Iemanjá na Praia do Cassino

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

A festa celebrada pelas religiões de matriz africana permanece, até hoje, associada a estes cultos no que diz respeito aos seus elementos religiosos. Embora a organização “oficial” da festa seja coordenada pela *União Riograndense de Cultos Umbandistas e Afro-brasileiros Mãe Iemanjá* (URUMI), a praia, como espaço público e próprio para os cultos afros, recebe inúmeros terreiros de Umbanda e de Batuque (também de Candomblé), os quais realizam, cada um a seu modo, as suas oferendas e os seus rituais.¹⁴ Nessa situação, com ou sem orientações da prefeitura ou da entidade associativa, o tempo e o espaço da festa são vivenciados pelos religiosos como carregados de funções e de significados específicos, evidenciando, simbolicamente, a experiência coletiva da fé.

É neste tempo – no dia 02 de fevereiro – e neste espaço específico – a praia – que a festa de Iemanjá acontece, constituindo-se como uma tradição e uma obrigação religiosa, realizada em pequenos ou grandes ritos religiosos pelos terreiros que lá comparecem. Evidentemente que participam da festa diversos indivíduos e grupos sociais, com distintos interesses. Não obstante, a participação dos terreiros e dos

¹⁴ Foi no chamado “Camping do Praiã”, num espaço de vinte mil metros quadrados, que a praia do Cassino recebeu, em 2016, segundo a mídia televisiva, 680 centros de Umbanda. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/jornal-do-almoco/videos/v/festa-de-iemanja-deve-reunir-mais-de-100-mil-pessoas-na-praia-do-cassino/4779048/>. Acessado em 10 jan. 2017.

religiosos está articulada às suas experiências religiosas, que configuram o sentido coletivo da fé e da homenagem à Iemanjá. Tais experiências não são, em si, a própria festa, mas, apenas um elemento desta. No entanto, retratam uma das principais razões de ser da festividade, já que trazem consigo determinados e específicos significados que os identificam enquanto representantes dos cultos de matriz africana e os distinguem, simbolicamente, de outros participantes da festa.

A narrativa mitológica africana da ligação de Iemanjá com o mar está indicada no mito de criação do mundo. Segundo o mito, Olodumare, cansado de viver só, teria feito jorrar uma tormenta de águas, que se debateu sobre as rochas abrindo grandes cavidades. Na superfície dos mares e oceanos que se formaram foi criado o reino de Iemanjá “com suas algas e estrelas-do-mar, peixes, corais, conchas, madreperolas” (PRANDI, 2001, p. 380). Foi ali que “nasceu Iemanjá em prata e azul” e é nesta dimensão da natureza (o mar) que passou a ser cultuada.

O tempo da festa apresenta-se como de curta duração, podendo ser questões de horas para alguns que acompanham as celebrações na noite do dia 01 de fevereiro, como também pode assumir duração de dois dias, envolvendo a preparação e as homenagens; para os religiosos “o tempo é fortemente demarcado por meio de uma série de alterações espaciais, comportamentais, emocionais (...) e de uso de objetos materiais, que vêm estabelecer simbolicamente uma delicada e progressiva separação em relação a um tempo cotidiano, um tempo profano, voltado para atividades mundanas”.¹⁵ É o tempo em que se fica na praia, em que a dedicação se volta à preparação dos arranjos de flores, à decoração da embarcação à Iemanjá e de todos os outros recursos necessários às práticas rituais. Especialmente na noite do dia 01 de fevereiro, quando ocorre a procissão, esse tempo da festa ganha dinâmica nas trocas simbólicas entre os humanos (religiosos e leigos, ricos e pobres, umbandistas e batuqueiros, etc.), e entre estes e o Orixá.

Os diversos momentos da festa, os seus distintos tempos (procissão, deposição de oferendas na escultura, realização das rodas de Batuque ou sessões de Umbanda), trazem efeitos para a vivência individual e coletiva naquele mesmo espaço. É o momento da intensificação das trocas (de dar oferendas e receber axés), de mobilização

¹⁵ GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 15, embora os autores estejam se referindo às festas do Divino.

de recursos (velas, flores, comidas, bebidas), de circulação intensa de indivíduos e de condensação do espaço.¹⁶

Os periódicos locais garantem que o número de pessoas que comparecem à festa de Iemanjá na praia do Cassino, estimando, nos últimos anos, algo entre 100 e 130 mil pessoas. Na noite da festa, após assistirem a procissão, a carreata e os discursos de religiosos e de políticos, muitas pessoas percorrem a praia ou visitam os barracões, montados nas imediações, para assistirem ou participarem das ritualísticas desenvolvidas. Esses instantes de aproximação social constituem a festa e configuram-se como possibilidades de construção de múltiplas identidades da festa. Se nossa ênfase, neste artigo, recai sobre os aspectos relativos ao sagrado da festa e de seu sentido patrimonial para os cultos afro-brasileiros, é preciso considerar que tal festa não “pertence” apenas aos religiosos, mas a todos que a constituem, que lá estão, de diferentes formas, participando, como devotos, curiosos, comerciantes e/ou turistas.

A integração dos sujeitos, na condição de devotos de Iemanjá, configura a existência da festa. Tal integração é realizada por meio de relações que se estabelecem antes e durante a festa, entre aqueles que ritualizam, aqueles que cultuam e aqueles que apenas observam. Para os grupos religiosos que se fazem presentes, a dimensão da “família religiosa” ou da coletividade umbandista ganha destaque, pois são estas unidades nucleares sócio religiosas que configuram a participação dos terreiros. Assim, cada religioso participa desempenhando determinado papel que lhe pertence: pai/mãe de santo, chefe de Umbanda, filho/a de santo, afilhados/as, cambonos (assistente dos médiuns); cada um desempenha uma função, prática e simbólica, na realização dos rituais e na entrega das oferendas ao mar.

A organização do processo ritual é bastante dispendiosa para os religiosos que realizam suas homenagens à Iemanjá. Por outro lado, identificamos que quanto maior o barracão e mais ornamentos, igualmente será o prestígio dos terreiros, pois parecem obter elevado número de expectadores. E, nesse sentido, há um grande empenho por parte daqueles que buscam celebrar Iemanjá na praia. Gasta-se com a compra dos ingredientes e com a preparação das “frentes” (comidas) dos orixás, com as oferendas à

¹⁶ Livremente inspirado em GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 16.

“santa” homenageada, com a decoração dos barracões, na preparação do congá (o altar da Umbanda), no pagamento do toque do tambor, na aquisição das vestimentas, etc.

O tempo de realização da festa é marcado pela intensidade de atividades, pela dedicação à “grande mãe”, pelo trabalho despendido *aos e pelos* “santos/orixás”. A troca e a ajuda mútua entre os “irmãos de religião” tornam-se fundamentais, especialmente durante os rituais, quando a sintonia entre aqueles que prestam assistência e aqueles que estão “incorporados” ou “ocupados” deve ocorrer com precisão e responsabilidade. A hierarquia religiosa, típica das religiões de matriz africana, se expressa com exatidão nestes momentos. Os chefes dos terreiros e os “caciques” são identificados em relação à diferença que apresentam dos demais médiuns, do mesmo modo que o pai ou mãe de santo se diferenciam dos filhos. Esta diferenciação se apresenta tanto nas ordens expressas, nas decisões tomadas, nas vestimentas e adornos utilizados, para citar alguns exemplos. A ênfase da festa, comemorada nos barracões ou nas tendas montadas uma consecutiva a outra, está na concentração entre os “irmãos” e nas relações de veneração e troca entre os humanos e o sagrado,¹⁷ representado pelos orixás do Batuque ou pelas entidades da Umbanda.

Quando dizemos que o espaço da festa é a praia, estamos entendendo o ocupar deste espaço pelos religiosos ou pelos transeuntes e expectadores, cujas práticas se dão no entorno da escultura de Iemanjá, nos barracões e tendas montadas ao final da Avenida Rio Grande, na própria areia da praia e, principalmente, à beira mar. Os usos do espaço são muitos e diferenciados, redefinidos em função da aproximação com o sagrado expresso pela escultura de Iemanjá e pelos terreiros montados provisoriamente. No trajeto da procissão/carreata, é possível localizar bancas de vendedores de flores, de imagens santas, de alimentos, de bebidas, de oferendas típicas à Iemanjá (barquinhos, pentes, espelhos e perfumes). Outras atividades são percebidas diante da escultura de Iemanjá, como acendimento de velas, abertura de bebidas (notadamente espumantes e sidras) e deposição de flores e frutas, especialmente melancias; e no mar, espaço que

¹⁷ Livremente inspirado em GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 18, quando destacam a verticalidade do tempo da festa do Divino, no momento em que a ênfase está nas relações de troca entre seres humanos e o “Divino”.

representa o próprio orixá, o sagrado por excelência, e onde muitos adentram estabelecendo um contato físico simbólico em busca do axé.¹⁸

O mar é, de fato, o espaço ritualmente mais importante da festa, pois é ao mar que todos os religiosos presentes na festa se dirigem em algum momento, geralmente no final do ritual religioso realizado. A entrega do barco com as oferendas apresenta-se como o momento alto da homenagem à Iemanjá realizada pelas religiões de matriz africana, seguida de cantos (rezas ou pontos cantados), som de tambores e manifestações espirituais, que intensificam a “atmosfera de exaltação”¹⁹ que pode ser observada. É o espaço próprio das expressões de fé e dos contentamentos pela proximidade simbólica do orixá. A figura 2 é expressiva nesse sentido, uma vez que mostra religiosos de um centro de Umbanda na tarde do dia 01 de fevereiro de 2016, preparando-se para conduzir até o mar, em forma de micro procissão, um pequeno barquinho com flores como oferenda a Iemanjá.

¹⁸ O axé, segundo Maria Lúcia Montes (2012, p. 105) pode ser entendido como a “força cósmica que impregna e dá forma a cada coisa e a cada criatura existente no mundo – pedra, água, terra, planta, vento, folha, fogo, chuva, bicho ou ser humano –, fazendo do rito um instrumento de troca do *axé* entre o homem e a totalidade do cosmos, segundo a lógica do dom e do contradom”.

¹⁹ Expressão tomada de empréstimo de GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 19.



Figura 2 - Organização de oferenda à Iemanjá

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

O orixá e o humano

Para os devotos, a festa é realizada para homenagear, agradecer, pedir e agradecer à Iemanjá, notadamente a partir das retribuições que os indivíduos fazem pelas benesses recebidas ou, ainda, pelo cumprimento de “promessas” realizadas, conformando relações de troca entre os humanos devotos e o orixá Iemanjá. Aliás, muitos desses devotos, como forma de pagamento de promessas realizadas por “graças” atendidas, caminham desde o centro da cidade do Rio Grande até a praia do Cassino, onde a festa ocorre, percorrendo cerca de 25 quilômetros. Assim, a permanente sucessão de trocas pode ser compreendida, em parte, pelo envolvimento individual e coletivo de preparação e realização da festa. A relação permanente com Iemanjá na festa pode ser interpretada pela categoria da dádiva, que na acepção de Marcel Mauss (2003 [1950], p. 263), apresenta-se como um esquema de obrigações recíprocas reguladas por “dar, receber e retribuir”.

Contudo, é possível estender a categoria “dádiva” a todas as atividades e ações de trabalho para a realização da festa tanto pelos organizadores oficiais do evento, quanto pelos religiosos e devotos, que para a praia do Cassino se deslocam no tempo da festa. As ações que se vinculam à realização da festa são classificadas como esforços e

trabalhos *para o orixá e pelo orixá*. Esse reconhecimento configura uma série de esforços para que “o melhor” seja feito à Iemanjá, ou seja, trabalhos voltados (e recompensados) à “santa”.

A relação dos devotos com Iemanjá está mediada, principalmente pela reverência à escultura na praia e ao mar. Quando chegam para depositar suas oferendas, alguns religiosos “bater cabeça” à Iemanjá, como se percebe na figura 3, abaixo. O “bater cabeça” ao orixá em frente à escultura e logo após ofertar seus presentes é uma prática bastante comum e representa a reverência, o respeito e a disposição em receber axé. Nota-se, também, as vestimentas dos religiosos que, em homenagem à santa, vestem azul e branco ou apenas branco. Segundo Ari Oro e José Carlos dos Anjos (2009, p. 108), as vestes da religiosidade de matriz africana e os pescoços que exibem suas guias revelam a afetividade religiosa e fazem, simbolicamente, Iemanjá acontecer no dia dois de fevereiro.



Figura 3 - Bater cabeça à escultura de Iemanjá

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

Nos seus terreiros armados nos barracões ou nas tendas, os indivíduos depositam os seus presentes e, em alguns casos, os seus pedidos e promessas escritas em folhas de papel, numa relação baseada na fé e na devoção.

Na casa de Pai Israel de Bará, da cidade de Bagé, o barco a ser ofertado à Iemanjá em fevereiro fica, por um período de um mês antes da festa, no Congá de Umbanda recebendo bilhetes e cartas com agradecimentos e pedidos. É uma preparação antecipada para a homenagem no dia da festa. Ao relatar o que os indivíduos depositavam no barco, pai Israel destacou: “as pessoas [ficam] depositando suas oferendas, seus pedidos, a sua fé, né?”.²⁰ Desse modo, é interessante perceber a lógica simbólica atribuída às oferendas, pois no barco não seguem apenas objetos, mas também o sentimento de fé.

Para Pai Jorge de Xangô, de Pelotas, a relação de trocas com Iemanjá, está expressa na organização do barco a ser entregue no mar, pois ao mesmo tempo em que agrega presentes, carrega pacotes com determinadas finalidades que beneficiam os humanos. Como anunciou Pai Jorge, “esses pacotes (...) a gente monta com pó de segurança, pó de amparo, pó de tranquilidade, pó da saúde. Que cada filho pega na mão, faz seus pedidos e vai no barco”.²¹

Essa troca entre o espiritual e o humano também está presente no relato de Pai Marques de Oxalá, quando se refere à entrega de um “tabuleiro” no mar de modo a ofertar Iemanjá e também aos outros orixás: “nós viemos para encerrar, eles [orixás e falanges da Umbanda] têm que ficar tratados né? E fartura para eles e para nós também. Precisamos de saúde”.²² A partir da crença de que o espiritual precisa ser “tratado” com abundância, tal fartura oferecida se reverteria em saúde para os devotos.

Esse sentido de ofertar com abundância também estava presente no barracão de outra mãe-de-santo.²³ Suas principais oferendas são formadas por peixes, frutas, carnes, lentilha, definidas pela religiosa como de “muita fartura”: “Nós carregamos abundância de riquezas”. Questionada sobre os motivos da grande quantidade de carnes assadas dispostas em bandejas junto ao congá montado em seu barracão, a resposta da mãe-de-santo aponta para elementos da dinâmica da reciprocidade e retribuição: “Muita carne

²⁰ ISRAEL, Jorge [Pai Israel de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no Centro de Documentação Histórica (CDH-FURG).

²¹ BELO, Jorge [Pai Jorge de Xangô], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

²² MARQUES [Pai Marques de Oxalá], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

²³ Por solicitação da entrevistada, garantimos aqui o anonimato. ANONIMA, Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

porque isso é só um agradecimento pelo que os orixás e os espíritos fazem por nós. É só um agradecimento”.²⁴

Fartura de oferendas e modos de ofertar

Constata-se, basicamente dois tipos de oferendas: aquelas oferecidas pelos fiéis (leigos ou religiosos) no espaço própria para esta finalidade diante da escultura e as oferendas trazidas pelos religiosos formando “mesas” ou “barcos” que, ao final dos ritos religiosos, são levados ao mar.

No Batuque, a principal “frente” (“comida” frentada, oferecida) de Iemanjá é formada por canjica branca cozida, tempero verde, mel, merengues e/ou cocadas, existindo pequenas variações entre as diferentes nações. Bandejas contendo canjica branca e “bolos” de canjica estão entre as oferendas mais presentes no espaço em frente à escultura, juntamente com melancia, a fruta típica de Iemanjá na ritualística gaúcha, embora sejam ofertados outros os tipos de frutas.

Fiéis trazem geralmente espumantes e sidras, o que, para os religiosos significa oferenda às caboclas da linha de Iemanjá na Umbanda, uma vez que para maioria das nações de Batuque não há bebida alcoólica dedicada aos orixás, com algumas exceções. Leigos também carregam flores, velas e objetos como pequenos pentes, leques e espelhos. Depositam seus presentes, rezam, conversam com Iemanjá, geralmente com o olhar dirigido à escultura, que, naquele momento, encontra-se plenamente ornamentada com colares e um grande manto azul, conforme se percebe na figura 4. Também é perceptível a fixação de diversas placas de mármore ou granitina, nas quais alguns fiéis expressam sua vontade de perpetuar por escrito seus agradecimentos à santa pelas gradas alcançadas.

²⁴ Idem.



Figura 4 - Detalhe da escultura de Iemanjá

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

A imagem abaixo (figura 5) traz uma percepção visual de alguns detalhes das oferendas realizadas na tarde do dia 01 de fevereiro de 2016. Flores, velas, bebidas e comidas são as oferendas mais comuns, devidamente decoradas com papéis azuis. A intensidade do azul – cor do orixá Iemanjá – revela, de alguma forma, a “cumplicidade para com as oferendas depositadas” (ORO, ANJOS, 2009, p. 108). Além destes, muitos devotos leigos carregam consigo “barquinhos” de tamanhos variados contendo pequenos espelhos, colares, brincos, perfumes, pentes, elementos que, segundo Ari Oro e José Carlos dos Anjos (2009, p. 108), representam a evocação da “doçura” e associação à feminilidade.



Figura 5 - Detalhes das oferendas à Iemanjá

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

Uma das lideranças religiosas constante na festa é Mãe Marta de Bará. Acompanhada de seus filhos de santo, há 20 anos, Mãe Marta diz se deslocar de sua cidade, Santana do Livramento, para a praia do Cassino, em Rio Grande, percorrendo cerca de 340 km. Na noite do dia 01 de fevereiro diz ofertar à Iemanjá “tudo que tem direito”, de modo a fazer o possível para “agradar o orixá”.²⁵ E, assim, enumera o que entrega nas águas para Iemanjá: frutas, canjica, bolo, flores, sidra, guaraná, perfume, coco, quindim.

Outro líder religioso, Pai Israel de Bará, com sua família religiosa, “entrega” um “barco” carregado de oferendas na beira mar, tocando e cantando pontos de Umbanda. Questionado sobre o que prestava de oferenda e o que continha no “barco”, Pai Israel destacou canjica, pente, espelho, além de cartas escritas pelos devotos. Segundo ele “é um barco com todas oferendas dela. E os pedidos. Muitas pessoas vêm, colocam cartas

²⁵ TEIXEIRA, Marta Zulma [Mãe Marta de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

(...). Outras pessoas não podem vir (...) e já dentro do Ilê colocam suas cartas, seus pedidos. O barco fica dentro do Congá um mês antes”.²⁶

Os modos de ofertar dos religiosos são concebidos a partir de linguagem própria como as ideias de saudação,²⁷ cruzamento e abertura e a partir de significados carregados de simbolismos de contato com o transcendental, como os ritmos sonoros produzidos por sinetas para estabelecer a ligação com o espiritual. Nas palavras de Pai Jorge: “A gente vai ali [na escultura]. E ali, agora mesmo, já está com muita coisa no chão. Então a gente vai ali, pega o badalo, o sino, faz os pedidos. Passa pela Iemanjá, saúda ela com um champanhe, abre um champanhe e cruza; aí depois a gente faz uma abertura de flores e entra pelo meio das oferendas”.²⁸

No relato de Pai Marques de Oxalá, as oferendas são feitas diretamente no mar “porque é o berço da mãe” com a entrega do “tabuleiro da fartura”. Nas suas palavras: “E a gente vai ali [no mar], faz o ritual para a mãe (...). Eu trago o tabuleiro da fartura, que é para o nosso encerramento. Agora, fizemos a procissão, fizemos o ritual aqui na sede e vamos fazer no mar, com o tabuleiro da fartura para encerrar os trabalhos aqui e lá no nosso Centro”.²⁹ Questionado sobre o que compunha o tabuleiro, Pai Marques disse possuir “a integração dos orixás. Mãe Iemanjá no reino e todos os orixás: Oxum, Iemanjá, Iansã, Xangô, Ogum, Oxóssi, Jurema, Jupira e Jandira”.

O modo de ofertar, no mar, é muito similar entre os diferentes terreiros ou casas de religião de matriz africana que participam da festa de Iemanjá da praia do Cassino, mas percebe-se algumas diferenças. Além dos “barcos”, existem aqueles que entregam suas oferendas em “tabuleiros”, em “mesas”, em bandejas, etc.

O mar nem sempre é o destino das oferendas de todos os religiosos. No grande barracão liderado por uma mãe-de-santo que oferece muitas carnes e peixes assados, conforme destacamos anteriormente, cada médium ao final dos trabalhos espirituais, direciona-se à escultura de Iemanjá e ali deposita a sua bandeja. No seu relato disse que

²⁶ ISRAEL, Jorge [Pai Israel de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no Centro de Documentação Histórica (CDH-FURG).

²⁷ As formas mais comuns, no Batuque gaúcho, de saudar Iemanjá são: Omiodô, Omiô, Odômiô, Odoyá, Odociabá.

²⁸ Idem.

²⁹ MARQUES [Pai Marques de Oxalá], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

entrega tudo na imagem da santa: “Então, cada médium leva uma oferenda para Mãe Iemanjá. Agradecendo a ela por tudo de bom que ela nos faz”.³⁰

Procissão e carreata

A saída da procissão e o acompanhamento da mesma, tanto por aqueles que a percorrem por todo o trajeto, quanto para aqueles que apenas a assistem, constitui um dos momentos mais fundamentais e mais público da celebração à Iemanjá. Simbolicamente, a procissão – que é realizada com muitos carros e caminhões que carregam indivíduos, bandeiras e imagens de vários orixás, devidamente decorados com balões, flores, lâmpadas e tecidos – é mais um mecanismo de estabelecimento de contato entre o humano e o sagrado e, também, de contato das religiões de matriz africana com os indivíduos que observam a passagem da procissão e da carreata. Antecipando os carros decorados, vários religiosos representavam os orixás com vestimentas típicas, gestos e danças que simbolizam a ritualística do Batuque. Caminhões e carros decorados, ao som de cantos e rezas ou ao som de sinetas, deslocam-se ao barracão com palco armado em frente à escultura de Iemanjá. Um deles carrega “a imagem” da santa que, ao chegar ao palco, é recebida com euforia por saudações, por palmas e fogos de artifício. Integrantes da organização oficial da festa junto às autoridades locais, de posse de microfone, saúdam a “rainha do mar” gritando “Odojá” e pedindo bênçãos para todos. Nesse momento, o entorno do palco e as ruas estão completamente tomadas pelas pessoas que assistem e fazem suas exaltações religiosas em homenagem à Iemanjá. O momento, para muitos, desperta grande atenção e emoções.

Após assistir a procissão, a multidão acompanha os pronunciamentos de autoridades e de líderes religiosos no palco montado na Av. Rio Grande, próximo à escultura de Iemanjá. Na figura 6, abaixo, percebemos ao fundo alguns dos barracões montados, bem como a dimensão do aglomerado local.

³⁰ ANONIMA, Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.



Figura 6 - Expectadores aguardam a passagem da procissão
Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

Durante a procissão/carreata diversos universos estão em contato, como “a ordem cósmica, a ordem social e os indivíduos” (GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 25). A chegada da imagem de Iemanjá no palco faz com que a mesma seja recebida não apenas como um objeto, mas como um orixá; é a presença mesmo de Iemanjá com suas virtudes e seus poderes que se reafirma naquele instante. Ali, a dimensão material e imaterial – tal como no entorno da escultura – se unificam, pois, ganha, além da aparência, também a forma e a força da natureza.³¹

Ao considerarmos estes aspectos simbólicos da imagem de Iemanjá em procissão/carreata, como se fosse a presença mesma da santa que chega e é recebida, admirada e cultuada por todos, conforme percebemos na figura 7, nos conduz a conjecturar a respeito da importância que o orixá Iemanjá adquire na vida religiosa daqueles que pertencem e professam as religiões de matriz africana, ou seja, o culto à Iemanjá se torna uma reverência justa, obrigatória e merecida dedicada à “mãe”.

³¹ Livremente inspirado em GONÇALVES, CONFINS, 2009, p. 25.



Figura 7 - Detalhe da chegada de Iemanjá no palco montado.

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

A permanência da festa, celebrada oficialmente há mais de 40 anos, a torna efetivamente conhecida na cidade e na região sul do Estado, ocupando lugar de destaque na memória coletiva local. Na entrevista que realizamos com Pai Marques de Oxalá, diretor do *Centro Africano União, Amor e Caridade* da cidade de Camaquã, o mesmo relatou sua experiência de ter participado de outras festas de Iemanjá, considerando que acompanha a festa, na praia do Cassino, desde 1969. Pai Marques carrega a lembrança de “se criar isso tudo aqui”, alertando que participou “do assentamento da [escultura] Iemanjá, com Vilmar Tavares”, fato que o motivou a continuar “sempre vindo, a cada ano” para participar da procissão e realizar seus rituais.³²

Narrativas de devoção

Embora o principal objetivo dos religiosos que se dirigem à praia do Cassino no início do mês de fevereiro seja homenagear Iemanjá, a organização das práticas rituais é bastante heterogênea, dependendo das tradições de cada terreiro e/ou família religiosa. As diferenças são perceptíveis não apenas no tipo de ritual (Umbanda, Quimbanda,

³² MARQUES [Pai Marques de Oxalá], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

Nação) mas, também, nas práticas desenvolvidas em rituais teoricamente idênticos. Assim, as diferenças de práticas são sempre evidenciadas mesmo em terreiros que praticam ritualísticas semelhantes como, por exemplo, em “sessão de caboclos”.

Mãe Marta de Bará destacou que na noite do dia 01 de fevereiro, faria a homenagem e a entrega das oferendas “para a mãe, no mar”; depois, ainda na areia, à beira-mar, tocaria sessão de Umbanda. Mas, os rituais se estendem: “depois que a gente vem de lá, a gente dá uma ‘virada pra Exu’”.³³ Percebe-se que a família religiosa de Mãe Marta realiza três rituais: Nação, Umbanda e Quimbanda (modo como é designado a ritualística exclusiva para exus e pombagiras).

Outros terreiros realizam as mesmas ritualísticas; porém, a ordem de realização alterna conforme os costumes de cada “casa”. Pai Israel de Bará enfatiza as suas práticas na Umbanda e na Quimbanda, justificando: “A gente saúda a Umbanda, porque Batuque, Nação, isso é mais dentro do Ilê. Porque já é algo (...) mais reservado. Mas a gente toca Umbanda, toca o “Povo de Rua”, que também pega toda a “falange” da praia, dos escravos de Iemanjá, que trabalham para ela”. Pai Israel pressupõe clara e evidente a realização da Umbanda, mas quanto ao Batuque, justifica sua não realização por ser considerado um culto “mais reservado”, portanto, realizado dentro da própria “casa de religião”, chamada de “Ilê”; já a Quimbanda (designada como o toque ao “povo de rua”), é justificada por serem tais entidades, exemplificadas por ele como “Maré”, “da Praia” e “Marabô”, como aquelas que “trabalham” para Iemanjá, sendo seus escravos.

Além disso, as ritualísticas realizadas guardam também outros objetivos para além da homenagem à Iemanjá e às entidades da Umbanda vinculadas ao mar. Alguns terreiros realizam, naquele momento, outras práticas religiosas como “cruzamentos de praia” (considerados meios de reforço da mediunidade e de contato com o mundo espiritual), seguranças de saúde, batismos de crianças e lavagem de cabeças (a preparação para a iniciação ao Batuque), tudo realizado “na beira do mar”, conforme observou Pai Israel. A figura 8, abaixo, mostra uma das várias organizações rituais observadas na Praia do Cassino nos dias 01 e 02 de fevereiro de 2016.

³³ TEIXEIRA, Marta Zulma [Mãe Marta de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.



Figura 8 - Ritual na beira mar

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

Pai Jorge de Xangô explica a dinâmica de organização dos seus rituais de Umbanda na praia, incluindo sessões de caboclo, exus e ciganos, em diferentes momentos entre o dia 01 e o dia 02 de fevereiro, além do barco de oferendas à Iemanjá:

Aqui o primeiro toque que dou, no caso, é para Caboclo. Toco a linha de Caboclo. Aí, depois, eu largo o barco lá na praia, com esses pacotes, com as oferendas. Voltamos, aí dá um recesso de uma meia hora para o pessoal trocar de roupa. Depois, a gente toca a linha de Exu. E aí todo mundo vai descansar. No outro dia, a gente prepara um mieró de ervas com ori de Cigano e toca o Povo do Oriente com ciganos. Aí a gente retorna a Pelotas e toca Preto Velho para encerrar.³⁴

Na noite da festa, os terreiros “tocam” suas sessões ou nas barracas e tendas, ou na beira mar. Pai Jorge de Xangô destacou: “Eu toco na beira da praia (...) E as entidades fazem a incorporação para fazer as oferendas”.³⁵

Não obstante, as práticas rituais realizadas na noite da festa não são as mesmas, pois cada terreiro é independente para organizar suas sessões ou batuques. Nesse sentido, não é possível descrever um único e homogêneo modo de devotar através da

³⁴ BELO, Jorge [Pai Jorge de Xangô], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

³⁵ Idem.

observação das práticas umbandistas ou dos rituais do Batuque. Existe uma heterogeneidade e multiplicidade de práticas.

Tanto nas manifestações individuais quanto nas coletivas, seja diante da escultura de Iemanjá, seja nos terreiros montados, percebe-se a expressão da devoção – interiorizada, exteriorizada e espiritualizada – demonstrada nas rezas, nos cantos, nas posturas corporais e no acendimento de velas.

À noite, conforme percebemos na imagem 9, a escultura é iluminada e enquanto os fiéis e expectadores aguardam a chegada da procissão/carreata, a quantidade de oferendas despachadas perante a escultura aumenta consideravelmente. As velas acesas ao redor de todo o espaço destinado às oferendas formam grandes chamas.



Figura 9 - Espaço das oferendas à noite.

Fonte - Fotografia dos autores, 01 de fevereiro de 2016.

Segundo Mãe Marta de Bará, a ida à praia do Cassino para homenagear Iemanjá é “por amor à nossa religião”, pois “como a gente tem já devoção de vir aqui para o Cassino, a gente se sente realizado”. Apesar das dificuldades que já enfrentou para a realização dos cultos em Rio Grande, como temporal ou mesmo falta de estrutura física, Mãe Marta destaca que no esforço “a gente não faz mais que uma obrigação”.³⁶ Nesta

³⁶ TEIXEIRA, Marta Zulma [Mãe Marta de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

direção, verificamos que as relações com Iemanjá são explicadas, portanto, pela devoção e pela “obrigação”.

Para Pai Israel de Bará, a festa de Iemanjá deve prezar pela obrigação para com o orixá-mãe. Mesmo realizando sessão de Quimbanda, Pai Israel salientou a necessidade de se valorizar mais a Umbanda na festa: “A gente vê que hoje é mais cultuado o ‘Povo de Rua’ e a festa não. A festa é da mãe Iemanjá, que é para o ‘lado branco’”.³⁷

A subjetividade e particularidade da devoção à Iemanjá também é acionada pelos religiosos. Pai Jorge de Xangô, ao explicar sua relação de fé com o orixá, relata o seguinte: “quando eu nasci, disseram que eu tinha nascido morto. Deram atestado e tudo, a mãe me levou para lá, ficou desesperada, meu pai estava para Porto Alegre. Quando voltou, fez um pedido a Iemanjá e eu voltei”.³⁸ Além da intervenção do orixá em favor da vida humana, a descrição de Pai Jorge demonstra, simbolicamente, a função materna do orixá ou de entendimento do “desespero” de uma mãe, motivando, assim, o culto à Iemanjá e a prestação de homenagens na festa.

Contudo, as ritualísticas realizadas pelos terreiros nas festas também contemplam sessões de Umbanda não apenas com “falanges” ligadas ao mar, mas com diversas outras, conforme anunciou Pai Marques de Oxalá: “Fizemos ontem o ritual de Umbanda, sessão de integração de Ogum e Oxóssi, das duas falanges. Hoje nós vamos fazer a procissão e vamos fazer integração de Ogum e Pretos Velhos. Cada linha é diferenciada uma da outra”.³⁹

Nota-se, então, que cada líder religioso possui determinado modo de proceder a organização do ritual que coordena, carregando a sua “verdade” e a sua tradição. Como disse Mãe Marta de Bará, ao se referir a possíveis mudanças nos seus ritos nos últimos 20 anos – tempo em que participa da festa: “Minha forma segue igual. Agora, os outros,

³⁷ ISRAEL, Jorge [Pai Israel de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no Centro de Documentação Histórica (CDH), FURG-RS.

³⁸ BELO, Jorge [Pai Jorge de Xangô], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

³⁹ MARQUES [Pai Marques de Oxalá], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

eu não sei. Mas, a minha forma segue igual, desde o começo, porque a gente aprende desde o começo e, então, a gente sempre segue fazendo o mesmo ritual”.⁴⁰

Considerações finais

Se de algum modo é possível objetivar a devoção na festa de Iemanjá da praia do Cassino de modo a percebê-la como um elemento cultural religioso afro-brasileiro conformador de um patrimônio tanto das religiões de matriz africana, quanto dos fiéis que para a praia se deslocam nesta época do ano; por outro, não é possível pretender um sentido único e homogêneo dos modos de devotar, visto que as práticas são plurais e dinâmicas.

Dentro deste contexto, no presente texto, destacamos as relações estabelecidas pelos sujeitos da festa (leigos ou religiosos) com a própria festa e com o orixá Iemanjá; atentamos para os sentidos religiosos atribuídos à imagem, ao mar e aos rituais; destacamos as percepções e interpretações que pais e mães de santo realizam da festa e do culto à Iemanjá. Percebemos, enfim, os valores e os significados que fazem da festa e, principalmente, da devoção à Iemanjá, um patrimônio para os grupos de religiões de matriz africana e para diversos sujeitos (encarados aqui de modo coletivo) que demarcam experiências religiosas na festa.

Desse modo, as reflexões apresentadas resultam da experiência metodológica da participação, do estranhamento e do diálogo que mantivemos com a festa e com seus atores na contemporaneidade, mais detidamente na festa do ano de 2016. A investigação dos usos da praia, do mar, do espaço festivo e dos significados religiosos atribuídos ao tempo da festa acabaram por evidenciar organizações de rituais que apelam para alguns dos sentidos humanos, especialmente, o visual e o auditivo. A veneração e a troca com o sagrado são fatores que se destacaram na festa. A escultura santa fixada na praia, a escultura carregada em procissão e o mar são espaços importantes, sendo a água do mar, em última instância, o símbolo da própria Iemanjá então cultuada. O contato epidérmico com a água marca a experiência do contato com o orixá. Assim, de alguma forma, os religiosos – em algum momento do ritual – entram em contato com a água do mar.

⁴⁰ TEIXEIRA, Marta Zulma [Mãe Marta de Bará], Fevereiro 2016, Entrevistador: Mauro Dillmann, Rio Grande-RS, 01 fev. 2016. Disponível no CDH-FURG.

Nas oferendas realizadas, é o barco/o barquinho que ganha destaque pela significativa diversidade de elementos ali depositados e pela representação simbólica da espera de retribuição por parte daqueles que o ofertam. Em geral, a ideia predominante é de que o orixá precisa ser alimentado, necessita ser agradado e também ser agradecido. E o barco é o símbolo do transporte e do deslocamento das oferendas humanas para o orixá, as quais podem ser aceitas ou recusadas por Iemanjá.

Na festa à Iemanjá percebemos uma simbiose entre o devoto de Iemanjá praticante dos cultos afro-brasileiros e o devoto leigo. As formas de manifestar a crença, as formas de crer, ganham certa sintonia, pois o compartilhar da devoção surge como ocasião para sentir, a contar da experiência do outro, algo que certifica e ratifica a sua própria fé.

São as diferentes oferendas e rituais e as distintas práticas, ou seja, os suportes materiais e imateriais da configuração cultural da festa de Iemanjá que sumarizam as relações entre os humanos e o orixá. Estes suportes configuram o patrimônio, as manifestações e experiências que a festa propicia e simboliza. Os usos sociais e religiosos da festa e do espaço da praia vinculados à crença em Iemanjá conformam uma patrimonialização da devoção.

Referências

- AGUIAR, Janaína Couvo Teixeira Maia de. “No caminho das águas tem presentes no rio, tem festa no mar”: o hibridismo cultural nas festas de Iemanjá e Oxum em Salvador e Aracaju. **Díálogos** (Maringá), v. 18, nº 3, p. 1161-1181, set.-dez. 2014.
- CAMARGO, Tânia Garcia, CALLONI, Humberto. O sagrado e o profano presentes na festa de Iemanjá: uma leitura possível de educabilidade ambiental, **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, v. 28, 344-356, jan. jun. 2012.
- CAMPOS, Isabel Soares. **Os prazeres do Balneário, sob as bençãos de Yemanjá: religiões afro-brasileiras e espaço público em Pelotas (RS)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, 2015.
- CAVALCANTI, Maria Laura. **Carnaval, ritual e arte**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.
- CORRÊA, Norton F. **O Batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense**. 2. ed. São Luís: Ed. Cultura & Arte, 2006.
- DE BEM, Daniel Francisco. **Tecendo o Axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2012.

DILLMANN, Mauro; SCHIAVON, Carmem G. Burgert. “Yomoja dele olódo, bàbá oròmi o!”: sensibilidades religiosas afro-brasileiras e representações patrimoniais das festas de Iemanjá em Pelotas e Rio Grande, RS. In: DILLMANN, Mauro (Org). **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul**. Vol. 4: Matriz Afro-brasileira. São Paulo: Anpuh, 2016, p. 207-238.

DILLMANN, Mauro; SCHIAVON, Carmem G. Burgert. “Vou levar flores no mar”: referências religiosas, culturais e patrimoniais nas festas de Iemanjá das praias do Cassino e do Laranjal no Rio Grande do Sul, **Revista Memória em Rede**, v. 7, n° 13, p. 157-171, jul./dez. 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n° 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.

GONÇALVES, Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta; BITAR, Nina (orgs). **A alma das coisas**: patrimônios, materialidades e ressonâncias. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2013.

ISAIA, Artur César. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil, **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, vol. 9, n° IX, n° 3, p. 01-22, set.dez. 2012.

JÚNIOR, Luís Vitor Castro et. al. Odoiá! Yemanjá entre a areia e o asfalto: mito, história, corpo e festa. In: JÚNIOR, Luís Vitor Castro (Org). **Festa e Corpo**: as expressões artísticas e culturais nas festas populares baianas. Salvador: Edufba, 2014, p. 115-140.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].

MELLO, Marco Antonio Lírio de. **Reviras, batuques e carnavais**. A cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Ed. UFPel, 1994.

MONTES, Maria Lúcia. **As figuras do sagrado**. Entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

PEREIRA, Rogério Amaral. Tributo a Iemanjá: festa religiosa na praia do Cassino – Rio Grande – RS – Brasil, **Revista Geografar**, Curitiba, v. 9, n° 2, p. 84-103, fev. 2015.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gome dos. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**: sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: SMC, Instituto Estadual do Livro, 2009.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa Iurdiana e reação Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). **Intolerância religiosa: impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2015, p. 29-70.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n° 13, p. 09-23, jan.jun. 2008.

SANT’ANNA, Márcia. A festa como patrimônio cultural: problemas e dilemas da salvaguarda, **Revista Observatório Itaú cultural**, n° 14, São Paulo, Itaú Cultural, p. 21-30, 2013.

SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006, p. 273-314.

TADVALD, Marcelo. O Batuque gaúcho: notas sobre a história das religiões afro-brasileiras no extremo sul do Brasil. In: DILLMANN, Mauro (Org). **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul**. Vol. 4. Matriz Afro-brasileira. São Paulo: Anpuh, 2016, p. 141-168.

TAMASO, Izabela. Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade. In: PAULA, Zuleide Casagrande; MENDONÇA, Lúcia Glicério; ROMANELLO, Jorge Luis (Org). **Polifonia do patrimônio**. Londrina: Eduel, 2012, p. 21-46.

Sobre o autor

Mauro Dillmann

Professor Adjunto no Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e no Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado Profissional) da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS/RS (2013), com período Sanduíche na Universidade de Coimbra (UC), Mestre em História, UNISINOS/RS (2007), Graduado em História, UFPEL (2003). Atual coordenador do Grupo de Trabalho História das Religiões e Religiosidades (Anpuh-RS), membro do GT História Cultural (Anpuh-RS), membro dos seguintes Grupos de Pesquisa (CNPq): Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Ibero-Americano (Linha de pesquisa Práticas e representações sobre a morte, o morrer e o além túmulo), História, Memória e Patrimônio (Linha de pesquisa Patrimônio e religiosidades) e Paisagens Híbridas. A produção bibliográfica está diretamente relacionada com projetos de pesquisa, de ensino ou de extensão. O principal direcionamento das produções tem sido o campo das religiões e religiosidades. Atuais projetos de pesquisa se voltam para literatura religiosa do período moderno europeu e luso-americano, cultura escrita, discursos religiosos sobre devoção, virtudes, pecados e morte. Em função das atividades de ensino e de extensão, também tem interesse em temas como Patrimônio, Educação, Cemitérios, Cultura do campo e Ensino de História.

Sobre a autora

Carmem Gessilda Burgert Schiavon

Possui graduação em História, Licenciatura Plena, pela Universidade Federal do Rio Grande (1995), Mestrado (1998) e Doutorado (2008) em História, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente, é professora da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) onde atua como docente junto aos Programas de Pós-Graduação em História da

FURG e Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino de História em Rede Nacional, sendo Coordenadora Adjunta deste, bem como junto aos Cursos de História, Artes Visuais e Arquivologia da FURG, sendo Coordenadora do Centro de Documentação Histórica Professor Hugo Alberto Pereira Alves (CDH-FURG) desde o ano de 2008 e coordena o Subprojeto de História do PIBID-FURG desde março de 2014. É líder no CNPq do Grupo de Pesquisa História, Memória e Patrimônio e Membro do Grupo de Pesquisa História e Memória: manifestações artísticas e patrimônios culturais (UEM); do Grupo de Grupo de Estudos em Memória, Museus e Patrimônio ? GEMMUS/UFRGS e do Grupo de Pesquisa Cosmologias, lógicas de ação e manifestações expressivas de grupos afrodescendentes (UFPEL). Tem experiência na área de História e Patrimônio, com ênfase na história do Brasil, atuando, principalmente, nos seguintes temas: história; memória; patrimônio; acervos; história e cultura afro-brasileira; Lei 10.639/2003; escravidão e pós-abolição.

Artigo Recebido em Outubro de 2017.
Artigo aceito para publicação em Dezembro de 2017.