

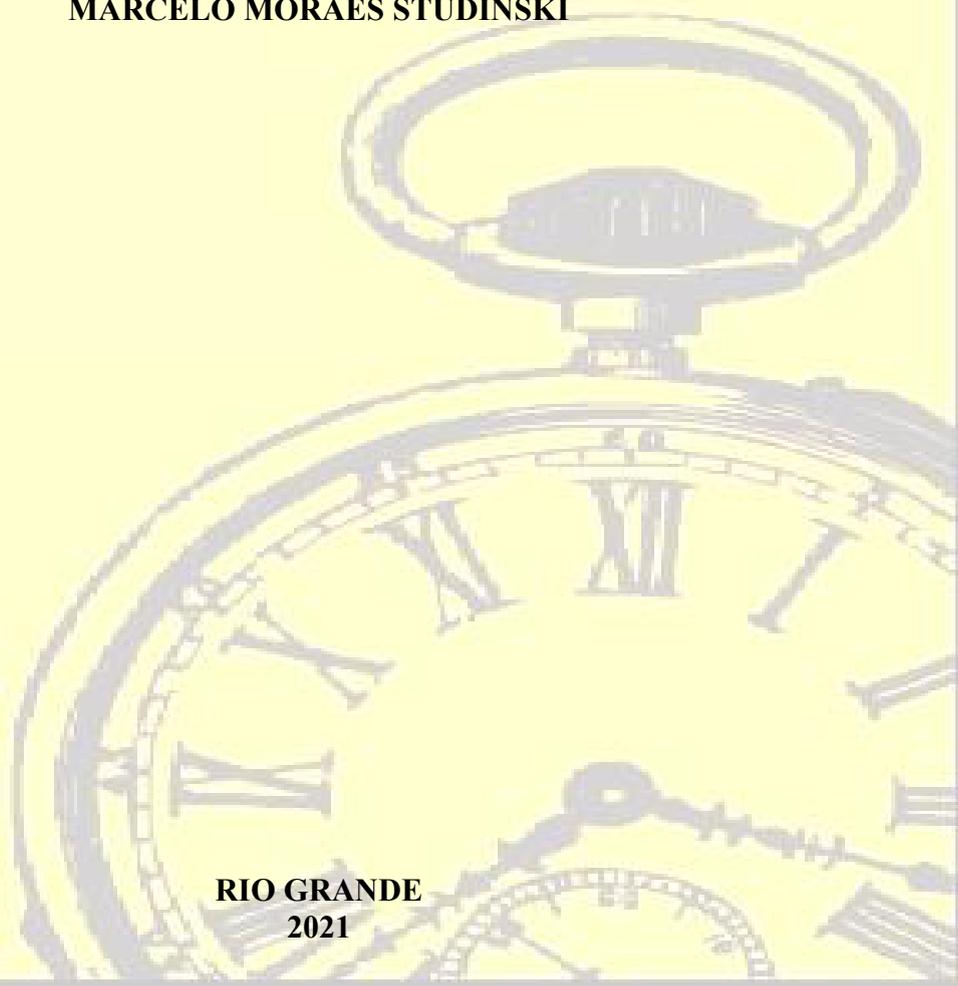
**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA INFORMAÇÃO – ICHI**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**  
**MESTRADO PROFISSIONAL**

**PPGH**  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA

**“UM MAR ENFEITADO DE FLORES”: A FESTA DE IEMANJÁ DA CIDADE DO RIO GRANDE/RS SOB A ÓTICA DA IMPRENSA LOCAL (1975-2005)**

**MARCELO MORAES STUDINSKI**

**RIO GRANDE**  
**2021**



**MARCELO MORAES STUDINSKI**

**“UM MAR ENFEITADO DE FLORES”: A FESTA DE IEMANJÁ DA CIDADE DO RIO GRANDE/RS SOB A ÓTICA DA IMPRENSA LOCAL (1975-2005)**

Trabalho de Conclusão do Mestrado para apresentação à banca avaliadora do Mestrado em História, modalidade profissional, da Universidade Federal do Rio Grande, como requisito parcial e final para a obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação da Profa. Dra. Carmem G. B. Schiavon.

**RIO GRANDE  
2021**

### Ficha Catalográfica

S933m Studinski, Marcelo Moraes.

Um mar enfeitado de flores: a Festa de Iemanjá da cidade do Rio Grande/RS sob a ótica da imprensa local (1975-2005) / Marcelo Moraes Studinski. – 2021.

145 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em História, Rio Grande/RS, 2021.

Orientadora: Dra. Carmem Gessilda Burgert Schiavon.

1. Festa de Iemanjá 2. Patrimônio Cultural 3. História e Memória  
I. Schiavon, Carmem Gessilda Burgert II. Título.

CDU 291.36(816.5)

Catálogo na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Carmem G. Burgert Schiavon  
PPGH/FURG (Orientadora)

---

Prof. Dr. Mauro Dillmann Tavares  
PPGH/UFPeI (Avaliador)

---

Profa. Dr. Wagner Silveira Feloniuk  
PPGH/FURG (Avaliador)

---

Prof. Dr. Daniel Porciuncula Prado  
(PPGH/FURG) (Suplente)

*“Dentro do Mar tem rio  
Dentro de mim tem o quê?  
Vento, raio e trovão  
Águas do meu querer*

*Dentro do mar tem rio  
Lágrima, chuva, aguaceiro  
Dentro do rio tem um terreiro  
Dentro do terreiro o quê?”  
(Maria Bethânia)*

## **DEDICATÓRIA**

À mãe Iemanjá, por cuidar tão bem do meu  
orì, dando-me a lucidez necessária para  
compreender a “ciência encantada da  
macumba” da vida  
Odò Iyá!

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Maria das Graças, pelo amor incondicional de sempre. Te amo! A gratidão é extensiva à toda minha família, pelo amor cotidiano e pelo respeito e apoio em relação às minhas escolhas.

À Francine Sotter Studinski, minha sobrinha, faço um agradecimento especial, pela companhia e inestimável colaboração durante as manhãs frias na Biblioteca Rio-grandense. Sem a tua ajuda, esta pesquisa não teria acontecido. Muito obrigado! Te amo!

À professora Carmem Schiavon, não apenas pelas contribuições teórico-metodológicas de orientação deste e outros trabalhos, mas pela generosidade e humanidade de seu olhar compreensivo sobre a minha existência. Obrigado por sua amizade!

Aos membros da banca examinadora deste trabalho, composta pelo professor Dr. Mauro Dillmann Tavares e professor Dr. Wagner Silveira Feloniuk, agradeço pela disponibilidade e pelas importantes contribuições, as quais direcionaram a pesquisa em curso.

Aos colegas e amigos que fiz ao longo do “Mestrado”. Em especial, à Maria de Fátima Corrêa e Thays Rodrigues Santos, pela companhia, pelo incentivo e pelas boas risadas.

Aos coordenadores(as), professores(as) e servidores(as) do PPGH/FURG. Especialmente, às professoras Adriana Kivanski de Senna, Renata Braz Gonçalves e Rita de Cássia Grecco dos Santos, pelas inestimáveis trocas de saberes e experiências. À todas, fraterno abraço!

Obrigado à todas e todos!  
E Fora Bolsonaro!!!

## RESUMO

O presente estudo objetiva analisar a Festa de Iemanjá, da cidade do Rio Grande/RS, com vistas a compreender o processo de formação dessa “tradição inventada”, bem como as transformações deste bem cultural imaterial, por meio da apreensão de suas representações materiais, simbólicas e funcionais, ao longo dos anos de 1975 a 2005, através dos registros desta celebração na imprensa local. Para tanto, o estudo ancora-se na Análise de Conteúdo e na História Cultural, para analisar tais representações, relacionando-os à História, Memória e Patrimônio Cultural. Os resultados apontam que a celebração passou por um processo de institucionalização, que introduziram e reconfiguraram práticas e símbolos que, por meio da repetição, dos valores e normas socialmente aceitas e compartilhadas, legitimaram-na como uma festa tradicional, ao qual os elementos estruturantes da “tradição inventada”, colaboraram para o reconhecimento da festa como bem cultural imaterial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Festa de Iemanjá; Patrimônio Cultural; História e Memória.

## ABSTRACT

The present study aimed to analyze the Feast of Iemanjá, in the city of Rio Grande/RS, in order to understand the formation process of this "invented tradition", as well as the transformations of this intangible cultural asset, through the apprehension of its material, symbolic and functional representations, over time (1975-2005), through the records of this celebration in the local press. To this end, the study was anchored in Content Analysis and Cultural History, to analyze such representations, relating them to History, Memory, and Cultural Heritage. The results indicate that the celebration went through a process of institutionalization, which introduced and reconfigured practices and symbols that, through repetition, values and norms socially accepted and shared, legitimized it as a traditional celebration, to which the structuring elements of the "invented tradition" collaborated to the recognition of the celebration as an intangible cultural asset.

**KEY WORDS:** Yemanja's Party; Cultural Heritage; History and Memory.

## RESUMÉN

El presente estudio tuvo como objetivo analizar la Fiesta de Iemanjá, en la ciudad de Rio Grande/RS, para comprender el proceso de formación de esta "tradición inventada", así como las transformaciones de este bien cultural inmaterial, a través de la aprehensión de sus representaciones materiales, simbólicas y funcionales, a lo largo del tiempo (1975-2005), mediante los registros de esta celebración en la prensa local. Para ello, el estudio se ancló en el Análisis de Contenido y la Historia Cultural, para analizar dichas representaciones, relacionándolas con la Historia, la Memoria y el Patrimonio Cultural. Los resultados señalan que la fiesta pasó por un proceso de institucionalización, que introdujo y reconfiguró prácticas y símbolos que, a través de la repetición, valores y normas socialmente aceptadas y compartidas, la legitimaron como fiesta tradicional, a lo que los elementos estructurantes de la "tradición inventada", colaboraron para el reconocimiento de la fiesta como bien cultural inmaterial.

**PALABRAS-CLAVE:** Fiesta de Iemanjá; Patrimonio Cultural; Historia y Memoria.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIÇÕES

ABC – Autarquia do balneário Cassino

ALGBT RG – Associação de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transsexuais de Rio Grande

ARENA – Aliança Renovadora Nacional

BM – Brigada Militar

C.E.U. – Centro Espírita de Umbanda

CRD – Companhia Rio-grandina de Desenvolvimento

DATC – Departamento Autárquico de Transporte Coletivo

FURG – Universidade Federal do Rio Grande

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

PRE – Polícia Rodoviária Estadual

RS – Rio Grande do Sul

URUMI – União Rio-grandina de Umbanda e cultos afro-brasileiros Mãe Iemanjá

## LISTA DE QUADROS E FIGURAS

### QUADROS

Quadro 1: Religião por sexo – Município do Rio Grande/RS .....	29
Quadro 2: Cidades de origem dos terreiros que participaram e/ou participam da Festa de Iemanjá .	43
Quadro 3: Demonstração do método de organização e classificação das fontes .....	59
Quadro 4: Festas de Iemanjá no Brasil e sincretismo católico .....	81

### FIGURAS

Figura 1: Festa de Iemanjá em 1971 .....	31
Figura 2: Duas Festas para Iemanjá .....	33
Figura 3: Monumento de Iemanjá década 1970 .....	35
Figura 4: Inauguração da escultura de Iemanjá, em 1976.....	37
Figura 5: Romaria de ciclistas na Festa de Iemanjá.....	40
Figura 6: Devoto entregando sua oferenda na praia do Cassino .....	44
Figura 7: Jornal Rio Grande, 03/02/ 1968, p. 08.....	59
Figura 8: Capa do Jornal Rio Grande, 03/02/1970 .....	61
Figura 9: Coluna Social de José Guimarães.....	65
Figura 10: Iemanjá iorubá MAFRO.....	77
Figura 11: Iemanjá iorubá .....	77
Figura 12: Iemanjá de Dala Paes Leme .....	79
Figura 13: Iconografia de Iemanjá, no Brasil .....	79
Figura 14: cartão postal de Rio Grande década 1980 .....	84
Figura 15: Procissão à Iemanjá, 1984 .....	86
Figura 16: Mapa trânsito na Festa de Iemanjá – 1984 .....	86

Figura 17: Procissão Festa de Iemanjá.....	88
Figura 18: Festa reúne 80 mil pessoas .....	89
Figura 19: XIII Festa de Iemanjá – 1988 .....	90
Figura 20: Mãos de Iemanjá – Atelier de Érico Gobbi .....	91
Figura 21: Terraplanagem da av. Beira-Mar, em 1992.....	93
Figura 22: Festa de Iemanjá, 18ª edição oficial .....	95
Figura 23: Festa de Iemanjá, 21ª edição oficial .....	99
Figura 24: Peixe assado, recheado com camarão.....	103
Figura 25: Abèbè de Iemanjá .....	104
Figura 26: Devoto com vela de 1,70 m pagando promessa .....	107
Figura 27: 23ª Festa de Iemanjá – oferendas no monumento .....	108
Figura 28: “Oferendas tiveram que ser breves” .....	109
Figura 29: Oferendas na 26ª Festa de Iemanjá.....	111
Figura 30: ABC proíbe acampamento.....	112
Figura 31: 25ª Festa de Iemanjá.....	113
Figura 32: Manifestações de fé começam cedo .....	116
Figura 33: 30ª edição da Festa de Iemanjá.....	120
Figura 34: Comércio na Festa de Iemanjá .....	124
Figura 35: Fé e devoção no monumento à Iemanjá .....	125
Figura 36: A noite as homenagens se intensificam .....	125
Figura 37: Umbandistas montam altar na beira da praia .....	126
Figura 38: Oferendas na areia - 2020.....	126
Figura 39: Médiuns incorporados na praia .....	127
Figura 40: "Procissão luminosa" - 2020 .....	128
Figura 41: II Rufar dos Tambores contra a Intolerância Religiosa .....	129
Figura 42: 7ª Parada Livre ALGBT RG.....	129

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
<b>CAPÍTULO 1 – ‘INVENTANDO TRADIÇÕES’: PREPARANDO A OFERENDA .....</b>	<b>22</b>
1.1 A “invenção da tradição”: as primeiras festas de Iemanjá .....	22
1.2 História, Memória e Lugar de Memória .....	47
1.2.1 Patrimônio Cultural .....	51
1.2.2. Festa e Patrimônio Cultural .....	53
1.1 “Vou levar meu barquinho pro mar”: os caminhos da “pesquisa-oferenda” .....	57
<b>CAPÍTULO 2 “DENTRO DO MAR TEM RIO”: ORIGENS E ESTRUTURAS DA FESTA. 62</b>	<b>62</b>
2.1 “Dentro do mar tem rio”: as religiões afro-brasileiras no município do Rio Grande .....	62
2.1.2 “Dos rios aos mares”: o culto à Iemanjá .....	70
2.2 “A mais linda mulher do mundo”: o monumento à Iemanjá da praia do Cassino .....	76
2.3 “Tá ventando no mar”: novos ares na estrutura da Festa de Iemanjá.....	85
<b>CAPÍTULO 3 – “UM MAR DE GENTE E FLORES”: FESTA, OFERENDA E DEVOÇÃO</b>	<b>101</b>
3.1 “Um mar enfeitado de flores”: entre oferendas, ritos e outras representações .....	101
3.2 “Um mar de gente”: as manifestações de fé e devoção à Iemanjá .....	111
3.3 Festa de Iemanjá e os limites da “tradição inventada” .....	118
3.3.1 Outras oferendas para a “Rainha do Mar” .....	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>131</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>134</b>
<b>ANEXO I - Fontes .....</b>	<b>141</b>

## INTRODUÇÃO

As festas dedicadas à orixá das águas, Iemanjá, são celebrações com origens nos cultos afro-brasileiros, que ocorrem em todo o território nacional, tanto nas regiões litorâneas da costa atlântica, como às margens dos rios, lagos e lagoas. Com exceção da *Festa do Rio Vermelho*<sup>1</sup>, a maioria das festas dedicadas à orixá surgiram entre as décadas de 1950 e 1970, vinculadas à Umbanda. Tratam-se de celebrações que, dependendo da região do país, acontecem em datas distintas ao longo do ano, mas sempre associadas ao calendário cristão/católico, considerando que Iemanjá é sincretizada no Brasil e no “Novo Mundo”, com diversas versões/aparições de Maria, mãe de Jesus. Assim, no estado do Rio Grande do Sul, a divindade africana é sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes.

Nesta direção, a Festa de Iemanjá<sup>2</sup>, da cidade do Rio Grande, é uma celebração anual, que acontece na praia do Cassino, na noite de 1º para dia 02 de fevereiro, há mais de cinquenta anos. Oficialmente, neste ano, a efeméride afro-religiosa completou sua 46ª edição que, desde 1999, consta no calendário municipal de eventos, tornando-se patrimônio imaterial do município, através da lei 5.770/2003. No âmbito estadual, a lei 12.988/2008 reconheceu a festa como patrimônio cultural do Rio Grande do Sul, junto à Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, da cidade de São José do Norte. O reconhecimento do poder público é resultado da articulação de umbandistas e africanistas locais, representados através de entidades associativas, como a extinta *Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina* e a *União Rio-grandina de cultos Umbandistas e Afro-brasileiros Mãe Iemanjá – URUMI*. Esta última associação é a organizadora do evento, desde a década de 1970.

As festas de Iemanjá são “tradições inventada<sup>3</sup>”, uma vez que todas estão inseridas no contexto histórico e social de consolidação da Umbanda enquanto religião, sendo que as cerimônias e celebrações públicas fazem parte do processo de expansão dos valores, regras e práticas, rituais ou simbólicas, socialmente aceitas entre o grupo professante que, por meio dessas representações, lhes conferem uma identidade cultural<sup>4</sup>. Por esse prisma, a festa enquanto tradição inventada, pode ser compreendida para além do “campo de lutas concretas, mas como momento de invenção da vida e da ordem social, um campo de luta simbólica<sup>5</sup>”.

---

<sup>1</sup> Festa de Iemanjá do bairro do Rio Vermelho, em Salvador, Bahia, tens suas origens na década de 1920, por iniciativa de um grupo de pescadores daquele bairro. No ano de 2020, a festa foi reconhecida como patrimônio cultural de Salvador/BA. IN: <https://g1.globo.com/ba/bahia/verao/2020/noticia/2020/02/01/festa-de-ianjanja-e-reconhecida-como-patrimonio-cultural-de-salvador.ghtml> acesso em maio de 2020.

<sup>2</sup> Ao longo da dissertação utilizei o termo “Festa de Iemanjá”, com letras maiúsculas, para me referir ao tema da pesquisa em curso: a Festa de Iemanjá da cidade do Rio Grande.

<sup>3</sup> HOBBSAWM, Eric. “A Invenção das Traições” (2018).

<sup>4</sup> Para Joël Candau (2012, p. 25), identidade (cultural ou coletiva) são representações.

<sup>5</sup> ALBUQUERQUE JR. (2011).

Desta forma, vejo a Festa de Iemanjá sob a tessitura do Patrimônio Cultural, entendendo este como um “lugar onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas, referentes aos grupos que, nesse espaço, efetuam trocas materiais e simbólicas” (FONSECA, 2009, p. 60). Assim, considero que uma das vias possíveis de avançar nos estudos sobre as festas é compreendê-las enquanto “lugar de memória”, evocadores das reminiscências do passado nos níveis material, simbólico e funcional, como anunciou Pierre Nora<sup>6</sup>.

Nesta direção, entendo que a festa é um bem cultural por si; um patrimônio para os grupos que dela participam. Desta forma, vejo a festa como um “Lugar de Memória” (NORA, 1993), pois, conforme José D’Assunção Barros, as celebrações (datas comemorativas) são lugares de memória porque atualizam a importância de determinado evento para a formação e preservação das identidades coletivas (BARROS, 2011, p. 331).

Isto posto, preciso dizer que, enquanto iniciado no candomblé e como pesquisador, compreendo a “Festa de Iemanjá” para além da sua perspectiva oficial. Para explicar melhor, evoco as memórias do “Marcelinho de Xangô”, a criança de terreiro que “nasceu” no “*Reino de Iemanjá Candomblé de Xangô e Oxum*”<sup>7</sup>, na cidade do Rio Grande, na década 1980. Mas, preciso dizer que estas memórias que não são apenas minhas, mas “memórias coletivas” (HALBWACHS, 2006) dos e das integrantes do “*Barracão de Xangô*”<sup>8</sup> e, também, da minha família biológica.

Sobre estas memórias, menciono o “tempo em que íamos para a Festa de Iemanjá na boleia de um caminhão”. Ou, “outro tempo” em que utilizamos barracas emprestadas do Exército para montar o nosso “terreiro”, no “Campo do Praião”. Lembro de uma outra ocasião em que ensaiamos, durante o todo o mês de janeiro, um cântico específico para procissão em louvor à “Rainha do Mar”. Também rememoro das minhas irmãs de santo preparando acarajé, doces e salgados para vender ao longo do evento e arrecadar dinheiro para as despesas do terreiro.

Ainda criança, lembro da minha mãe costurando, durante vários dias, as roupas rituais suas e dos irmãos de axé para a festa. Vi irmãos de santo construindo o barco para levar as oferendas e, ainda, recordo deles construindo o “carro” para conduzir a imagem da divindade no cortejo na avenida Rio Grande. Existe, também, a lembrança de que foi na Festa de Iemanjá, em 1995, que vesti minha

---

<sup>6</sup> NORA, Pierre (1993).

<sup>7</sup> Terreiro fundado em 30/09/1967, pelo Babalorixá Pai Nilo de Xangô, no Bairro Getúlio Vargas. Inicialmente era um terreiro de umbanda e, a partir de 1973, foi introduzido o culto de candomblé “nação Angola”. O terreiro trocou de endereço por três vezes, porque os imóveis eram alugados, mas, hoje, com endereço próprio, funciona na rua Abdala Nader, nº 379, BGV, Rio Grande/RS.

<sup>8</sup> Barracão de Xangô é o nome pelo qual o terreiro “Reino de Iemanjá Candomblé de Xangô e Oxum” é conhecido, na cidade do Rio Grande.

primeira roupa ritual e decidi que o candomblé seria definitivamente parte da minha vida. A procissão de Iemanjá, daquele ano, tornou-se o início de minha caminhada religiosa.

Outra lembrança importante, é o fato de que, devido à morte do meu *Babalorixá*, Pai Nilo de Xangô<sup>9</sup>, minha mãe, Maria das Graças de Oxum<sup>10</sup>, assumiu a presidência da URUMI, já que era a vice-presidente desta associação. Por esta razão, me tornei um dos organizadores da 43ª edição da Festa de Iemanjá, em 2018. Esta foi uma das experiências mais desafiadoras de minha vida. Seja como filho-de-santo, ou como filho daquela mulher que tinha a tarefa de substituir, não apenas nosso pai-de-santo, mas a figura de “grande liderança religiosa” que ele representava, frente à instituição e a Festa de Iemanjá. Por tudo isso, evoco estas memórias porque compreendo que a festa é “uma forma singular de viver o fato coletivo, de perceber o mundo e com ele se relacionar” (PEREZ, 2011; MORAIS, 2019, p. 441).

A justificativa das escolhas desse estudo recai sobre as experiências afetivas mencionadas, tanto com a festa, quanto com a instituição organizadora do evento. Neste sentido, envolvido no contexto de organização oficial da Festa de Iemanjá, em 2018, e com as atividades burocráticas de reforma estatutária e eleição, percebi que a URUMI não possui um acervo sobre sua história, tampouco sobre a celebração que a instituição organiza, desde 1975. Por essa razão, considero que analisar a efeméride é uma possibilidade de escrever e organizar parte de sua história, registrada pela imprensa local.

Embora minhas memórias afetivas sobre o evento possam indicar alguns caminhos possíveis para este estudo, nesta pesquisa objetivo “mergulhar em um mar desconhecido”, do qual o meu olhar, “desde dentro do candomblé<sup>11</sup>”, não alcança. Ou seja, quero olhar para a Festa de Iemanjá compreendendo-a como um “fenômeno sociocultural indissociável da história” (SANT’ANNA, 2013, p. 22). Percebendo que, por mais que eu tenha experienciado esta celebração desde a “infância no terreiro”, ainda assim, sei pouco sobre o seu processo histórico e sobre as transformações e ressignificações desse bem cultural.

Diante dessa realidade, as primeiras questões que se impuseram para a construção deste trabalho foram de ordem teórico-metodológica: quais fontes? Quais abordagens? Inicialmente, este

<sup>9</sup> **Pai Nilo de Xangô** (1939-2017) foi Babalorixá fundador do “Reino de Iemanjá Candomblé de Xangô e Oxum”, na cidade do Rio Grande. Entre os anos de 1993-2017 foi presidente da URUMI, instituição organizadora da Festa de Iemanjá, na praia do Cassino, desde 1975. Em razão de sua atuação, à frente desta associação, pela defesa dos cultos afro-brasileiros, Pai Nilo tornou-se uma das maiores lideranças afro-religiosas do município, reconhecido em todo Estado.

<sup>10</sup> **Maria das Graças Moraes Studinski**, foi Iyá kèkèrè (Mãe Pequena) do terreiro de Pai Nilo de Xangô por mais de 30 anos. Com a morte do pai de santo, de acordo com a hierarquia, atualmente é a Iyalorixá (Mãe de Santo) do terreiro.

<sup>11</sup> “Desde dentro do candomblé” é o caminho metodológico que a antropóloga Juana Elbein dos Santos analisou os cultos de tradição iorubá e sua relação com a morte, na obra: “Os Nãgó e a Morte” (1986).

estudo discutiria sobre os “saberes e sentidos” da festa enquanto bem cultural. Assim, a elaboração da pesquisa ocorreria sob o prisma da História Oral e da observação participante. Mas, diante das imposições que o texto da pandemia do COVID19 trouxe para nossas vidas, decidi que pensaria a festa como “tradição inventada<sup>12</sup>”, que se configurou ao longo do tempo enquanto patrimônio cultural.

Neste sentido, é importante destacar que no final do século XX, e no início dos anos 2000, a UNESCO traçou algumas definições sobre o patrimônio cultural imaterial, bem como orientações acerca da identificação, registro e salvaguarda destes bens, que serviram de base para a elaboração de políticas patrimoniais em diversos países. No Brasil, tais definições orientaram a criação do decreto 3.551/2000, sobre o registro dos bens imateriais pelo IPHAN e, também, de outros instrumentos dessa natureza.

Os registros das festas religiosas são importantes, não apenas por sua perspectiva histórica, mas, principalmente, por sua dimensão simbólica e social. Na esteira do registro dos bens imateriais pelo IPHAN, as festas religiosas passaram a ocupar um lugar “privilegiado”. No “Livro de registro das Celebrações”, encontrei um total de treze festas registradas no território nacional, sendo que a maioria estão vinculadas ao cristianismo católico como, por exemplo, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré (PA), a Festa do Bom Jesus do Bonfim (BA) e a Festa do Divino Espírito Santo de Paraty (RJ). Apenas duas celebrações registradas pelo IPHAN não estão vinculadas às tradições cristãs católicas ou ao folclore, a saber: o Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe, no Mato Grosso, e o Bembé do Mercado, realizada em Santo Amaro (BA).

Esta última celebração, consiste na única, dentre aquelas registradas pelo IPHAN<sup>13</sup>, diretamente vinculada às religiões de matriz africanas. Do ponto de vista histórico, é interessante observar que esse ato isolado diz muito sobre o processo de reconhecimento, de registro e de salvaguarda dos bens culturais, sobretudo àqueles que pertencem às culturas não hegemônicas. Considero a falta de registro, ou falta de interesse no registro, das festas vinculadas às religiões afro-brasileiras, no mínimo interessante, porque as festas dedicadas à Iemanjá, por exemplo, acontecem em vinte e quatro<sup>14</sup> estados brasileiros, com a ocorrência de pelo menos uma festa dedicada à “Rainha do Mar”, por estado. Muitas destas festas acontecem há mais de cinquenta anos, em cidades importantes, do ponto de vista histórico, social e econômico de cada uma das Unidades Federativas.

---

<sup>12</sup> HOBBSAWM, Eric J. 2017.

<sup>13</sup> De acordo com os bens culturais registrados e disponibilizados no site do IPHAN, até 25/05/2021.

<sup>14</sup> Para elaboração deste estudo, realizei buscas sobre notícias das festas de Iemanjá realizadas no Brasil. As buscas foram realizadas no mês de março de 2021, priorizando sites confiáveis de notícias, como o Portal G1, Terra e Uol.

Outro aspecto importante a se observar sobre as festas no Brasil, é o fato de que grande parte dos estudos<sup>15</sup> sobre patrimônio cultural, nas áreas das Ciências Humanas, também estão vinculados às culturas hegemônicas: de origem cristã católica, europeias, vinculadas às elites do Brasil colonial e imperial, centralizados nas festas das regiões nordeste e sudeste do país.

Em relação às festas de Iemanjá realizadas, no Brasil, a revisão bibliográfica revela que, na perspectiva patrimonial, este ainda é um tema pouquíssimo explorado pelas Ciências Humanas e Sociais. Até o presente momento<sup>16</sup>, as teses e dissertações produzidas, entre os anos 2005 e 2020, que têm a categoria “Festa de Iemanjá” como tema de pesquisa, estão no campo da antropologia, da educação, sociologia e da história, com um estudo em cada área. Dentre esses estudos, apenas a dissertação em antropologia de Isabel Campos (UFPEL, 2015), analisou a festa de Iemanjá de Pelotas<sup>17</sup> como patrimônio cultural, embora seu objetivo resida nos conflitos sociais e jurídicos, “direito ao patrimônio versus preservação ambiental”, sobre a celebração realizada no balneário dos Prazeres.

Quando a revisão<sup>18</sup> bibliográfica se estende aos artigos publicados em revistas científicas, os estudos sobre as festas de Iemanjá, no Brasil, igualmente realizados entre os anos de 2005 e 2020, aparecem nas seguintes áreas: antropologia, arquitetura e urbanismo, sociologia, geografia, história e educação ambiental, entre outras. Com no máximo dois artigos por área mencionada, as festas de Iemanjá analisadas são as das cidades Fortaleza (CE), Salvador (BA), Rio de Janeiro (RJ), Aracaju (SE), Tramandaí (RS), Pelotas (RS) e Rio Grande (RS). Nestes artigos, apenas três festas de Iemanjá foram analisadas pela perspectiva patrimonial, nas seguintes cidades: Fortaleza (CE), Pelotas (RS) e Rio Grande (RS).

Neste sentido, o artigo<sup>19</sup> “*Festa de Iemanjá em Fortaleza: perspectivas para o patrimônio imaterial*”, discute acerca da luta dos povos e comunidades de terreiro para garantir o registro da

---

<sup>15</sup> Me refiro às pesquisas de pós graduação.

<sup>16</sup> Buscas realizadas no portal de teses e dissertações da CAPES, privilegiaram a categoria Festa de Iemanjá; pois os termos, separadamente, aparecem inúmeros estudos. Última busca foi realizada em Maio de 2021.

<sup>17</sup> Festa de Iemanjá da cidade de Pelotas acontece no “Balneário dos Prazeres”, às margens da Lagoa do Patos”, e seu histórico remete à década de 1970. A festividade acontece anualmente no dia 02 de fevereiro, ao longo do dia e o ápice da efeméride é o momento em que as imagens de Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes se “cruzam/encontram” ao longo da “procissão marítima” organizada pelos pescadores da região. Em 2015, no período da pesquisa de Isabel Campos, a celebração foi objeto de conflito entre os umbandistas e africanistas pelotenses e os representantes da elite do balneário, que tentaram proibir a realização da festa, pautados em um pseudodiscurso ambientalista, alegando que as oferendas poluíam a lagoa, fato que desencadeou uma série de debates no cenário público, político e jurídico pelotense, objeto de análise da antropóloga.

<sup>18</sup> No portal *SciELO* e Periódicos CAPES, não aparecem artigos com a categoria “Festa de Iemanjá”. No *Google Acadêmico*, apareceram vários artigos com a referida categoria, publicados em diversas revistas das universidades brasileiras. Última busca: maio de 2021.

<sup>19</sup> BARBOSA, Madelyne dos Santos (et.al). *Festa de Iemanjá em Fortaleza: perspectivas para o patrimônio imaterial*. Simpósio Nacional de Estudos culturais e Geo-educacionais. Fortaleza (CE). Anais. Fortaleza: Edições UFC, 2016.

Festa de Iemanjá, como bem imaterial de Fortaleza (CE). Já, o artigo de Alessandra B. Farinha<sup>20</sup> e Cláudio B. Carle (2014), aborda sobre a importância da diversidade cultural para a proteção dos bens patrimoniais, nas festas de Nossa Senhora dos Navegantes e Iemanjá, da cidade de Pelotas (RS).

Tânia Camargo e Humberto Calloni<sup>21</sup> (2012), referem-se à Festa de Iemanjá, da cidade do Rio Grande, a partir das reflexões acerca da “educabilidade ambiental” presente na festa enquanto bem cultural. Mauro Dillmann e Carmem Schiavon publicaram ensaio visual com “objetivo de destacar “elementos simbólicos das festas de Iemanjá – identificadas como referências religiosas, culturais e patrimoniais – realizadas no dia 02 de fevereiro de 2015, nas praias do Cassino, em Rio Grande/RS, e do Laranjal, em Pelotas/RS, a partir de fotografias”<sup>22</sup>. Os mesmos autores<sup>23</sup>, em 2017, discutiram sobre a “dimensão patrimonial da Festa de Iemanjá, da cidade do Rio Grande, sob o prisma histórico-antropológico, com o objetivo de perceber a atribuição de sentidos, valores e significados à festa.

Estes últimos artigos orientaram a construção desta pesquisa, em seus aspectos teóricos e metodológicos. Neste horizonte, o objeto central deste estudo consiste na análise da Festa de Iemanjá, da cidade do Rio Grande, uma celebração anual que acontece na praia do Cassino, na noite do dia 1º para o dia 02 de fevereiro, há mais de cinquenta anos. Um evento que se estabeleceu como tradicional desde suas primeiras edições, na década de 1960. Ou seja, um clássico exemplo daquilo que Eric Hobsbawm chamou de “tradição inventada”. Portanto, o objetivo principal é compreender como a Festa de Iemanjá, uma “tradição inventada”, se constituiu como Patrimônio Cultural? Como se configurou o processo de “invenção” dessa celebração? Que dispositivos foram acionados para legitimação da invenção dessa tradição? Quais são os grupos sociais envolvidos nesta celebração?

Segundo Eric Hobsbawm, as “tradições inventadas” são processos de formalização e ritualização para referirem-se ao passado, por repetição ou imposição, e “seu estudo é um campo comum a historiadores, antropólogos sociais e vários outros estudiosos das Ciências Humanas, e que não pode ser adequadamente investigado sem tal colaboração” (2017, p. 20). Neste sentido, o referencial teórico ancora-se na História Cultural, pois objetiva compreender o bem imaterial

---

<sup>20</sup> FARINHA, Alessandra B. CARLE, Cláudio B. *A diversidade religiosa e o patrimônio imaterial: Navegantes e Iemanjá em Pelotas – RS*. Expressa Extensão. Pelotas, v.19, n 1, p. 81-92, 2014

<sup>21</sup> CAMARGO, Tânia G. CALLONI, Humberto. *O sagrado e o profano presentes na Festa de Iemanjá: uma leitura possível de educabilidade ambiental*. Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient, v. 28, 2012.

<sup>22</sup> DILLMANN, Mauro. SCHIAVON, Carmem G. B. “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, Pelotas, v.7, n.13, Jul./Dez.2015

<sup>23</sup> DILLMANN, Mauro. SCHIAVON, Carmem G. B. “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. *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais* V.6, Dossiê: Religiões e Religiosidades na Modernidade Tardia, p. 269-298, Dez., 2017.

analisado, a partir de suas origens, suas estruturas simbólicas e rituais, bem como apreender sobre seu processo de ressignificações ao longo do tempo.

Desta forma, com as contribuições de Jacques Le Goff (1990), Pierre Nora (1993), Maurice Halbwachs (2004) e Joël Candau (2012), busco compreender a relação entre História, Memória e Identidade Cultural, porque tais conceitos são fundamentais para a discussões no campo patrimonial. Outrossim, com Maria Cecília Londres Fonseca (2009); Sandra Pelegrini (2009), Regina Abreu (2009), Evelina Grunberg (2000) trabalha-se com a categoria Patrimônio Cultural, enquanto que, com Márcia Sant’Anna (2009), Lucas Oliveira (2016) estabelece-se o diálogo sobre os bens imateriais e o seu processo de registro. Sobre a temática festa, teço uma breve discussão sobre o conceito, partir de Roberto da Matta (1997); Martha Campos Abreu (1996); Maria Laura V. C. Cavalcanti (1999); Rita de Cássia Amaral (2008), Luana Marques (2011) e Carlos Brandão (2015) e Marcia Sant’Anna (2013), entre outros.

Sendo a Festa de Iemanjá uma celebração vinculada às religiões afro-brasileiras, ancore a pesquisa na antropologia, sociologia, história e geografia, com vistas a analisar os aspectos socioculturais, mitológicos, rituais e simbólicos sobre o tema, através das obras de: Roger Bastidi (2001); Juana Elbein dos Santos (1986); Raul Lody (1987); Ari Pedro Oro (2002); Norton Corrêa (1992); Marcelo Tadvald (2016); Vagner Gonçalves da Silva (2005); Renato Ortiz (1994; 1999); Reginaldo Prandi (2003); Artur C. Isaia (2012); Sabrina V. G. Lima (2017) e Rogério Amaral Pereira (2014; 2016), entre outros.

Metodologicamente, esta pesquisa está fundamentada na Análise de Conteúdo<sup>24</sup>, tendo em vista que, para uma melhor compreensão do processo histórico de “invenção da tradição”, o objeto de estudo será analisado através da imprensa local. Neste sentido, analiso qualitativamente as matérias referentes à Festa de Iemanjá, publicadas no *Jornal Rio Grande*<sup>25</sup> e no *Jornal Agora*<sup>26</sup>, com vistas a “estudar adequadamente o processo exato pelo qual tais complexos simbólicos e rituais são criados” (HOBSBAWM, 2017, p. 11).

Embora as primeiras Festas de Iemanjá tenham sido realizadas a partir do ano de 1963, o período, ou recorte temporal, desta análise ocorre entre os anos de 1975 ao ano 2005. A justificativa para esta escolha encontra-se centrada no fato de que 1975 é o ano da oficialização do evento junto ao Executivo Municipal, e o ano de 2005 encerra a pesquisa porque neste período a celebração já era

---

<sup>24</sup> BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

<sup>25</sup> *Jornal Rio Grande* – periódico local, de cunho Conservador, com circulação no município entre os anos 1913 e 1995. Nesta pesquisa, utilizei o *Jornal Rio Grande* como fonte, no período entre 1966 e 1984.

<sup>26</sup> *Jornal Agora* – fundado em 1975, com linha editorial de teor Liberal, o jornal funcionou até 10 de março de 2020. Com este periódico, a pesquisa foi realizada nas edições entre os anos 1976-2005.

reconhecida como bem cultura imaterial, pela via legislativa municipal. Nesta perspectiva, é possível que a imprensa tenha destacado elementos que me permitam classificar, organizar e delimitar uma história da Festa de Iemanjá, que dê conta de apreender as transformações socioculturais do bem cultural analisado.

Não se trata de analisar 30 anos, mas compreender como a imprensa retratou as 30 edições da festa, já que as fontes jornalísticas sobre a efeméride são noticiadas nos meses de janeiro e fevereiro, de cada ano. Nessa perspectiva, a pesquisa arquivística, realizada na *Biblioteca Rio-grandense*, aponta que, em média, foram publicadas quatro notícias sobre o evento, por ano. Assim, com os “cliques<sup>27</sup>” realizados no *Jornal Rio Grande* e no *Jornal Agora* encontrei, aproximadamente, cento e sessenta fontes.

O método adotado para tratamento das fontes consiste nas etapas de organização, sistematização e classificação das informações, análise dos registros por meio das seguintes temáticas: A) Origens da festa; B) elementos constitutivos da festa; C) Processos de transformações e reconfigurações da festa.

A partir do referencial teórico-metodológico apresentado no Capítulo 1 – “A inventando tradições’: Preparando a oferenda” – na seção 1.1, apresento as palavras iniciais sobre a pesquisa em curso, com vistas a entregar-lhes um *ebó*<sup>28</sup> sobre o tema, contextualizando-o ao marco teórico-metodológico. Desta forma, faço uma abordagem da história da Festa de Iemanjá, a partir do conceito de “tradições inventadas” e de autores que já pesquisaram sobre o tema, relacionando-o com a escravidão na cidade do Rio Grande e com a formação dos cultos afro-brasileiros no município. Além disso, abordo sobre a festa e sua relação com a formação da Umbanda no Brasil e na cidade, bem como sobre o papel das federações umbandistas na “invenção da tradição”. Logo (no item 1.2), discuto sobre a relação de história, memória e lugar de memória e, em seguida, (no item 1.2.1), explano sobre Patrimônio Cultural e registro dos bens culturais. Já, no item 1.2.2, apresento a relação festa e patrimônio cultural. Por fim, o capítulo encerra-se (1.3), com “os caminhos da festa”, ao qual discuto a metodologia da “pesquisa-oferenda”.

No capítulo 2 – “*Dentro do mar tem rio: origens e estruturas da Festa*” – na seção 2.1, contextualizo as “origens” da Festa de Iemanjá, junto à história de formação das religiões afro-brasileiras. Na subseção 2.1.2, relaciono os aspectos do culto à divindade iorubá, presentes em África e ressignificados no Brasil, que se constituíram como elementos simbólicos e rituais da celebração à

---

<sup>27</sup> A pesquisa realizada na biblioteca, consiste em acessar os arquivos, identificar a fonte, a matéria nos jornais e solicitar à secretaria da instituição a fotografia correspondente, haja vista que o acervo não é digitalizado.

<sup>28</sup> Ebó, em tradução livre, é o mesmo que oferenda.

“Rainha do Mar”, que estão presentes na imprensa local, por meio das matérias jornalísticas e, também, nos depoimentos dos participantes. Logo, no item 2.2, faço uma abordagem sobre o sincretismo, a partir das transformações na iconografia de Iemanjá, no Brasil, que inspiraram o escultor rio-grandino, Érico Gobbi, a esculpir a “mulher mais linda do mundo”, enquanto símbolo maior de representação da festa. Na seção 2.3, encerro o capítulo com a análise dos novos elementos que foram introduzidos na Festa de Iemanjá, nas décadas de 1980 e 1990, como a “carreata”, a “procissão luminosa” e a delimitação de um espaço físico para realização da celebração.

No capítulo 3 – “*Um mar de gente e flores: festa, oferenda e devoção*” – faço uma abordagem (3.1) sobre as oferendas para os cultos afro-brasileiros, a partir da mitologia e dos significados destas como elementos fundamentais para relação devoto e divindade. Logo (3.2), discorro sobre as manifestações de fé e devoção registradas na imprensa. Em seguida (3.3), discuto sobre a relação entre a Festa de Iemanjá como patrimônio cultural e os “limites da tradição inventada”. Por fim, encerro a pesquisa com “outras oferendas”, onde tento demonstrar alguns sentidos patrimoniais por meio de fontes diversas.

## CAPÍTULO 1 – ‘INVENTANDO TRADIÇÕES’: PREPARANDO A OFERENDA

“Traz pente, traz espelhos,  
para ela se enfeitar;  
traz flores traz perfumes,  
bem da cor do mar”  
(ponto cantado à Iemanjá)

As oferendas, constituídas de sabores, cores, cheiros, objetos e formatos diversos, são parte indissociáveis das religiões afro-brasileiras; sobretudo, das diversas cerimônias e rituais públicos ou privados. Na Festa de Iemanjá, elas integram a celebração dedicada à orixá das águas, dispostas ao longo da orla da praia do Cassino e, também, aos “pés” do monumento à “Rainha do Mar”.

Aqui, no Rio Grande do Sul, o ato de realizar oferenda é comumente chamado de “entrega”. Em outros locais do Brasil, como nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, costumam chamar o ato de “presente”. Sem bairrismos, prefiro chamar as oferendas de entrega. Entregar mais do que está disposto naquele “barquinho” ou “bandeja”. Entrega no sentido de entregar-se. Entregar sua fé, amor e devoção à Iemanjá.

Nesta perspectiva, neste capítulo, preparo a oferenda das palavras iniciais sobre a pesquisa em curso, com vistas a entregar-lhes um *ebó*<sup>29</sup> das primeiras palavras sobre o tema, contextualizando-o ao marco teórico-metodológico. Desta forma, faço uma abordagem da história da Festa de Iemanjá, a partir de autores que já pesquisaram sobre o tema, relacionando-o com a escravidão na cidade do Rio Grande e com a formação dos cultos afro-brasileiros no município. Além disso, abordo sobre a festa e sua relação com a formação da Umbanda no Brasil e na cidade, bem como, sobre o papel das federações umbandistas na “invenção da tradição”. Logo (no item 1.2), discuto sobre a relação de história, memória e lugar de memória e, em seguida, (no item 1.3), apresento a relação festa e patrimônio cultural.

### 1.1 A “invenção da tradição”: as primeiras festas de Iemanjá

O município do Rio Grande está localizado na Planície Costeira do Rio Grande do Sul, onde a ocupação humana recua aos últimos cinco milênios, com grupos caçadores coletores-pescadores e, no último milênio, de horticultores de floresta tropical (tradições Umbu, Vieira e Tupi-guarani). Seu desenvolvimento histórico está relacionado à posição estratégica, ocupada no estuário da Lagoa dos

---

<sup>29</sup> Ebó, em tradução livre, é o mesmo que oferenda.

Patos, junto à Barra do Rio Grande. Oficialmente, o povoamento ocorreu a partir de 1737, com a instalação da Comandância Militar para administrar o Rio Grande do Sul lusitano, considerando-se que este era o cenário geopolítico de enfrentamento entre as coroas Ibéricas pelo controle do estuário da Lagoa dos Patos. No século XVIII, a colonização teve predominância de açorianos, portugueses, cariocas e paulistas (TORRES, 2015):

Tempo de fortificações e guerras caracterizou este século 18, inclusive com domínio espanhol durante 13 anos (1763-1776), período que existiram 15 fortificações nas margens ou nas proximidades da Barra do Rio Grande. Com vitória militar portuguesa em 1776, tem início um período de expansão das atividades comerciais ligadas à pecuária e à charqueada rio-grandense. Nos primórdios do século 19, Rio Grande era o principal centro de comércio da Capitania, estando o crescimento socioeconômico ligado diretamente ao movimento portuário (TORRES, 2015, p. 8)

Observando a descrição acima, deve-se ter em mente que em todas as atividades econômicas e militares, que fazem parte da construção e consolidação do município do Rio Grande contou com a expressiva participação de africanos e afrodescendentes, uma vez que esta população esteve presente no território rio-grandino desde a fundação oficial, para o trabalho escravo. O historiador Luiz Henrique Torres (2015, p. 30), destaca que a mão-de-obra dos negros era essencial para movimentar a máquina colonial e para trazer *status* social aos que mais se destacavam na sociedade escravista. Assim, grande propriedade de terra e trabalho escravo era o binômio da estrutura sádica e afeita à violência/brutalização, que perdurou por mais de três séculos e que persistiu, com resistências<sup>30</sup>, até o ano de 1888.

Do ponto de vista historiográfico, estas informações sobre o sistema de escravidão na cidade do Rio Grande são importantes, pois compreender sobre as experiências de africanos e afrodescendentes é parte indissociável para a compreensão da uma sociedade estruturalmente racista como a brasileira. Neste horizonte, os estudos sobre a escravização de africanos no Brasil, tem por objetivo preencher as lacunas que a “História Oficial” silenciou por muito tempo.

De modo geral, estes estudos visam demonstrar a importante contribuição destas populações no enfrentamento ao regime escravocrata, bem como na formação das sociedades ao qual, forçosamente, migraram, transportando para o “Novo Mundo” as memórias de uma África ancestral, que deu aos cativos condições de sobrevivência ao “processo de espoliação a que se viram submetidos e lhes ofereceu alternativas novas de convivência e de resistência. Privados da liberdade, restou-lhes a lembrança de seu modo de vida e a vontade para, em outras terras, e com outros povos, reinventar sua história” (MACEDO, 2015, p. 117):

---

<sup>30</sup> Luiz Henrique Torres descreve, brevemente, as diferentes formas de resistência à escravidão, incluindo as fugas e a formação do “Quilombo do Negro Lucas”, em 09/01/1883. O autor também relata a atuação do movimento abolicionista na cidade, com a participação da Maçonaria e da “folha abolicionista”, intitulada *A Luz* (TORRES, 2015, p. 30-31).

Nesse amplo processo de reorganização social, os africanos e afrodescendentes na diáspora, quer dizer, herdeiros da migração forçada produzida pelo tráfico, contribuíram decisivamente para imprimir na América marcas novas do que se poderia denominar africanidade. Isso ocorreu nos territórios da Nova Espanha, nas terras da Nova Inglaterra, nas Antilhas, na colônia francesa de São Domingos (atual República do Haiti) e no Brasil (IDEM).

Esta africanidade, apesar do violento processo de dispersão causado pela escravidão, gerou novas formas de relações entre cativos, das quais possibilitaram a recriação de “formas coletivas originais”, surgindo “falares novos, miscigenados, fusões de crenças e estilos que iriam se projetar do meio escravo para toda a sociedade” (MACEDO, 2015, p. 118).

Alberto da Costa e Silva (2003), na conclusão de seu livro intitulado “*Um rio chamado Atlântico*”, aponta para a importância da história da África para a compreensão da história do Brasil. Mais do que isso, o “*africanólogo*”, como se autodeclara, alerta que não há como compreendermos a história e a cultura afro-brasileira sem se considerar que estas culturas estão vivas, enraizadas no tempo presente, através da histórica dialética entre as duas “margens atlânticas”, que “estabeleceram certos padrões culturais comuns nas cidades e vilarejos costeiros ligados pelo tráfico. Na habitação. Na cozinha. Nas vestimentas. Nas festas. Em quase todos os modos de vida” (SILVA, 2003, p. 238).

Nesta direção, por meio das relações econômicas, sociais, bem como através das diferentes modalidades de resistências frente à escravidão, entre estas populações negras transmigradas para a cidade do Rio Grande, desenvolveram-se culturas. Cultura aqui compreendida como um elemento ativo, constituída por meio de uma relação dialética do aspecto simbólico-expressivo do comportamento humano e, como tal, sensível às mudanças sociais (BURKE, 2002, p. 164-175). Sob esse prisma, considerando a contribuição africana para além do trabalho escravo, faz sentido o que Alberto da Costa e Silva diz, no desfecho de seu livro: “o *Obá* do Benim ou o *angola a quiliunanje* estão mais próximos de nós do que os antigos reis da França” (SILVA, 2003, p. 240).

Uma das vias de compreensão dessa “dialética transatlântica” é a partir da percepção de que as religiões afro-brasileiras preservaram estes padrões culturais no Brasil, através das experiências dos africanos fora da África, que no contexto da escravidão, trouxeram suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, Deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação; mais do que isso, traziam suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo (CAPUTO, 2012, p. 40).

No Capítulo 2, abordarei sobre o surgimento das religiões afro-brasileiras na cidade do Rio Grande. Por ora, é oportuno dizer que estes cultos estão presentes no Rio Grande do Sul desde início da colonização e, segundo Ari Pedro Oro (2002, p. 49), “tudo indica que os primeiros terreiros foram

fundados justamente na região de Rio Grande e Pelotas” e, destaca também, que no período entre 1870 e 1880, “os jornais desta região apresentam, com alguma regularidade, em suas páginas policiais, matérias sobre os cultos de matriz africanas” (Idem). Segundo o mesmo autor, a “primeira casa de umbanda no Rio Grande do Sul foi também fundada na cidade do Rio Grande, em 1926” (ORO, 2002, p. 355).

Sobre a Umbanda, cabe destacar que é uma religião afro-brasileira, originária da região sudeste, no final do século XIX e início do século XX, que surge com uma pretensão universalista, a partir do amálgama dos cultos cristãos, africanos, indígenas e do espiritismo kardecista. Inicialmente proibida e perseguida pelo Estado, assim como as demais religiões não cristãs no Brasil, na década de 1940, os centros de cultos umbandistas tiveram que se adequar às legislações vigentes, como o Código Penal, ao qual o Estado impõe regras para o funcionamento dos centros, como ter sede própria e não permitir “possessão” durante as sessões públicas. A Constituição de 1937 determinava a adequação do espaço religioso às exigências da ordem pública (GIUMBELLI, 2003; CAMPOS E RUBERT, 2014, p. 297):

Na busca pela legitimidade e reconhecimento social, a Umbanda, de modo geral, alcançou evidência tanto através dos seus próprios meios de publicidade, como em programas de rádios, jornais, colunas na imprensa diária, na crescente literatura umbandista e nos demais meios de comunicação (LIMA, 2017, p. 112).

Nas décadas de 1960 e 1970, a Umbanda já está consolidada enquanto religião, com suas lideranças circulando em diferentes camadas da sociedade e, em muitos casos, alinhadas aos políticos locais, mesmo no contexto da Ditadura Civil-Militar. Nesta perspectiva, Umbanda como fenômeno religioso, originou um conjunto de práticas que, ao longo do tempo, se estabeleceram e se cristalizaram como pertencentes à religião. Como exemplo dessas práticas podemos identificar a realização de eventos e cerimônias públicas, as festas umbandistas (Idem).

Na cidade do Rio Grande/RS, oficialmente, os primeiros terreiros de Umbanda foram fundados na década de 1930, em um contexto de industrialização e expansão urbana e as “terreiras rio-grandinas eram constituídas pelas classes pobres, média, que era composta ainda por comerciantes, empregados domésticos, funcionários públicos de baixo escalão, entre outros” (PEREIRA, 2016, p. 152). Uma das primeiras cerimônias públicas que se tem conhecimento no município, consta da década 1950. Trata-se da procissão de São Jorge, no dia 23 de abril, realizada pelos terreiros de umbanda, situados no bairro Cidade Nova. Conforme Rogério Pereira:

A partir desta manifestação externa, ainda vinculada ao catolicismo, a Umbanda começa a sair do espaço dos Terreiros, e ganha a cidade como território das suas manifestações socioculturais. Tudo isso favorecido pela influência política e social de nomes como Penna Rey, Vilmar Tavares e João Araújo, parlamentar municipal

(vereador) e Presidente da Liga de Umbanda na época, dentre outros (PEREIRA, 2016, p. 153).

Este teria sido um esforço político e social dos umbandistas rio-grandinos para que a religião fosse aceita, ao qual objetivava romper com os estigmas de religião primitivista, como eram vistos os cultos de matriz africanas no Brasil: “a Umbanda, no seu relacionamento com o poder instituído, apresentaria as duas faces, com elas jogando com as conjunturas, ao sabor das conveniências” (ISAIA, 1999, p. 102). Uma das faces da Umbanda para afirmar-se como novo culto no cenário nacional, foi recorrer “aos múltiplos referenciais orientadores, tanto do agir operativo cotidiano, quanto do saber ‘científico’, do jurídico e do religioso, todos reforçadores dos significados socialmente compartilhados (Idem).

A elite letrada que formava a camada de intelectuais da Umbanda são membros provenientes do kardecismo, que se empenharam na sistematização do cosmo religioso (ORTIZ, 1999; LIMA, 2017, p. 65). Estes intelectuais teriam pensado a religião umbandista sob o prisma nacionalista, tal qual a conjuntura política da época, reivindicando o título de “religião nacional”, formada a partir dos elementos constituintes das três “raças” formadoras da sociedade brasileira – o catolicismo e kardecismo euro-ocidentais; as culturas africanas e indígenas.

Segundo Sabrina Lima (2017), na tentativa de legitimar o culto, os intelectuais vão tentar conciliar o cientificismo, tendência do espiritismo kardecista, com os elementos mágicos da herança africana e indígena, criando o então Espiritismo de Umbanda:

Os intelectuais umbandistas que atuarão decisivamente nesse processo de legitimação passam a elaborar estratégias de aceitação social da religião. Tais estratégias correspondiam à criação de Federações, congressos de Umbanda e na escrita de livros que codificassem, normatizassem e instruissem sobre as práticas da nova religião, numa tentativa de padronizar o culto, voltadas para a explicação do cosmos umbandista. (LIMA, 2017, p. 66)

A autora explica que os umbandistas, ainda no contexto do Estado Novo, inspirados no modelo da “Federação Espírita Brasileira”, fundaram a primeira “Federação de Umbanda do Brasil”, em 1939, com o objetivo de unificar as práticas umbandistas, bem como organizar, normatizar e fiscalizar os cultos, sob a representatividade de lideranças (Idem).

Na cidade do Rio Grande, as Associações umbandistas surgem, a partir da década de 1960. A *Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina Mãe Iemanjá*, fundada no ano de 1963, pelo umbandista e membro da maçonaria na cidade do Rio Grande, João Paulo Araújo, que à época era vereador pelo MDB, conforme Camargo (2013, p. 33). Três anos mais tarde, Vilmar Tavares fundaria a *União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá* (URUMI), “com a finalidade de congregar, reunir, defender e

amparar moral, jurídica e espiritualmente as casas religiosas de princípios filosóficos religiosos” (PEREIRA, 2016, p. 165).

Através destas associações, os cultos umbandistas foram sendo introduzidos no espaço público, por meio das procissões e festas públicas. Segundo Rogério Amaral Pereira (2016, p. 161), “as Ligas deram novos ares à religião em Rio Grande”, e o ano de 1968, “marca a primeira manifestação organizada totalmente pelos terreiros”, referindo-se à procissão de São Jorge Guerreiro, organizada pela URUMI: “E mais, com a exposição dos seus símbolos religiosos, a exemplo das vestimentas, dos colares, das preces, dos pontos cantados, entre outros elementos que compõem o cenário de devoção umbandista” (Idem).

Embora este estudo tenha o recorte temporal a partir de 1975, é importante destacar que a Festa de Iemanjá, realizada na praia do Cassino, tem suas origens na década de 1960, por iniciativa da extinta *Liga Espírita de Umbanda*, na pessoa do senhor João Paulo Araújo. Por essa razão, é interessante pontuar alguns aspectos da celebração antes da oficialização do evento, em 1975.

Segundo Camargo e Calloni (2012, p. 348), “na data de 1º de fevereiro de 1963, João Paulo Araújo organizou a primeira festa dedicada a Iemanjá, na praia do bairro Cassino, em Rio Grande, RS. Consta, também, que todas as despesas da festa foram pagas pelo referido edil [...]”. No ano de 1966, o *Jornal Rio Grande* noticiava a Festa de Iemanjá como “espetáculo turístico”, conforme afirmação abaixo:

A oferenda à Iemanjá, a esta altura, tornou-se um espetáculo turístico de extraordinária beleza e leva à praia, anualmente, um número excepcional de pessoas. Desta vez, não será demais calcular em 60 mil participantes e assistentes na praia do Cassino, com cerca de dois mil veículos enfileirados entre a zona balneária central e os molhes da barra, em dupla fileira, que semelhava imensa e bem iluminada avenida [...] A cerimônia realizada no Cassino, aliás, não é a única, pois na costa do canal, nas proximidades do Matadouro ou do Saco da Mangueira, também se realiza, não obstante ser a do balneário principal a que maior número de pessoal atrai. Pelo que estamos informados, em Rio Grande existem 350 centros de Umbanda e, destes, cerca de 80% participou da cerimônia que se realizou no Cassino e que, anteontem, alcançou excepcional brilhantismo, aumentado pela passagem de navios, na barra, festivamente iluminados. O espetáculo proporcionado pela cerimônia umbandista prolongou-se até a madrugada e o tráfego, na rodovia, efetuado com toda regularidade, estendeu-se, intensamente, até as 5 horas de anteontem<sup>31</sup>

Interessante observar que, conforme a matéria acima, as celebrações à Iemanjá existiam em mais de um ponto da cidade, no entorno da Lagoa dos Patos e/ou do Saco da Mangueira. Sobre este ponto, Camargo e Calloni (2012, 348), observaram que, nesse período, “as oferendas não se restringiam mais à praia do Cassino”, no sentido comparativo entre a Festa de Iemanjá organizada por Paulo Araújo, em 1963, e a daquele ano (1966), com vistas a observar a “expansão do espaço

<sup>31</sup> *Jornal Rio Grande*, 04/02/1966, p.08.

sagrado” e, concluem que: “essa expansão expressa pelo caráter do número de devotos e registrada pelo *Jornal Rio Grande* não se resumia aos festejos de Iemanjá. Em realidade, era a expansão mesma do espaço do sagrado (enquanto lócus urbano restrito aos Centros onde se realizavam os cultos a Iemanjá) ampliando suas fronteiras rumo à praia do Cassino e ao longo da costa do Canal”.

Além disso, conforme a matéria do *Jornal Rio Grande* citada, observa-se que houve a participação expressiva de pessoas, “60 mil participantes e assistentes”, e a existência de 350 terreiros na cidade do Rio Grande. Na mesma direção, a revista “*Orixá, a voz da Umbanda*” publicou a seguinte nota, em relação à Festa de Iemanjá:

Executando-se Porto Alegre, a cidade do Rio Grande, conhecida como “Noiva do Mar”, é o lugar onde existem mais Centros de Umbanda. Aliás, a Umbanda ali teve seu início [...]. Como não poderia deixar de ser, impressionante é a devoção dos irmãos rio-grandinos à D. Janaína e, por isso mesmo é que inclusive as autoridades do turismo estão admiradas com o crescimento que, ano após ano, se processa na chamada Jornada de Iemanjá. Todos os jornais comentaram o fato e, inclusive, rádios e TV. Este ano, 380 Centros realizaram obrigação de mar, precisamente na data por eles consagrada, 02 de fevereiro e, assim, numa extensão de mais de 20 quilômetros, uma população que sem favor algum poderia se aproximar de 40 mil almas, integrou de uma ou de outra forma, o ritual. Milhares de veículos, com seus faróis, iluminaram a espetacular praia do Cassino, a maior do Rio Grande do Sul, desde os molhes à entrada do balneário propriamente dito, até perder-se de vista além dos cômoros<sup>32</sup>.

Embora se saiba que o número apresentado pela imprensa não seja um dado exato, ainda assim, estes denotam que houve uma intensa participação de devotos, turistas e de umbandistas no evento. Além disso, os números aproximados de terreiros de umbanda que teriam participado do evento, apontam que os cultos afro-religiosos no estado do Rio Grande do Sul estavam bastante difundidos naquele período. Nesta perspectiva, é oportuno dizer que no censo do IBGE de 1960, a população total do município do Rio Grande era de 99.618 pessoas. No mesmo censo não aparece os dados sobre religião por município, mas o estado do RS contabilizava<sup>33</sup> um total de 4.594.744 católicos (85%), 523.283 protestantes (9,7%) e 147.156 espíritas (2,6%). Os dados sobre religião por sexo, referentes aos municípios gaúchos, aparecem nos censos de 1970 e 1980. No quadro abaixo, é possível ver a população rio-grandina, conforme a religião por sexo<sup>34</sup>:

<sup>32</sup> Revista “Orixá, a voz da Umbanda” – Ano 1, nº 3, fevereiro de 1966, p. 09.

<sup>33</sup> O censo de 1960, do estado do RS, contabilizava o total de 5.388.659 pessoas. Os dados apresentados acima são referentes à religião por sexo, e privilegiei os três grupos religiosos com maior número de pessoas, e desconsidere outros grupos religiosos, bem como as “religiões não declaradas”, “outras” e o “sem religião”. O termo “religiões afro-brasileiras”, só aparece no censo de 1980.

<sup>34</sup> Conforme censo IBGE de 1970 e 1980. Para elaboração do quadro, somou-se o total de homens e mulheres de determinada religião. Desconsidera-se as categorias: “outra” e “religião não declarada”. O percentual é aproximado.

**Quadro 1: Religião por sexo – Município do Rio Grande/RS**

Religião	Pop. Total Mun. 1970	Religiosos 1970	%religiosos 1970	Pop. Total Mun. 1980	Religiosos 1980	% religiosos 1980
-	116.488	-	-	146.114	-	-
Católicos	-	95.278	81,79%	-	112.489	76,98%
Evangélicos	-	5.175	4,44%	-	-	-
Protestantes	-	-	-	-	5.951	4,07%
Pentecostal	-	-	-	-	1.754	1,20%
Espíritas	-	10.896	9,33%	-	-	-
Kardecistas	-	-	-	-	1.686	1,15%
Afro-brasileiros	-	-	-	-	12.325	8,43%
Sem religião	-	5.096	4,37%	-	8.588	5,87%

Fonte: IBGE – Elaborado pelo autor.

Conforme Reginaldo Prandi (2003), sempre que se usam dados dos censos sabe-se que boa parte dos afro-brasileiros está escondida nas rubricas “católico” e “espírita”. “Não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas. E também de católicos. O próprio catolicismo, durante anos e anos de propaganda contra a umbanda, a chamava de baixo espiritismo, para diferenciá-la do espiritismo kardecista, que combatia com o mesmo zelo” (PRANDI, 2003, p. 17). Nesta perspectiva, os dados do IBGE apresentados no quadro acima, ajudam a elucidar melhor o fato da Festa de Iemanjá ter atraído expressivo número de participantes, entre umbandistas, devotos e turistas. Além disso, também ajudam na compreensão do fato do evento ter recebido apoio institucional por parte dos poderes Executivo e Legislativo municipal, que viam a celebração umbandista como um atrativo turístico para o balneário Cassino.

No dia 1º de fevereiro de 1968, o Jornal *Rio Grande*<sup>35</sup> destacava uma matéria sobre a infraestrutura montada, pela Prefeitura Municipal, na praia do Cassino para realização da Festa de Iemanjá, bem como, evidenciava o papel das instituições como DAER e o DAT, na melhoria da rodovia de acesso ao balneário e na ampliação do transporte coletivo, respectivamente. Além disso, o texto reforça que a celebração “tornou a praia do nosso município um centro de convergência dos umbandistas e de muitos milhares de curiosos, sendo cada vez maior o número de pessoas que lá comparecem nas noites de 1º para 2 de fevereiro”.

Essas melhorias em relação à infraestrutura do evento estão relacionadas à solicitação do vereador “David Manoel Gautério para que a festa de Iemanjá seja compreendida como um misto de folclore e religião” (CAMARGO; CALLONI, 2012, p. 350). Em nota<sup>36</sup>, o vereador agradece ao Executivo por atender as duas solicitações “relativas à iluminação na praia do Cassino e a

<sup>35</sup> Jornal *Rio Grande*, 01/02/1968, p. 08.

<sup>36</sup> Jornal *Rio Grande*, 03/02/1968, p. 08.

oficialização da Festa de Iemanjá”. Na mesma nota, o Edil também agradece ao Governo do Estado que, “como numa demonstração característica de apoio à Umbanda, inseriu no Calendário Turístico do Rio Grande do Sul, pela primeira vez, a Festa de Iemanjá”.

Sobre o balneário Cassino, cabe destacar que sua história remonta ao final do século XIX e representou uma série de inovações administrativas, comportamentais e de infraestrutura no contexto das aspirações de elites provincianas em reproduzir os hábitos burgueses da Europa, no extremo sul do Brasil. Representantes da elite industrial e comercial, vinculados à via férrea, projetaram a construção de um balneário planejado e fundado na concepção do banho de água salgada como um benefício para a saúde humana (TORRES, 2015, p. 40).

Isso reafirma que, para o Poder Público e para a imprensa local, o evento afro-religioso apresentava-se, naquele período, como um potencial turístico para a praia do Cassino, e a celebração atraía milhares de pessoas, conforme o mesmo periódico:

Mais de cem mil pessoas compareceram às cerimônias em honra de Iemanjá. Ônibus e automóveis do interior do Estado, inclusive Porto Alegre, lotavam a extensa área em que os umbandistas realizavam seu ritual em honra da entidade das águas. Assim é que se podia ver, entre outros, ônibus procedentes [...] de diversos pontos do Estado e, até mesmo, de outras Unidades da Federação. De Pelotas foi grande o número de umbandistas que compareceu. Turistas brasileiros, argentinos e uruguaios confundiram-se entre a massa humana. Aliás, referentemente a turistas, nossa reportagem conversando com alguns dentre eles, ouviu dos mesmo que, nem nas praias da Guanabara, nem nas de Santos, tinham visto coisa semelhante. Afirmaram, mesmo, que já tendo assistido comemorações idênticas em outros locais, podiam garantir que, no Sul do país, não há nada que se possa comparar ao cerimonial desenvolvido no mais antigo balneário do Rio Grande do Sul. (*Jornal Rio Grande*, 03/02/1970, p. 08)

Nesta perspectiva, a criação da Festa de Iemanjá, na década de 1960, foi vista pela imprensa, pelos comerciantes e políticos locais, como uma possibilidade a mais de anunciar o balneário Cassino, tanto para a sociedade local, mas principalmente para os turistas. Mas, para que a celebração fosse compreendida como atrativo, foi necessário desmistificar alguns estereótipos negativos sobre os cultos afro-brasileiros:

Como tem ocorrido nos últimos anos, às vésperas da festa de Nossa Senhora dos Navegantes, levou milhares de pessoas ao Cassino, onde centros de Umbanda do Rio Grande e diversas cidades do interior costumam sua homenagem à Iemanjá, divindade das águas na crença dos africanos vindos como escravos para o nosso país e que, aqui, adotando o cristianismo dos brancos, como tal interpretaram a figura de Nossa Senhora dos Navegantes. (*Jornal Rio Grande*, 03/02/1971, p. 01)

Nos primeiros anos<sup>37</sup> de realização da celebração, o *Jornal Rio Grande*, buscou relacionar Iemanjá como sendo uma divindade originária dos cultos africanos que chegaram ao município no

---

<sup>37</sup> Como já mencionei, as primeiras edições da Festa de Iemanjá aconteceram na década de 1960 e, no período de 1963-1974, pesquisei apenas no *Jornal Rio Grande*, pois o *Jornal Agora* foi fundado somente no ano de 1975.

contexto da escravidão, além de enfatizar que a orixá é sincretizada como Nossa Senhora dos Navegantes. Essas descrições passaram a ser recorrentes na imprensa, a partir da década de 1970, como é o caso da capa do *Jornal Rio Grande*, do dia 03/02/1971 (imagem 1), acompanhada do seguinte texto:

Como tem ocorrido nos últimos anos, às vésperas da festa de Nossa Senhora dos Navegantes, levou milhares de pessoas ao Cassino, onde centros de Umbanda do Rio Grande e diversas cidades do interior costumam sua homenagem à Iemanjá, divindade das águas na crença dos africanos vindos como escravos para o nosso país e que, aqui, adotando o cristianismo dos brancos, como tal interpretaram a figura de Nossa Senhora dos Navegantes [...]. Os centros de Umbanda fizeram suas concentrações em diversos pontos, onde se ouviam cantos ritmados e preces à Iemanjá, após rumavam para as águas, onde efetuavam as oferendas de flores que, na manhã seguinte, as ondas traziam de volta em larga extensão da praia.<sup>38</sup>

**Figura 1: Festa de Iemanjá, em 1971**



Fonte: *Jornal Rio Grande*, 03/02/1971.

Conforme mencionado anteriormente, a oficialização da Festa de Iemanjá, por parte do Poder Executivo Municipal, aconteceu somente no ano de 1975, por iniciativa da *União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá* (URUMI). Para a cerimônia oficial, a associação umbandista e a prefeitura organizaram a infraestrutura do evento:

A União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá, que congrega em nosso município os adeptos do culto africano, programou a festa de Iemanjá, a divindade das águas,

<sup>38</sup> *Jornal Rio Grande*, 03/02/1971, p. 01.

para a madrugada do dia 1º para 2 de fevereiro, na praia do Cassino. Haverá no local um palanque, no qual autoridades e convidados especiais se postarão, às 22:30 horas, oportunidade em que o presidente da entidade, Sr. Wilmar Tavares, fará a abertura dos trabalhos e passará a palavra ao prefeito, para saudar os umbandistas ali concentrados. Também de acordo com a programação, a banda musical do 6º BPM deverá estar presente para executar o Hino Nacional e o Hino da Umbanda. Finalmente, uma médium pronunciará a prece de abertura simbólica dos trabalhos [...]<sup>39</sup>

Com a oficialização da festa, pelo Executivo Municipal, apoiando a iniciativa da URUMI, a *Liga Espírita de Umbanda*, que já realizava o evento há mais de uma década, criticou o apoio dado ao evento, bem como, a postura da URUMI em relação à organização do contexto oficial da celebração, que contava com a premiação, mediante sorteio, de um mil cruzeiros e uma imagem de Iemanjá, aos terreiros que realizassem apresentação de corais no palanque:

A Liga Espírita de Umbanda, com sua sede sito à rua Silva Paes, nº 350, telefone nº 2 2377, vem por meio desta convidar a todos os centros espíritas de Umbanda e a todos os espiritualistas de nossa cidade para a Festa de Iemanjá, que esta Liga vem realizando já a oito anos e cujo o brilhantismo tem tido graças a boa vontade dos nossos irmãos espíritas e o comércio, cuja a festa anteriormente não havia tantos interessados, o que hoje não acontece, pois os que antes nada faziam em benefício da festa em referência, hoje chegam oferecerem prêmios aos melhores Centros que se apresentarem. A Liga prezados irmãos, querem transformar a nossa festa religiosa em festa carnavalesca ou cosa parecida, e a Liga não oferece nada, só oferece uma festa religiosa exclusivamente em homenagem à nossa Grande Mãe Iemanjá, padroeira dos umbandistas em todo o mundo, ou seja, da Umbanda Universal. (Jornal *Rio Grande*, 31/01/1975, p. 08)

A discordância entre as duas associações umbandistas, nas formas de celebrar e homenagear Iemanjá, tornaram-se mais evidentes no ano seguinte, em 1976, quando houve a instalação e inauguração do monumento à Iemanjá, na praia do Cassino. O presidente da *Liga Espírita de Umbanda*, João Paulo Araújo, foi à imprensa reclamar da falta de apoio do Executivo Municipal ao evento que esta associação organiza, bem como, apontar as dificuldades para realizá-lo:

O presidente da Liga Espírita de Umbandista do Rio Grande, João Paulo Araújo, disse hoje que espera a presença de entre 80 e 100 mil pessoas no Cassino, para a festa de Iemanjá, na noite de 1º para 2 de fevereiro. A Liga diz que está tratando da festa. Nada de novo deverá ser apresentado este ano, embora esteja sendo tentada a repetição do uso de refletores do Exército para a iluminação da praia, a exemplo do que aconteceu em 1973.

João Paulo Araújo diz que, naquele ano, presenciou a mais bela festa de Iemanjá. Mas não tem muita esperança de conseguir os refletores. Em 1973, o seu uso por três horas custou mais de dez mil cruzeiros ao Exército. “É muita despesa”, pondera.

---

<sup>39</sup> Jornal *Rio Grande*, 31/01/1975, p. 08.

A gruta de Iemanjá, que a Liga pretende construir, dificilmente estará fundida na noite da festa, como se pretendia. João Paulo Araújo diz que procurou o prefeito, pedindo-lhe que emprestasse um caminhão para transportar a pedra. Não conseguiu. A pedra terá de ser levada em veículo fretado, mas não será possível fundi-la a tempo. Ele se queixa do Poder Executivo, que não colabora muito com a Liga e diz que há interesses políticos nesta forma de ação: Vilmar Tavares, de um grupo antagonista, que também quer construir uma gruta, é da ARENA. Ele, presidente da Liga, é vereador pelo MDB. Diz que, embora separe religião de Política, há muitos que não separam. (Jornal *Agora*, 21/01/1976, p. 03)

A imprensa local deu destaque para ambas facções umbandistas, divulgando suas programações e relatando os principais pontos do evento. Mas, também deu ênfase para o fato de que os interesses políticos dos atores sociais envolvidos se sobressaíram, em detrimento dos interesses religiosos, pois, tanto a liderança da Liga Espírita, quanto o presidente da União, estavam associados aos dois grupos políticos do contexto da Ditadura Civil-Militar. Nesta direção, enquanto a iniciativa de realização da Festa de Iemanjá, em 1963, bem como, a ampliação e melhorias da infraestrutura estão vinculadas à *Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina* e à figura de João Paulo Araújo, vereador pelo MDB, a oficialização da celebração e a instalação do monumento, em 1975 e 1976, respectivamente, estão associadas à Vilmar Tavares, fundador e presidente da URUMI, apoiador da ARENA.

**Figura 2: Duas Festas para Iemanjá**



Fonte: Jornal *Agora*, 31/01/1976, p. 11.

Apesar das divergências, a atuação das duas federações de umbanda foi importante para a consolidação da efeméride, enquanto expansão dos cultos afro-brasileiros, transformando a praia do Cassino em um “ponto de convergência”<sup>40</sup> dos umbandistas e de muitos milhares de curiosos”, levando-os a comparecerem nas noites de 1º para 2 de fevereiro, anualmente. Nesta perspectiva, tanto João Paulo Araújo, quanto Vilmar Tavares, mobilizaram-se para divulgação da celebração na região sul, bem como no estado do RS e no país, ao qual lideranças vinculadas às federações umbandistas

<sup>40</sup> Jornal *Rio Grande*, 01/02/1968, p.08

de Pelotas, Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo, marcaram presença nas primeiras edições oficiais da Festa de Iemanjá.

Em relação ao monumento, este foi idealizado e esculpido pelo artista rio-grandino Érico Gobbi<sup>41</sup>, uma imagem de 2 metros de altura, pesando duas toneladas. Segundo Camargo e Calloni (2012, p. 350), o artista:

observando a euforia da população durante os festejos a Iemanjá no ano de 1971, teve a idéia de esculpir uma estátua em homenagem àquela divindade. No ano seguinte, deu início à realização do seu desejo e, no ano de 1973, estava concluída a estátua de Iemanjá, a qual ficou em exposição no seu ateliê, fato que atraía intensa visitação por parte dos rio-grandinos e também por devotos oriundos de diversas cidades do interior, bem como de Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo.

Além da exposição no ateliê do escultor, a imagem de Iemanjá permaneceu alguns meses do ano de 1975 no saguão do Cine Glória, atraindo a atenção de populares, bem como, de umbandistas locais e de outras cidades, como do político e líder religioso Moab Caldas, de Porto Alegre:

O dirigente umbandista, Moab Caldas, declarou, em Porto Alegre, estar impressionado com a estátua de Iemanjá, existente aqui em Rio Grande e que, atualmente, se encontra no saguão do Cine Glória. A Imagem de Iemanjá mede dois metros de altura e pesa cerca de uma tonelada, sendo que foi confeccionada pelo escultor rio-grandino Érico Gobbi. Os adeptos da seita umbandista esperam algum dia poder colocá-la numa praça da cidade <sup>42</sup>

A aquisição da imagem de Iemanjá foi realizada pelos umbandistas rio-grandinos que organizaram ações beneficentes<sup>43</sup>, com vistas a arrecadar a verba necessária para sua compra. Segundo Tânia Camargo e Humberto Calloni, “a escultura foi adquirida por 35 mil cruzeiros” e a instalação do monumento na praia do Cassino foi objeto de divergências entre Executivo e os umbandistas (2012, p. 353).

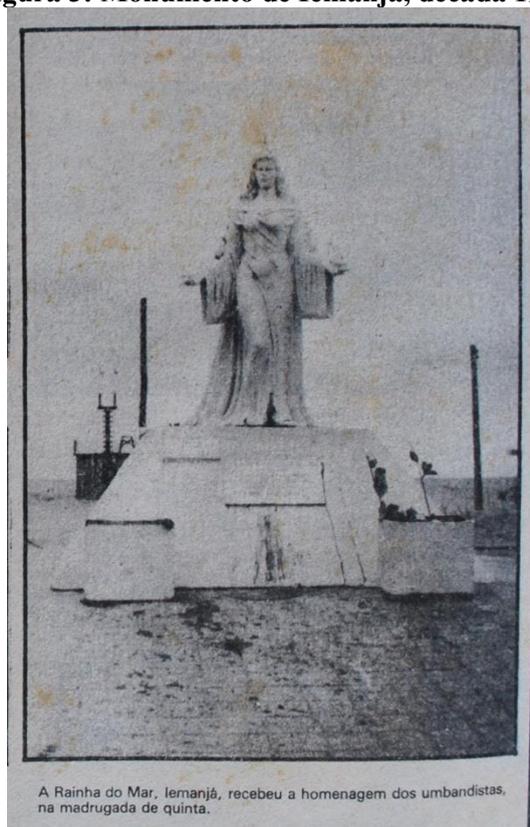
---

<sup>41</sup> Érico Gobbi (1925-2009).

<sup>42</sup> *Jornal Rio Grande*, 09/08/1975, p. 01.

<sup>43</sup> CAMARGO; CALLONI, 2012, p. 352, mencionam que em 1974, a senhora Elza Machado, do Centro Espírita Cruzeiro do Sul, em Rio Grande, realizou o concurso “Rainha da Criança”, com objetivo de arrecadar dinheiro para compra da estátua.

**Figura 3: Monumento de Iemanjá, década 1970**



Fonte: *Jornal Agora*, 04/02/1978, p. 01.

Conforme o depoimento de Renato Albuquerque, Secretário de Turismo da cidade do Rio Grande à época, a instalação do monumento foi alvo de ampla discussão e divergências, sobretudo entre os grupos religiosos hegemônicos:

Quando o escultor rio-grandino, Érico Gobbi, finaliza o seu trabalho, ele entrega à URUMI, a União Riograndina de Umbanda Mãe Iemanjá, que era na época presidida por Vilmar Tavares, a imagem. E coube à URUMI ver o local para ser colocada essa imagem. Em princípio, pensavam em colocar na praça Xavier Ferreira, de frente para o nosso canal. Depois, houve sugestões para a praça Tamandaré. Mas todas essas sugestões surgiam e eram de pronto rechaçadas por uma parte da sociedade, religiosa, e outras religiões não estavam satisfeitas com isso. A umbanda não era conhecida como é hoje, e que tem a liberdade total para a prática dos seus cultos, como qualquer outra religião no país. O prefeito da época, Rubens Emill Corrêa, chama seu Secretário de Turismo, que por acaso era eu, para que o Secretário de Turismo resolvesse essa pendenga de colocação da imagem de Iemanjá. E a ordem era colocar a imagem em um local onde pudesse equilibrar um pouco as diversas facções que lutavam contra a colocação da imagem. Pois bem, uma manhã, eu caminhando pela avenida Beira-Mar, havia uma girafa toda de pedra, que era utilizada pelos Salva-vidas, que ali faziam um mirante para ver se havia algum problema com os banhistas [...] Pois bem, eu olhei para a girafa e pensei: olha aqui o local para colocar a imagem de Iemanjá! Esse é o local; bem na convergência da avenida Rio Grande, entrada da praia, onde ela vai ficar numa posição bastante acolhedora, recebendo os umbandistas que realizam a maior festa do Cassino, sem sombra de dúvidas, era a festa de Iemanjá. E será uma atração turística para a nossa praia, porque nenhuma outra praia do Brasil tinha a imagem de Iemanjá. Levei a minha ideia para à Direção da URUMI e, de pronto, todos acharam maravilhosa a ideia. E aí surgiu uma certa controvérsia, uns queriam que ela ficasse de frente para

o mar e outros, eu pessoalmente, queria que ela ficasse de frente para a avenida. Aí consegui convencer os irmãos da URUMI, que a Iemanjá estava saindo do mar, para receber os seus adeptos, aqueles que pregam a Umbanda. Portanto, na sua festa, ela estava saindo do mar. E aí todos se convenceram que ela tinha que ficar exatamente naquela posição.<sup>44</sup>

A partir do relato acima, é possível observar que o que estava sendo fixado na praia do Cassino era muito além de um monumento. A instalação da imagem de Iemanjá, mesmo que não houvesse essa intenção, era um marco de resistência da população afro-religiosa, pois o histórico de silenciamento e perseguição são realidades presentes em suas trajetórias, desde a origem destes cultos. Sob o viés social, a fixação de um símbolo de uma religião não-hegemônica seria a ressignificação do espaço público<sup>45</sup>, até então dominado e apropriado pela simbologia cristã e por uma perspectiva da História Oficial do Estado brasileiro: heróis nacionais, brasão, bandeiras, entre outros.

Sobre a instalação do monumento na praia do Cassino, o *Jornal Rio Grande* noticiou:

Na primeira quinzena de janeiro, será iniciada a construção de um pedestal que receberá a estátua de Iemanjá, na praia do Cassino. O presidente da União de Umbanda Mãe Iemanjá, Vilmar Tavares, informou à imprensa que a obra está a cargo do Serviço Rio-grandino de Turismo.

O pedestal terá mais de dois metros de altura e ficará próximo ao mirante central da praia. Dia dois de fevereiro, em torno da estátua, será realizada grande festa pelos umbandistas que, como sempre, este ano mais do que nos outros, deverá atrair grande massa popular àquela praia.

Como se sabe, a estátua de Iemanjá foi construída pelo escultor rio-grandino Érico Gobbi e durante muitos meses esteve exposta à visitação do público no saguão do Cine Glória, na rua Dr. Nascimento, esquina rua Benjamim Constant. Ela foi removida o atelier do artista e ali está sendo retocada para ser colocada no Cassino. Para o presidente da União de Umbanda Iemanjá, a colocação da estátua no Cassino será mais uma atração turística para aquele balneário. Segundo Vilmar Tavares, a prefeitura prometeu iluminação no local, o que destacará a estátua à noite. Disse ainda, Vilmar Tavares, que no seu entender, a festa de 2 de fevereiro próximo será uma das maiores já vistas no Cassino e contará com a presença de inúmeros centros de umbanda de outros municípios do Estado. (*Jornal Rio Grande*, 03/01/1976, p. 01)

Conforme o mesmo jornal<sup>46</sup>, as obras do pedestal tiveram início no dia 13 de janeiro de 1976, e foram concluídas no dia 25, do mesmo mês. Sobre a inauguração da escultura, o *Jornal Rio Grande* noticiou: “A União de Umbanda Mãe Iemanjá, na noite de hoje reunirá os fiéis para a grande homenagem que será prestada a Iemanjá quando os umbandistas efetuarão a inauguração da estátua feita pelo escultor rio-grandino Érico Gobbi, na praia do Cassino”<sup>47</sup>. Abaixo, a capa do *Jornal Rio*

<sup>44</sup> Renato Albuquerque, em entrevista concedida ao jornalista Ramão Freitas, para o documentário exibido em 01/02/2021, durante a realização da 46ª edição da Festa de Iemanjá - disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FVa9IZjUpiA>

<sup>45</sup> Para ter uma noção do espaço público da cidade do Rio Grande, ao longo do século XX, com criação das praças, expansão das principais vias do centro da cidade, bem como a instalação de alguns monumentos, ver: TORRES, 20215.

<sup>46</sup> *Jornal Rio Grande*, 14/01/1976, p. 08.

<sup>47</sup> *Jornal Rio Grande*, 01/02/1976, p. 08

*Grande* (imagem 3), destacando aspectos da inauguração da estátua de Iemanjá, onde é possível ver o palanque oficial e os umbandistas em frente ao monumento:

**Figura 4: Inauguração da escultura de Iemanjá, em 1976**



Fonte: *Jornal Rio Grande*, 04/02/1976, p. 01.

Com a inauguração do monumento, as divergências entre os grupos umbandistas envolvidos com a organização das homenagens à Iemanjá se destacaram. Em realidade, consta que as federações de Umbanda da cidade organizaram dois eventos paralelos para celebrar a “Rainha do Mar”. Uma das festas foi organizada pela URUMI, junto à escultura recém instalada. A outra festa foi realizada cerca de 800 metros de distância da escultura, em direção aos Molhes da Barra<sup>48</sup>, organizada pela *Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina*:

Para presenciar ou participar das festividades em homenagem à Iemanjá, mais de 120 mil pessoas estiveram no balneário Cassino na noite do dia primeiro, permanecendo na praia até a manhã. O público dividiu-se entre as festividades organizadas pela Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina e pela União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá, que tiveram programação diferente. [...] O secretário de Turismo do Estado, Mário Ramos, compareceu à solenidade, representando o Governo do Estado e, em seu discurso, destacou a importância da festa, que disse ser uma contribuição do negro à cultura brasileira. (*Jornal Agora*, 03/02/1976, p. 03).

Apesar das divergências entre as lideranças das associações umbandistas, o público compareceu significativamente e, ao que tudo indica, muitos fiéis celebraram Iemanjá, a noite na praia do Cassino, e Nossa Senhora dos Navegantes, na tarde do dia 02 de fevereiro, no canal da Lago dos Patos. Essa adesão de fiéis às duas celebrações levaram o bispo da Diocese do Rio Grande<sup>49</sup>, Dom Frederico Didonet<sup>50</sup>, a manifestar seu posicionamento sobre o “sentido religioso”, durante a

<sup>48</sup> *Jornal Rio Grande*, 31/01/1976, p. 01.

<sup>49</sup> Diocese do Rio Grande, foi fundada em 1971, e atende os municípios do Rio Grande, São José do Norte, Santa Vitória do Palmar, Chuí, Mostardas e Tavares.

<sup>50</sup> Dom Frederico Didonet (1910 – 1988), primeiro bispo da Diocese do Rio Grande, onde atuou de 12/09/1971 a

realização da procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, que contou com público de 80 mil pessoas, segundo o *Jornal Agora*:

O SENTIDO RELIGIOSO – Dom Didonet acentuou que se procura dar um sentido mais religioso às celebrações de Nossa Senhora dos Navegantes, diminuindo o seu caráter quase folclórico, dado pelo povo.

“As próprias características da festa, com uma procissão pelo mar, com o foguetório, com os barcos enfeitados com bandeirinhas e flores, contribuem para esse aspecto folclórico”, frisa.

Mas deixou bem claro que os católicos devem compreender que o que se procura com essa festa, é cultivar a Deus, através de Nossa Senhora.

“Ela é uma figura histórica, que ressuscitou, como Jesus Cristo, e não deve ser confundida com Iemanjá, que é uma figura mitológica”. Dom Frederico Didonet quer que essa distinção seja feita, mas frisa que toda a fé deve ser aceita e compreendida, desde que o culto seja feito com convicção. “Não devemos desprezar nem condenar ninguém, porque Deus aceita todo culto feito com fé”. (*Jornal Agora*, 03/02/1976, p. 03).

O discurso de Dom Frederico Didonet, em relação à Festa de Iemanjá, nem sempre foi amistoso ou tolerante, principalmente no início dos anos 1970. Não é objeto desta pesquisa analisar a resistência da Igreja Católica diante à expansão dos cultos afro-brasileiros no espaço público da cidade do Rio Grande, mas é importante registrar que a Diocese do Rio Grande, fundada em 1971, publicou alguns artigos no *Jornal Rio Grande*<sup>51</sup>, com o objetivo de direcionar o seu “rebanho” às doutrinas cristãs e, em alguns destes textos, Dom Frederico Didonet manifesta-se claramente contrário a participação do público que frequentava as duas celebrações, a católica e a umbandista.

Ainda no ano de 1976, é interessante observar que a aparece uma manifestação do público leitor, na coluna “Corujando”, do *Jornal Rio Grande* em relação a inauguração da escultura de Iemanjá, relatando sua preocupação com monumento:

A estátua de Iemanjá, na praia do Cassino, sem dúvida alguma é um enfeite apreciável, mas os curiosos, ou os adeptos do credo umbandista, estão destruindo o gramado em volta do pedestal, pisoteando-o de tal forma, que em poucos dias nada restará.

Outro detalhe negativo, porém, suficientemente previsto: as “oferendas” estão acarretando um problema de limpeza, que não pode ser permanente. O número de velas que se acendem à noite, diante da estátua da divindade umbandista, é por demais apreciável. Se o vento não conspira contra a chama bruxoleante, as velas vão queimando até o fim e, como se sabe, a cera esparrama-se sobre os degraus, fazendo uma tremenda sujeira. (*Jornal Rio Grande*, 07/02/1976, p. 02)

Mas a exposição do monumento aos riscos não estava apenas relacionada à falta de consciência dos adeptos dos cultos afro-brasileiros. No ano de 1977, a escultura foi alvo da ação de vândalos:

---

08/08/1986.

<sup>51</sup> *Jornal Rio Grande*, no mês de janeiro entre os anos de 1972 e 1975, aparecem os artigos de Dom Frederico Didonet, sobre os objetivos da Diocese do Rio Grande e, em alguns deles, manifesta-se em relação à Festa de Iemanjá.

A estátua de Iemanjá, que se encontra na praia do Cassino bem junto ao mar, foi alvo da ação de vândalos, elementos desclassificados, que pintaram-na de vermelho, apagando a altura de sua originalidade, além de roubarem as oferendas existentes na oportunidade.

O fato ocorreu na semana que passou, tendo a Subprefeitura do Cassino tomado as providências que se faziam necessárias, determinando que a estátua fosse logo recuperada, voltando a ostentar a cor branca. (*Jornal Rio Grande*, 1º/02/1977, p. 05)

Embora a matéria acima não mencione, é interessante observar que a ação dos “vândalos” ocorreu uma semana antes da realização da celebração em homenagem à “Rainha do Mar” e, por isso, demonstra que este não foi um ato, necessariamente, de vandalismo.

Neste ano, novamente aconteceram duas festas, organizadas tanto pela Liga Espírita, quanto pela URUMI, ambas com extensa programação para seus eventos. Além disso, as duas instituições buscaram divulgar as festividades em outras cidades e estados, pois, em ambas as programações constavam a presença de lideranças umbandistas de outras localidades:

[...] As duas ligas de umbanda que existem na cidade farão suas festas, a exemplo dos anos anteriores. A Festa de Iemanjá, este ano, organizada pela União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá, liderada por Vilmar Tavares, deverá levar até a praia do Cassino, quase 100 centros de umbanda vindos de outras cidades e até de São Paulo [...].

A Festa da Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina vai começar às 6 horas da manhã de hoje, com o hasteamento do pavilhão Nacional e da bandeira da Umbanda, em ato solene. O Sr. José Furtado, Cacique do Centro Espírita de Umbanda Reino de Santa Bárbara, hasteará a bandeira da Umbanda e o pavilhão Nacional será hasteado pelo Sr. João Madail, presidente da Congregação de Umbanda da cidade de Pelotas. [...] Será também prestada uma homenagem ao deputado Átila Nunes, do Rio de Janeiro, ele que é integrante do Conselho Nacional de Umbanda. (*Jornal Rio Grande*, 01/02/1977, p. 08).

Após a realização da Festa, o *Jornal Agora*<sup>52</sup> noticiou que o “mau tempo” atrapalhou a programação de ambas associações de umbanda. A chuva foi intensa ao longo do dia 1º de fevereiro, motivo pelo qual a abertura oficial do evento atrasou cerca de uma hora. Mesmo assim, na estrutura montada pela URUMI, junto ao monumento, a solenidade programada aconteceu, com a apresentação de corais de umbanda das cidades de Rio Grande, Santa Maria e Bagé. O periódico também afirma que, aproximadamente, 100 terreiros de umbanda realizaram trabalhos espirituais ao longo da orla da praia do Cassino, ao longo da madrugada. O encerramento da programação da URUMI contou com a realização da “II Romaria de Ciclistas”, que às 16 horas saiu da frente da Prefeitura Municipal em direção ao monumento de Iemanjá, onde foi realizado sorteios de bicicletas e ingressos para cinemas:

---

<sup>52</sup> *Jornal Agora*, 04/02/1977, p. 06.

**Figura 5: Romaria de ciclistas na Festa de Iemanjá**



Fonte: *Jornal Agora*<sup>53</sup>

Em 1978, a primeira matéria<sup>54</sup> encontrada na imprensa local está relacionada à *Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina*, anunciando que naquele ano realizaria suas homenagens à “Rainha do Mar” junto ao “Molhe Oeste”, na praia da Barra. A programação da 14ª festa organizada pela Liga Espírita descrevia apenas a estrutura do evento, com instalação de palco, iluminação, bem como, os horários previstos para realização das atividades.

A URUMI, naquele mesmo ano, articulou-se para reduzir o preço do fretamento<sup>55</sup> de ônibus para os terreiros que fossem realizar seus trabalhos espirituais na praia. Seguindo anos anteriores, a preocupação da instituição era que as empresas locais não cobrassem preços abusivos dos umbandistas na locação dos transportes. A programação<sup>56</sup> oficial da Festa de Iemanjá, organizada por esta instituição, contava com a mesma estrutura dos eventos anteriores. Sobre a celebração realizada em 1º de fevereiro, o *Jornal Agora* lançou uma pequena nota:

[...] A Festa de Iemanjá cumpriu, além da beleza que entusiasmou os curiosos e praticantes, uma outra missão, a de congregar várias entidades umbandistas do Estado. Entre elas uma da cidade de Bagé, cidade esta que sempre tem estado representada neste veraneio, e do vizinho Estado de Santa Catarina. Ao lado do palanque oficial os Centros de Umbanda apresentaram suas vozes e seus cantos de homenagem à sua “Santa de Branco”. Enquanto apresentavam suas músicas e outros esperavam a vez, grande quantidade de populares, crentes de Iemanjá, se dirigiam, em pequenos números e silenciosamente à figura da Santa, depositar ali suas flores e fazendo seus pedidos e agradecimentos. Alguns, mostrando uma maior dose de entusiasmo, se ajoelhavam e até deitavam aos pés da Santa.

A III Romaria fez parte da programação do dia dois. Reunindo uma quantidade surpreendente de ciclistas. Saindo da frente da Prefeitura Municipal, passaram pela Barra, formando um espetáculo bonito e de grande efeito. A quantidade mostrou a

<sup>53</sup> Recorte da capa do *Jornal Agora*, 04/02/1977, p. 01.

<sup>54</sup> *Jornal Agora*, 26/01/1978, p. 05.

<sup>55</sup> *Jornal Rio Grande*, 21/01/1978, p. 08.

<sup>56</sup> *Jornal Agora*, 28/01/1978, p. 04.

união de muitos que se congregaram em torno de uma promoção simples, que conseguiu agradar. (*Jornal Agora*, 04/02/1978, p. 08).

Apesar de uma nota simples, o texto apresenta aspectos interessantes no que se refere à participação dos devotos de Iemanjá, descrevendo as suas formas de expressar a fé no orixá. Nos capítulos posteriores desta pesquisa, esses aspectos serão discutidos com maior atenção.

O dado relevante da imprensa local, neste ano, é o Editorial do *Jornal Rio Grande*, que abordava sobre o debate público entre a população da cidade de São José do Norte e de Rio Grande, sobre as festas de Navegantes e de Iemanjá, em relação à propaganda dos eventos religiosos realizada pela Prefeitura do Rio Grande, no ano anterior, que vinculava as duas celebrações a este município.

De um lado e doutro – No ano passado, por esta época, talvez por este dia, houve uma espécie de vociferação oriunda de São José do Norte, que não chegou à discussão nem bate-boca, porque foi deixada em palavra ao vento.

Tudo girava em torno de cartazes, que aqui tinham sido elaborados, para a propaganda turística, envolvendo as festas religiosas de 2 de fevereiro – a católica de Nossa Senhora dos Navegantes e a umbandista de Iemanjá.

As vozes de São José do Norte clamavam alegando que os cartazes tinham esquecido de distinguir que a festa de São José do Norte pertence àquela cidade, e que a invocação da Virgem Mãe de Deus não deveria ser misturada com a divindade africana.

O mal entendido era evidente. A boa vontade por má só poderia resultar num enorme protesto, entretanto, por palavras de justificação, ou no silêncio, e no ano seguinte, no mais completo esquecimento, um do outro.

E foi o que aconteceu.

Este ano, São José do Norte que propagou a festa de Nossa Senhora dos Navegantes, porque no lado de cá do canal só o que se difunde é entorno das cerimônias em homenagem à Iemanjá.

A imagem da Virgem protetora dos Navegantes está, há mais de um século, em São José do Norte; a da Iemanjá foi inaugurada há apenas dois anos, mas na praia rio-grandina.

Mas ninguém está ganhando com isso.

As festas podem ser das duas cidades, como sempre foi Nossa Senhora dos Navegantes, cuja culminância é a procissão saída de S. José do Norte e de percurso marítimo ao longo das margens do canal, para que os rio-grandinos estejam tanto nas embarcações que participam como na do cais, a extravasar seus sentimentos de fé.

A religião afro-brasileira é uma realidade de que não adianta fugir. O negro que veio escravizado da África trouxe sua religião e não a deixou perder-se no esquecimento: adotou-a ao cristianismo e, assim, enganou o seu senhor, como, depois da abolição, a muita gente que continua a ver no negro de nação ou do crioulo apenas a expressão de suas danças.

Hoje, com toda a liberdade religiosa, que, Graças a Deus, o Brasil oferece como exemplo ao mundo, não há o que ignorar. E não há porque desfazer aquele laço estreito que fizeram os escravos, unindo sua religião primitivista à que receberam de nossa civilização, a umbanda ao cristianismo.

Muitos dos que ontem estiveram na praia do Cassino, para ver simplesmente, ou manifestar a sua fé no Orixá, hoje estarão acenando com lenços e cantando hinos de louvor à Nossa Senhora dos Navegantes. A tradição continua arraigada, e como visa o bem, não há o que condenar. (*Jornal Rio Grande*, 02/02/1978, p. 02.)

O editorial acima demonstra que existe, por parte dos grupos sociais envolvidos, um sentimento de pertencimento em relação às celebrações, sobretudo da comunidade nortense com a festa de Navegantes. Além disso, também demonstra que houve falta de entendimento desta comunidade sobre a divulgação das duas festas pela prefeitura do Rio Grande. Ou seja, como São José do Norte é um município vinculado à Diocese do Rio Grande, é possível que, por esse motivo, o Executivo rio-grandino também tenha divulgado a festividade cristã. Ademais, o fato de que o grupo católico considera que a “Virgem Mãe de Deus não deveria ser misturada com a divindade africana”, demonstra o seu preconceito.

O posicionamento do jornal também traz para o debate a herança africana na cidade o Rio Grande, defendendo que as religiões afro-brasileiras representam uma forma de resistência cultural negra em relação ao regime de escravidão ao qual forçosamente foram submetidos. Segundo o editorial, as ressignificações e adaptações, pautadas no sincretismo afrocatólico, representam essa resistência. Além disso, o texto menciona que a sociedade é capaz de reconhecer, na população negra, apenas suas formas de expressão, como a dança. Neste sentido, o artigo defende que a liberdade religiosa no Brasil deveria ser motivo para ser celebrado, uma vez que as religiões afro-brasileiras, como a umbanda, incorporaram a simbologia cristã às suas ritualísticas. E, sob esse ponto de vista, aquela edição do Jornal *Rio Grande* defende que o hibridismo cultural é uma realidade comum entre rio-grandinos e nortenses, em relação a participação do público e dos devotos em ambas festividades, a umbandistas e a católica.

Ao divulgar os preparativos iniciais sobre a Festa de Iemanjá, de 1979, o Jornal *Agora*<sup>57</sup> destacou a movimentação de uma comissão de umbandistas uruguaios – *Confederacion de Centros Umbandistas del Uruguay* - para participarem da festividade. Além disso, anunciava que naquela edição do evento, haveria a participação de lideranças de outras religiões, como o “Arcebispo da Igreja Católica Livre, Dom Antônio Wilson Martins, o padre Chico, da Igreja Católica Brasileira, com sede em São Paulo e o padre Ozi Fogaça, da Igreja Católica Romana”. O mesmo jornal, no dia da celebração, também divulgou a presença de lideranças da umbanda e do candomblé, vindas diversas regiões do estado do RS, bem como, do país. Dentre estas lideranças, o jornal destaca a presença do líder paulista Jamil Rachid, ao qual expôs o significado da Festa de Iemanjá:

[...] Falando sobre o significado da Festa de Iemanjá, Jamil Rachid disse que: “para os umbandistas o mar é sagrado, toda natureza é sagrada, os rios, as cachoeiras, e a Festa de Iemanjá é uma purificação da aura espiritual. Quem entra no mar, automaticamente, se descarrega, porque a água do mar é benta”. Acrescentou Rachid que “Iemanjá é a rainha das águas salgadas e sendo da segunda linha dentro da Umbanda, é mãe de todos os Orixás, dirige as maiores falanges dos espíritos de luz, inclusive as falanges dos anjos”, e que a Festa de Iemanjá é uma

---

<sup>57</sup> Jornal *Agora*, 17/01/1979, p. 03.

possibilidade que têm milhares de umbandistas de prestarem a sua homenagem a ela e também de agradecer pelo ano que se encerra e pelo ano que se inicia. Disse também Rachid que a festa serve ainda para um reforço da parte mediúnica e que muitos que não são médiuns, ofertando flores, perfumes e espelhos, pedem ajuda para seus filhos e esposos. “Hoje podemos dizer que Iemanjá é dona do Brasil”, disse Rachid, “porque mesmo onde não há mar, mas apenas uma lagoa ou rio, há oferendas à Iemanjá, que é um dos Orixás mais lembrados”. (Jornal *Agora*, 01/02/1979, p. 08)

No discurso do líder religioso, percebe-se os sentidos da Festa de Iemanjá, bem como, a importância deste orixá para os cultos afro-brasileiros, seja em seus aspectos mitológicos, relacionando-a à maternidade, mas também pela relação dos fiéis com a própria divindade no ambiente sagrado, o mar, expressa por meio das oferendas; temas que serão discutidos de forma adequada no capítulo 2. Além destes aspectos, Jamil Rachid lembra que Iemanjá é cultuada em todo o território nacional, inclusive em localidades sem acesso ao mar. Nesta perspectiva, cabe lembrar que a Festa de Iemanjá se tornou um lugar de convergência de centros umbandistas de diversas localidades do estado do RS, e a imprensa analisada, do período das primeiras festividades realizadas na praia do Cassino, mencionou algumas cidades de origens destes terreiros, conforme o quadro abaixo:

**Quadro 2: Cidades de origem dos terreiros que participaram e/ou participam da Festa de Iemanjá**

Bagé	Dom Pedrito	Pelotas	Uruguaiana
Camaquã	Frederico Westphalen	Porto Alegre	Veranópolis
Candiota	Lavras do Sul	Santa Maria	Florianópolis (SC)
Caxias do Sul	Livramento	São Borja	Camboriú (SC)
Cruz Alta	Passo Fundo	São Gabriel	

Fonte: Elaborado pelo autor.<sup>58</sup>

Além destas cidades, outras são mencionadas na imprensa local do período, como as cidades de São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ) e Salvador (BA), Montevideo (UY) e Buenos Aires (AR). No entanto, destas localidades não vieram centros de umbanda, mas apenas lideranças afro-religiosas e ou delegações de federações e associações representativas destes cultos.

Sobre a Festa de Iemanjá de 1979, o Jornal *Agora*<sup>59</sup> destacou a presença de grande público, estimado em 100 mil pessoas, mas poucos terreiros. Segundo a reportagem, o motivo para a não participação de centros afro-religiosos centrava-se no fato da ocorrência de chuvas sucessivas, ao longo da semana que antecedeu o evento, que acarretaram no acúmulo de barro na orla da praia,

<sup>58</sup> Quadro elaborado a partir das cidades mencionadas na imprensa local, como lugar de origem dos terreiros que participaram das primeiras edições da Festa de Iemanjá na praia do Cassino.

<sup>59</sup> Jornal *Agora*, 05/02/1979, p. 08.

dificultando o acesso. Contudo, segundo a matéria jornalística, o barro não impediu que devotos depositassem expressassem sua fé na divindade, realizando suas oferendas no mar:

**Figura 6: Devoto entregando sua oferenda na praia do Cassino**



Fonte: *Jornal Agora*, 05/02/1979, p. 08.

As primeiras notícias sobre a Festa de Iemanjá de 1980 iniciam com a declaração de Vilmar Tavares, presidente da URUMI, em relação a realização da festa em homenagem à Iemanjá, no município de Pelotas, na mesma data. Segundo o umbandista rio-grandino, a festa da cidade vizinha ocorria sempre no dia 02 de fevereiro, durante o dia, e que existia um acordo entre as lideranças religiosas das duas cidades, sobre as celebrações umbandistas:

Vilmar Tavares, presidente da União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá, mostra-se muito preocupado com a possibilidade de Pelotas também fazer sua festa em homenagem à Iemanjá. Sempre houve um “acordo entre os cavalheiros” a nortear as comemorações umbandistas em ambas as cidades para que ninguém saísse prejudicado.

Neste ano, porém, a Empresa de Turismo de Pelotas manifestou-se categoricamente no sentido de realizar uma festa de Iemanjá também no município vizinho.

Dentro do acordo que sempre houve entre umbandistas rio-grandinos e pelotenses a praxe era nós termos a primazia da Festa de Iemanjá e eles a preferência da Festa de Oxum.

Confessou Vilmar Tavares, visivelmente constrangido, que a comemoração será mais turística do que religiosa.

O pior de tudo é a conotação política, pois o próprio presidente executivo da Federação Sul-riograndense de Umbanda, César Vinholes, não compareceu à reunião para a escolha do novo dirigente da entidade pelotense.

Com a Festa de Iemanjá se realizando simultaneamente nas duas cidades, a clássica festa do Cassino ficará sem dúvida nenhuma prejudicada. (*Jornal Agora*, 28/01/1980, p. 03).

A declaração de Vilmar Tavares parece não ter muito sentido, pois, a Festa de Iemanjá, realizada no balneário dos Prazeres, em Pelotas, acontece desde 1957, segundo a pesquisa de Isabel Campos (2015, p.18) e somente a instalação da gruta de Iemanjá, naquela cidade, aconteceu em 09

de janeiro de 1966, conforme consta na revista “Orixá: a voz da Umbanda” (1966, p.6-7). Em realidade, o discurso do presidente da URUMI denota uma preocupação não com a realização do evento em si, mas com a possibilidade de apoio institucional que a festa pelotense viria a ter. Neste sentido, é interessante observar que, no mesmo ano da declaração de Vilmar, a Festa de Iemanjá, organizada pela URUMI, contou com um incentivo da Secretaria Estadual de Cultura Desporto e Turismo, que “destinou verba de 60 mil cruzeiros, para auxiliar a apresentação de corais”, conforme o *Jornal Rio Grande*<sup>60</sup>.

Além do Governo do Estado, a Prefeitura Municipal, também, empenhou-se nas melhorias do evento umbandista daquele ano, em relação à infraestrutura, inclusive, com as obras de elevação do monumento à Iemanjá, com o objetivo de proteger a escultura da ação de vândalos<sup>61</sup>. Sobre a Festa de Iemanjá, o *Jornal Rio Grande*<sup>62</sup> destacou que o evento “registrou a intensa movimentação dos anos anteriores”, mas que a “impressão é de que o número de centros distribuídos pela praia foi menor”. Além disso, o mesmo periódico registrou a fala do prefeito de Rio Grande, Rubens Emil Corrêa, que “lembrou a liberdade de culto e de credo existente no Brasil, acentuando que ela é um fator de harmonia e de paz social”.

No mesmo tom do discurso do prefeito rio-grandino, o editorial do *Jornal Agora* falava em harmonia e respeito entre as religiões católica e umbandista, no que tange a participação dos fiéis nas celebrações de Nossa Senhora dos Navegantes e Iemanjá:

[...] As águas interiores do canal encher-se-ão de uma tonalidade humana especial. Muitos, apenas por curiosidade, irão acompanhar a procissão. Outros, em maior quantidade e maior qualidade espiritual, dirão pingentes agradecimentos à Santa pelas graças alcançadas.

As manifestações mais variadas de nosso povo se farão presente [...]. Nesse matizado de intensões haverá, naturalmente, alguma mistura de credos. Ora de conotação umbandista. Ora de sabor nitidamente católico. Mas o povo da terra papareia estará envolto nesse elo de amor à Santa dos Mares. Para dizer amém ou “bater o coco”. [...] Ter fé é necessário. Em Nossa Senhora dos Navegantes ou na Virgem Iemanjá, não importa o nome. No âmago, retalhos de uma mesma tessitura. O momento religioso atual é ecumênico por excelência. Quando os credos e seitas buscam encontrar-se no infinito de suas multifacetadas características. Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes, não importa o nome: a fé fala mais alto. (*Jornal Rio Grande*, 05/02/1980, p. 01)

É interessante, a partir desta citação, pensar no motivo de tais declarações e posicionamentos. Nesta direção, no cenário nacional, o Brasil vivenciava um ano do governo do general João Batista Figueiredo, e encaminhava-se para a redemocratização do país. Assim, falar em liberdade religiosa, bem como, em diversidade de culto, também significaria pensar em democracia. Contudo, é

<sup>60</sup> *Jornal Rio Grande*, 01/02/1980, p. 01.

<sup>61</sup> *Jornal Rio Grande*, 25/01/1980, p. 01.

<sup>62</sup> *Jornal Rio Grande*, 05/02/1980, p. 01.

importante destacar que, no contexto da Ditadura Militar, a Constituição Federal de 1967 previa a liberdade de consciência e de crença e a liberdade do exercício de cultos religiosos, mas na práxis “não havia liberdade religiosa perante a Doutrina de Segurança Nacional, nem liberdade de palavra, de associação, de reunião, de divulgação, de imprensa, etc” (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 247).

Por esse motivo, para viabilizar e garantir a liberdade dos cultos afro-brasileiros, é que entre as décadas 1950 e 1980, surgiram inúmeras federações e associações afro-religiosas, sobretudo associações umbandistas, onde “seus líderes buscavam ampliar a legitimidade e a proteção para a Umbanda através do processo político, firmando alianças com políticos eleitos e tentando, eles mesmos, fazer carreira política (BROWN, 1985, p. 19). “Durante os anos 1970, a linha dura do regime militar no Brasil foi afrouxada e a proibição contra o culto do candomblé e outras religiões afro-brasileiras chegou ao fim em 1977” (SANTOS, 2019, p. 109).

A partir do exposto, a Festa de Iemanjá pode ser compreendida como uma “tradição inventada”, pois, segundo Sabrina Lima (2017, p. 112), as festas umbandistas são um exemplo de “tradições inventadas”, uma vez que estas celebrações públicas, vistas atualmente, parecem antigas, quando na verdade são muito recentes, como a própria religião em si, cujas práticas se estabeleceram e se cristalizaram ao longo do século XX. Para Eric Hobsbawm, as “tradições inventadas”, são entendidas como:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2017, p. 08).

Desta forma, em relação à Festa de Iemanjá, vimos que foi uma iniciativa de umbandistas rio-grandinos, vinculados às instituições públicas e políticas que, por meio das entidades associativas de Umbanda – *Liga Espírita de Umbanda Rio-grandina* e URUMI – ressignificaram a utilização do espaço público – a praia do Cassino – e, através do apoio da imprensa local, divulgaram os valores, a moral e a liturgia umbandista, criando um conjunto de regras simbólicas para consolidar a celebração como um evento religioso.

Nesta perspectiva, Eric Hobsbawm alerta que o papel dos historiadores, ao analisarem as “tradições inventadas”, implica em estudar adequadamente o processo pelo qual tais complexos simbólicos e rituais são criados” (2017, p. 11). E orienta que:

O estudo dessas tradições esclarece bastante as relações humanas com o passado e, por conseguinte, o próprio assunto e ofício do historiador. Isso porque toda a tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (Idem, p. 20).

Além disso, Hobsbawm afirma que o estudo da invenção das tradições está centrado na interdisciplinaridade, sobretudo, no campo da História, Antropologia e Sociologia e não deve ser analisado sem estas contribuições (HOBSBAWM, 2017, p. 22). Nesta direção, para além da perspectiva oficial da Festa de Iemanjá, compreendo esta como um bem cultural, o que implica em relacioná-la com história, memória e patrimônio.

## 1.2 História, Memória e Lugar de Memória

A História é o estudo das ações humanas no tempo, as formas como homens e mulheres se integram aos diferentes grupos sociais e como estes tecem as relações entre passado e presente (LE GOFF, 1990, p. 23). Não obstante, a história não pode ser resumida apenas ao estudo do passado, mas pela compreensão do “passado pelo presente” e do “presente pelo passado (idem).

No momento em que a história almeja uma cientificidade e singularidade, acentua-se a diferenciação entre história e memória. A primeira seria fruto de um trabalho metódico, conceitual, investigativo, reflexivo, pautada em métodos ditos científicos; já a memória seria uma atividade espontânea, pré-reflexiva, contínua, quase natural e inerente aos indivíduos. Se a memória carregaria indelevelmente a afetividade dos sujeitos, a história traria consigo a imparcialidade, a objetividade dos fatos; uma se aproximaria do passado para revivê-lo, ao passo que a outra se distanciaria para analisá-lo. Em nome da Ciência, ergueu-se um muro para separar história e memória (FREIRE, 2016, p. 133).

O distanciamento entre história e memória continuou sendo alvo de discussão entre historiadores ao longo do século XX. Entretanto, ainda que os precursores da “*Escola dos Annales*” tenham avançado em relação à definição do “ofício do historiador” e da ampliação do conceito de fontes e de documentos históricos, bem como da conscientização acerca da subjetividade no discurso historiográfico, história e memória são vistos como opostos. A discussão passa a apresentar algumas mudanças significativas a partir das contribuições de Jacques Le Goff e Pierre Nora; contudo, ainda assim, estes historiadores consideram-nas como distintas: “memória, história: longe de sinônimos, tomamos consciência de que tudo as opõe” (NORA, 1993, p. 10).

Sendo a História o “reino do inexato” e “essencialmente equívoca”, por isso não está pronta e não é absoluta (LE GOFF, 1990, p. 16), os conceitos de história e memória continuaram sendo discutidos entre historiadores franceses e, a partir da “terceira geração” da *Escola dos Annales* – com a chamada Nova História – novas abordagens, novos objetos e novos problemas, foram inseridos na historiografia, conservando muitas características dos fundadores da revista mas, também, apresentando algumas rupturas, introduzindo novos aspectos da vida social, principalmente, novos sujeitos históricos: mulheres, camponeses, operários, etc. E, nestas rupturas, podemos encontrar aquilo que, por muito tempo, foi silenciado pela historiografia.

Com a História Cultural, a memória receberá um “lugar de destaque”, pois “é com a história cultural que a pretensão da história de anexar a memória à esfera da cultura atinge o seu auge. Da memória como matriz da história passamos à memória como objeto da história” (RICOEUR, 2003, p. 4). Ou seja, embora haja uma aproximação, a História Cultural também compreende história e memória como conceitos distintos. A memória é entendida como função psíquica, inerente a todos os seres humanos, que serve para adquirir, formar, conservar e evocar informações adquiridas ao longo do tempo, tornando-se em acervo individual, que auxilia na construção do senso histórico (consciência histórica?) e formação de identidades coletivas: “somos aquilo que recordamos e, também, somos o que resolvemos esquecer” (IZQUIERDO, 2011, p. 11).

Conforme Izquierdo (2011, p. 20), “o conceito de memória envolve abstrações”, ou melhor, “o cérebro converte a realidade em códigos e a evoca também através de códigos”. Neste sentido de abstrações, o ato de lembrar significa eternizar momentos vivenciados em oposição à noção de esquecimento, que se perde no tempo. Para Le Goff, a memória é o fio condutor que liga o presente e o passado; a memória se explica como “propriedade de conservar certas informações”, permitindo ao ser humano “atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p. 366), pois:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1984. Apud BARROS, 2011, p. 320).

José D’Assunção Barros, no artigo “*Memória e História: uma discussão conceitual*” (2011, p. 320-321), alerta que a memória não é uma limitação para a historiografia pois, como aponta Nora na citação acima, a memória é a dialética entre a lembrança e o esquecimento, o que enriquece o campo historiográfico nas discussões e usos da memória – individual e coletiva. Nesta perspectiva, Barros relembra que bem antes da Nova História Cultural, Maurice Halbwachs sugeriu aos pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais a superação da visão limitada acerca da memória, propondo o conceito de “memória coletiva”, conforme observamos, a seguir:

Sua ideia era a de que as lembranças poderiam ser organizadas de duas maneiras: agrupadas em torno do ponto de vista de uma só pessoa, ou se distribuindo no interior de uma determinada sociedade. Os indivíduos, desse modo, poderiam participar destes dois tipos de memória, e no caso da memória coletiva seriam capazes de se comportar como membros de um grupo de modo a evocar lembranças interpessoais (BARROS, 2011, p. 321).

Nesta direção, Maurice Halbwachs sugere que a memória não é resultado de trabalho ou

faculdade mental individual, mas fruto de um trabalho coletivo. Para o sociólogo, nossas lembranças “permanecem coletivas, e elas nos são lembranças pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós tivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos” (HALBWACHS, 2004, p. 30). Isso é fundamental para pensarmos na relação entre história e memória pois,

A contribuição ímpar do sociólogo francês, em um de seus níveis, estava em perceber que – longe de ser processo que apenas se dá no cérebro humano a partir da atualização de vestígios que foram guardados neurologicamente pelos indivíduos, havia uma dimensão social tanto na Memória Individual como na memória coletiva. Isto porque mesmo o indivíduo que se empenha em reconstituir e reorganizar suas lembranças irá inevitavelmente recorrer às lembranças de outros, e não apenas olhar para dentro de si mesmo em conexão com um processo meramente fisiológico de reviver mentalmente fatos já vivenciados. Isso sem considerar o que é ainda mais importante: a memória individual requer como instrumental palavras e ideias, e ambas são produzidas no ambiente social. Dito de outra forma, se no caso da Memória Individual são os indivíduos que, em última instância, realizam o ato de lembrar, seriam os grupos sociais que determinariam o que será lembrado, e como será lembrado. Halbwachs também chamava atenção para um aspecto que nos interessará particularmente: a Memória (e tanto a individual como a coletiva) está sempre limitada no espaço e no tempo (BARROS, 2011, p. 322).

Considerando memória – individual e coletiva – na perspectiva de Halbwachs, conforme o exposto, entendemos que história e memória, apesar de estreita relação, não são sinônimo, pois, um dos objetivos da história é “denunciar e investigar os elementos que foram sublimados ou mesmo ignorados pela memória” (MOTTA, 2012, p. 25). Para Le Goff (1990, p. 49), “assim como o passado não é a história, mas o seu objeto, a memória também não é a história, mas um dos seus objetos e nível elementar na elaboração histórica”. Para Nora, história e memória não são sinônimos porque “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado” (NORA, 1993, p. 9).

Para Jöel Candau, história e memória, mesmo que representações do passado, diferem absolutamente, pois, “a primeira tem como objetivo a exatidão das representações, enquanto a segunda pretende senão a verossimilhança” (CANDAU, 2012, p. 131). E a relação entre história e memória está no fato de que a história toma traços da memória, por “empréstimo”:

A história, portanto, pode ser parcial e responder aos objetivos identitários. Na prática, em suas motivações, seus objetivos e, por vezes, seus métodos, ela toma por empréstimo alguns traços da memória mesmo que trabalhe constantemente para dela se proteger. A história é, por essa razão, a filha da memória (CANDAU, 2012, p. 133).

No entanto, Nora, a partir do conceito “história-memória” – “memória tomada como história” – destaca que “tudo que se chama memória, na verdade já seria história” (NORA, 1993, p. 14). Esta memória deve ser pensada, segundo o autor, a partir dos “lugares de memória”, com vistas

a construir novas identidades. Sobre esse tema, falaremos mais adiante. O que importa, até aqui, é que entre os autores citados, história e memória se relacionam, seja por aproximações, distanciamentos, antagonismos ou de forma complementar.

Neste sentido, a memória é inerente aos seres humanos como função psíquica e como produto da interação social e produzem informações, seja através das “lembranças” ou dos “esquecimentos”, por meio de seleção destas memórias, de forma intencional ou não, que não devem ser desprezadas, porque tanto o ato de lembrar, quanto o de esquecer são direitos, outras vezes deveres e muitas outras necessidades. Lembrar algo pode trazer boas sensações, da mesma forma que esquecer traz alívio, acalma e pode ser o “êxito de uma censura indispensável à estabilidade e à coerência da representação que um indivíduo ou membros de um grupo fazem de si próprios” (CANDAU, 2012, p. 127). Portanto, lembrar e esquecer são faces de uma mesma moeda; as memórias construídas nessa dialética são fontes históricas sujeitas à análise crítica e fenômenos históricos denominados história social da recordação (MOTTA, 2012, p. 26).

Considerando a função social da memória, é imprescindível aprofundarmo-nos na noção de identidade que se constitui como um processo contínuo e complexo de construção do sujeito individual em relação ao outro, de constituição de identidades grupais definidas por meio de critérios que se firmam por meio de negociações diretas com os outros e seus respectivos universos culturais (PELEGRINI, 2009, p. 32). Segundo Le Goff, “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje” (LE GOFF, 1990, p. 410). Para Castells (1999, p. 22), “entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo”. Sendo assim, a identidade depende da memória para constituir-se, pois, com os “laços, geralmente culturais ou de afinidades” (IZQUIERDO, 2011, p. 13), baseados em memórias, formam-se grupos e constrói-se identidades.

Para Jöel Candau, a identidade (cultural ou coletiva) é uma representação, constantemente renovada, ao qual os indivíduos percebem-se como membros de um grupo e neles reproduzem diversas representações quanto à sua origem, história, natureza, entre outros. Estas representações são o objeto patrimonial de determinado grupo (CANDAU, 2012, p. 26).

No contexto das religiões afro-brasileiras, a identidade cultural é renovada por meio da oralidade e, as festas e celebrações públicas podem ser compreendidas como momento de reafirmação dessas identidades, ao qual os indivíduos realizam suas trocas simbólicas e materiais, como formas de preservação das histórias e memórias, o legado ancestral.

### 1.2.1 Patrimônio Cultural

Etimologicamente, patrimônio é uma palavra de origem latina – *pratimoniun* – para designar aquilo que se herda do pai – *patri* -, sobretudo, entre Gregos e, posteriormente, entre o Romanos. No dicionário Houaiss, patrimônio significa “herança familiar” ou, ainda, “conjunto de bens familiares”. Nesta direção, o sentido da palavra patrimônio estaria vinculado ao individual, vinculado à propriedade privada e, na Idade Média, passaria a abarcar o sentido religioso (*patri* = Deus), com valor simbólico e coletivo, mas que também justificaria o acúmulo de bens (terras) da Igreja naquele período. Segundo Funari e Pelegrini (2011), o termo patrimônio histórico surgiu a partir do século XV, voltado para o colecionismo e a preservação dos vestígios da antiguidade.

No século XIX, a noção de patrimônio já estaria consolidada, “instrumentalizada” com a construção dos Estados Nacionais. Segundo Maria Cecília Londres Fonseca (2009, p. 37), essa dimensão instrumental estaria vinculada à construção representação da nação, onde a seleção e proteção do patrimônio serviam para legitimar o Estado. Para Bruno Leite (2021, p. 27), a partir da Revolução Francesa, o conceito de patrimônio, vinculado à ideia de nação, ou melhor, de patrimônio nacional, tornou-se uma referência para muitos países, inclusive para o Brasil. Desta forma, ao longo dos séculos, patrimônio adquiriu caráter coletivo, “seja como patrimônio econômico e financeiro, seja como patrimônio cultural, seja como patrimônio genético” (GONÇALVES, 2009, p. 26).

Segundo Maria Cecília Londres Fonseca (2001, p. 69) “Patrimônio é tudo o que criamos, valorizamos e queremos preservar: são os monumentos, e as obras de arte, e também as festas, músicas e danças, os folguedos e as comidas, os saberes, os fazeres, os falares. Tudo enfim que produzimos com as mãos, as idéias e a fantasia”. Neste horizonte, o conceito de patrimônio cultural não abarca apenas os bens materiais, mas também sua dimensão simbólica, e, desta forma, patrimônio funciona como uma invenção cultural, uma forma de reanimar o presente através da atribuição de um a segunda vida à um passado inerte e longínquo” (BORGES, 2007, p. 58).

Além e fazer referência a aspectos físicos que constroem a identidade de um povo como monumentos, sítios históricos e paisagens culturais, o conceito de patrimônio cultural passou a designar também aspectos transmitidos por gestos ou pela oralidade e que não deixam marcos geográficos ou materiais. São, dessa forma, recriados e modificados coletivamente ao longo do tempo (SILVEIRA, 2012, p. 61)

Os bens culturais permitem a compreensão e a identificação da cultura de um povo, em determinado lugar e contexto histórico (GRUNBERG, 2000, p. 161). Estes bens podem ser compreendidos por sua dimensão tangível e intangível. Os bens tangíveis, chamados de bens de “pedra e cal” (CHAGAS; ABREU, 2009), são identificados como patrimônio edificado, arquitetônico, e também, “elementos da cultura material, vistos como produtos e vetores das relações

sociais” (BARCELOS, 2009, p. 35). Segundo Grunberg, os bens tangíveis possuem evidência material é aquela que podemos pegar, tocar [...] o imaterial é aquele bem que acontece em determinado momento e não se materializa através do tempo, não se perpetua (GRUNBERG, 2000, p. 161).

No Brasil, a noção de que patrimônio não está restrita, apenas, aos bens materiais, como edificações, obras de arte “erudita” e monumentos vinculados ao passado histórico da nação; sendo que remonta aos anos 1930, a partir do projeto elaborado por Mário de Andrade para o, então, SPHAN, ao qual descrevia seu entendimento sobre arte e cultura:

A descrever, nesse projeto, a categoria das artes arqueológica e ameríndia, o poeta explicou que ela compreendia não apenas artefatos colecionáveis, mas também paisagens e o folclore. Assim, ao lado das jazidas funerárias, dos sambaquis, das cidades lacustres, dos mocambos, da arquitetura popular, estavam no rol do patrimônio de Mário de Andrade os vocabulários, os cantos, as lendas, a medicina e a culinária indígenas, a música, os contos, os provérbios, os ditos e outras manifestações da cultura popular (SANT’ANNA, 2009, p. 54).

Embora fosse um conceito inovador, para aquela década, o projeto de Mário de Andrade não foi oficializado. No ano seguinte, o tombamento surgiu como mecanismo de reconhecimento legal dos bens materiais, por meio do decreto-Lei N° 25, de 1937. Com o objetivo de “preservar” e “salvaguardar” os monumentos, prédios de valor histórico e nacional, bem como objetos de “arte” relevantes para o contexto histórico e social da época, o decreto previu que os bens materiais identificados fossem registrados nos respectivos “Livros Tombos”, respeitando suas características, isto é, divididos em quatro categorias: Histórico; Belas Artes; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, e Artes Aplicadas (OLIVEIRA, 2016, p. 37).

O reconhecimento do patrimônio imaterial só ocorreu em 1988, com a promulgação da Constituição Federal, em seu artigo 216, que determina o patrimônio cultural brasileiro como “bens de natureza materiais e imateriais, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Desta forma,

Segundo Lucas Oliveira (2016, p. 35), a Constituição Federal de 1988 reafirmou as modalidades de patrimônio cultural brasileiro através do artigo 216, incluindo os bens de natureza imaterial, até então fora das legislações brasileiras, além de instituir as diretrizes de preservação e proteção como os inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação como formas de acautelamento dos bens culturais.

No ano 2000, o decreto 3.551, instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial, do patrimônio cultural brasileiro. O registro tem por objetivo considerar a dinâmica das manifestações

culturais de natureza imaterial, a fim de acompanhar suas transformações. Neste sentido, conforme Márcia Sat'Anna (2009, p. 56), o decreto prevê que os bens selecionados para registro sejam inscritos nos livros denominados: “*Livro de registro dos saberes*” (para registros de conhecimentos, ofícios e modos de fazer); “*Livro de registro das formas de expressão*” (para inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas); “*Livro de registro das Celebrações*” (para as festas, rituais e folguedos); e o “*Livro de registro dos lugares*” (destinado a inscrição de espaços onde concentram-se e reproduzem-se práticas culturais coletivas).

Esses livros são utilizados para catalogar os bens imateriais de acordo com suas características relevantes e, para isso, o Processo de Inventário, juntamente com o Dossiê de Registro, deve ser detalhado, facilitando a identificação e posteriormente a catalogação do bem, tendo em vista que alguns bens compreendem funções interligadas: com isso, um único bem cultural pode ser subdividido em mais de um registro (OLIVEIRA, 2016, p. 37).

Lucas Oliveira (2016, p. 37) observa que o decreto 3.551/2000, foi importante por estabelecer as diretrizes dos bens imateriais, posto que, até então, existiam apenas as diretrizes para os patrimônios materiais, as quais possuem como instrumento principal o Tombamento. Além disso, o autor destaca que:

Registro difere do Tombamento por este último contemplar os bens que não podem sofrer descaracterização e, caso seja extremamente necessário, que seja realizado interferindo o mínimo possível, devendo essa decisão ser tomada em conjunto pelo Conselho do Patrimônio Cultural (COMPAC), composto pela sociedade civil e agentes públicos. Já os bens imateriais sofrem transformações constantes, ganhando novos significados, o que se faz necessário para a utilização de uma nova ferramenta jurídica que contemple essa realidade (OLIVEIRA, 2016, p. 36).

Por sofrer constantes transformações, os bens imateriais, de acordo com as orientações do decreto 3.551/2000, uma vez registrados, devem ser reavaliados a cada dez anos, “uma vez que o bem imaterial não é estático e se transforma a cada ano. Se for verificado que perdeu sua identidade se descaracterizando totalmente, ele conseqüentemente perde o título, conservando apenas a documentação do Registro como referência histórica” (OLIVEIRA, 2016, p. 38).

### **1.2.2. Festa e Patrimônio Cultural**

Sagrada ou profana, a Festa está vinculada à dimensão temporal da vida cotidiana, pois, é compreendida como um “tempo de ruptura”. Segundo Émile Durkheim (2003), as relações dos homens com as formas de marcação do tempo ocorrem por meio dos processos naturais (dia/noite, estações do ano etc.), mas também através das “atividades simbólicas”, como o período dos rituais, das cerimônias e festas que expressam o ritmo da vida coletiva (DURKHEIM, 2003). Segundo

Cavalcanti, “a noção de tempo supõe a possibilidade de diferenciar, e uma das fontes de diferenciação é a atividade social concreta” (CAVALCANTI, 1999, p. 76). Neste sentido, a festa nos remete ao tempo estrutural, um tempo sincrônico, repetitivo: “é um tempo social, fortemente ligado à experiência vital e à visão de mundo de uma sociedade e civilização” (idem).

Para Mircea Eliade, a Festa teria origem na relação dos homens em comunhão com o sagrado, através da reatualização do tempo: “reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 38).

A festa marca sempre uma ruptura no tempo “ordinário”, instaurando um tempo “reversível” e sempre renovado no qual o evento sagrado de novo acontece. Eliade alerta, contudo, que a percepção de que o tempo não é homogêneo e comporta descontinuidades não é exclusiva dos que vivenciam o sagrado. Os seres humanos de um modo geral diferenciam o tempo da vida cotidiana do tempo “festivo” que rompe sua monotonia e que abre o intervalo especial da festa, da celebração, da comemoração. Momento que tem o poder de sacralizar ou distinguir o espaço onde têm lugar, assim como os construtos, objetos e atos que lhe são vinculados. Por isso, religiosas ou não, as celebrações coletivas são poderosos “marcadores” de espaços e instituidores de lugares e territórios aos quais memórias, sentimentos de identidade e de pertencimento estão associados. Seu potencial simbólico é, portanto, incomensurável (SANT’ANNA, 2013, p. 21)

Desta forma, segundo a autora, a relação das festas com o sagrado é marcadamente visível nas comunidades rurais e nas chamadas comunidades tradicionais. Contudo, religiosas ou seculares, as “festas surgem como tradições culturais, regionais e locais, praticadas pela população, fazendo parte da formação cultural de um povo, e se tornando históricas” (MEDEIROS, 2020, p. 15).

Para Carlos Brandão, nas grandes cidades, as festas cívicas, históricas e profanas têm maior importância; enquanto nas pequenas cidades e povoados do meio rural, os festejos locais e religiosos predominam (BRANDÃO, 1989; BARRETO, 2006, p. 165). Essa diferenciação, no Ocidente, está vinculada à ordem econômica capitalista, ao qual verifica-se um processo de crescente ampliação dos momentos “profanos” que antecedem e sucedem as celebrações religiosas – processo que também coincide com a formação e a progressiva hegemonia de sociedades ocidentais eminentemente laicas (SANT’ANNA, 2013, p. 22).

As festas não são eventos soltos no tempo e no espaço: ao contrário, os seus vínculos espaciais e temporais são profundos, como visto. A festa é um fenômeno sociocultural indissociável da história, da economia, das relações de poder e da organização das sociedades humanas. Recomenda-se, inclusive, que seja abordada como um “fato social total”, o que implica enfatizar seu aspecto coletivo, identificar crenças e práticas sociais dos grupos envolvidos na celebração, bem como os processos políticos, culturais (incluindo aqui os religiosos), sociais e econômicos que a atravessam (SANT’ANNA, 2013, p. 22).

Neste horizonte, Albuquerque Júnior (2011, p. 148), alerta que as festas não devem ser analisadas apenas pela perspectiva das lutas concretas de grupos e classes, pois elas também são

campos de lutas simbólicas, “entre projetos, sonhos, utopias e delírios”, porque as festas são “acima de tudo momento de invenção da vida social, da ordem social e da própria festa e seus agentes”. Essa abordagem do historiador vai ao encontro do pensamento da antropóloga Rita de Cássia Amaral (1998), que concebe a festa como “mediação, como comunicação intersubjetiva de conteúdos culturais, sociais, políticos e econômicos”:

a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e da cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, da alimentação, da dança, dos mitos, das máscaras, atesta com veemência esta proposição. A festa é, ainda, mediação entre os anseios individuais e coletivos, mito e história, fantasia e realidade, o passado, presente e futuro, entre “nós” e os “outros”, revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura. Mediando os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis. A festa é a mediação; o diálogo da cultura com si mesma. (AMARAL, 2008, p. 442).

Ou seja, para autora, a festa é um instrumento de mediação porque atualiza as relações entre seus elementos tangíveis e intangíveis; entre aquilo que lhe é objetivo e subjetivo. O que Rita Amaral propõe é que uma das vias de se pensar as festas, é compreendê-las como mediação, a partir do entendimento da relação do universo do discurso sobre a festa e a realidade não-verbal, entre o pensamento e as coisas, entre a significação e a não-significação (Idem). Desta forma, sugere que se estabeleça analogias para compreender os sentidos da festa enquanto “fenômeno universal”.

Nessa perspectiva de “mediação”, Luana Marques e Carlos Brandão (2015, p. 24), consideram que “as Festas são unidades onde coexistem sujeitos, motivações, elementos, estruturas, poderes, tempos e espaços diferentes. Todos eles se distribuem, relacionam, fundem e se comunicam em redes”.

As festas, sobretudo as religiosas, são repletas de signos, significados e alegorias, tendo como vetor central um mito de origem – um elemento de adoração e/ou admiração – que dá sentido à festa. O mito é necessário ao ser humano no sentido de justificar/ responder a questões inatingíveis pela ciência. Dessa forma, cria-se uma rede simbólica, que busca no imaginário individual, no subconsciente, no mítico, na filosofia, na religião, enfim, em artificios não mensuráveis, respostas que sustentem a humanidade (MARQUES; BRANDÃO, 2015, p. 18).

A festa é construção do sujeito, realização do humano (MARQUES, 2011, p. 43), compreendida como “uma forma singular de viver o fato coletivo, de perceber o mundo e com ele se relacionar” (PEREZ, 2011. MORAIS, 2019, p. 441). Desse modo, a festa está relacionada à identidade. Por esse motivo, no Brasil e no mundo, as festas são reconhecidas como um âmbito privilegiado de manifestação do chamado “patrimônio cultural imaterial” (SANT’ANNA, 2013, p. 23).

A UNESCO (1993) definiu patrimônio cultural imaterial como “o conjunto das manifestações culturais, tradicionais e populares, ou seja, as criações coletivas, emanadas de uma comunidade, fundadas sobre a tradição”. Tal definição orientou políticas de Estado para a ampliação do conceito de patrimônio cultural e seu reconhecimento e valorização, por meio de políticas patrimoniais, a saber:

Na legislação brasileira atinente ao campo, por sua vez, os “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social” estão reunidos na categoria denominada “Celebrações”, na qual é ressaltada também sua importância como elementos simbólicos constituintes dos sentidos que marcam os territórios e os lugares” (IPHAN, 2010. SANT’ANNA, 2013, p. 23).

Para Márcia Sant’Anna, essa abordagem das diretrizes de salvaguarda pressupõe um deslocamento conceitual enfatizado nos indivíduos, grupos e comunidades detentoras, criadoras e transmissoras do patrimônio cultural, tornando-os nos principais alvos do processo de preservação, uma vez que os bens culturais imateriais envolvem saberes e práticas “transmitidas através da oralidade, e modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva” (UNESCO, 1993). Por essa razão, o patrimônio cultural imaterial envolve um conjunto de usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes que as comunidades, grupos e, em alguns casos, indivíduos reconheçam como parte integrante de seu patrimônio cultural (UNESCO, 2011; SANT’ANNA, 2013, p. 23).

A partir desta concepção, no ano 2000, através do Decreto 3.551, o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) estabeleceu o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, sendo este um instrumento que favorece o reconhecimento e a continuidade dos bens culturais de grupos até então marginalizados e/ou silenciados pela legislação federal, haja vista que o patrimônio cultural passa a ser mais representativo (SCHIAVON, 2017, p. 08).

O registro dos bens imateriais, como as festas, “se desejada e ancorada em base social comprometida, pode ser uma via de resistência a certos abusos ou pelo menos de busca de equilíbrio entre os vários interesses simbólicos, identitários, políticos, comerciais e culturais que convergem para as festas” (SANT’ANNA, 2013, p. 29). Nesta direção, a partir do interesse coletivo de diferentes grupos sociais, algumas festas passaram a integrar os bens culturais imateriais registrados no “Livro de registro das Celebrações”. Para o IPHAN, as celebrações incluem:

Os principais ritos e festividades associados à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, etc. São ocasiões diferenciadas de sociabilidade, envolvendo práticas complexas com suas regras específicas de distribuição de papéis, a preparação e o consumo de comidas, bebidas, a produção de um vestuário específico, a ornamentação de determinados lugares, o uso de objetos especiais, a execução de música, orações, danças, etc. (IPHAN, 2000, p. 31).

Ao longo destes vinte anos do decreto 3.551/2000, a instituição reconheceu, no âmbito nacional, um total de treze celebrações, distribuídas nas cinco regiões do país. Dentre as celebrações registradas, entre outras, estão o Círio de Nossa Senhora de Nazaré (PA), a Festa do Bom Jesus do Bonfim (BA) e a Festa do Divino Espírito Santo de Paraty (RJ), o Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe, no Mato Grosso e o Bembé do Mercado, realizada em Santo Amaro (BA). A maioria das festas registradas pelo IPHAN estão vinculadas às religiosidades cristãs católicas, com exceção das duas últimas, aqui mencionadas.

No entanto, numa sociedade culturalmente híbrida como a brasileira, as celebrações, reconhecidas pelos órgãos oficiais ou não, apresentam elementos diversos, agregando tradições cristãs com as afro-brasileiras e indígenas, ao folclore, bem como características seculares. Contudo, religiosas ou não, o reconhecimento das festas enquanto bem cultural é um processo complexo porque envolve metodologias específicas, como o registro, a documentação das memórias dos atores sociais envolvidos, entre outros.

Isto posto, considerando patrimônio como “lugar onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas, referentes aos grupos que, nesse espaço, efetuam trocas materiais e simbólicas” (FONSECA, 2009, p. 60), uma das vias possíveis de avançar nos estudos sobre as festas é compreendê-las enquanto “lugar de memória”, evocadores das reminiscências do passado nos níveis material, simbólico e funcional, como anunciou Pierre Nora (NORA, 1993). Nesta direção, entendo que a festa é um bem cultural por si; um patrimônio para os grupos que dela participam. Desta forma, vejo a festa como um “Lugar de Memória” (NORA, 1993), pois, conforme José D’Assunção Barros, as celebrações (datas comemorativas) são lugares de memória porque atualizam a importância de determinado evento para a formação e preservação das identidades coletivas (BARROS, 2011, p. 331).

### **1.1 “Vou levar meu barquinho pro mar”:** os caminhos da “pesquisa-oferenda”

Sobre a pesquisa, *Ciro Flamarion Cardoso*<sup>63</sup> orienta que ela deve ter uma hipótese, com vistas a responder provisoriamente o problema da pesquisa, fundamentada nas ideias iniciais sobre o tema: saberes empíricos, leituras prévias de autores que pensaram o assunto anteriormente, entre outros.

Nesta direção, conforme mencionei na introdução deste texto, minhas memórias afetivas sobre as Festas de Iemanjá, somadas às vivências junto à celebração poderiam me indicar diversos caminhos para este estudo, mas que meu “olhar desde dentro do candomblé” não dariam conta de respondê-los.

---

<sup>63</sup> CARDOSO, C. F. S. 2017.

Continuo acreditando nisso, que apenas memórias afetivas não são suficientes para pensar uma festa de tamanha proporção: “material e simbólica”.

Contudo, quando discorri sobre ir à “festa na boleia de um caminhão”, ou de quando utilizamos “barracas emprestadas” ou, ainda, sobre as lembranças de assistir meus irmãos de santo “construindo barco para oferendas”, ou “carro” para conduzir a imagem no cortejo, estava justamente pensando que tais vivências apontam para algumas hipóteses relevantes, do ponto de vista histórico: as ressignificações do bem cultural analisado.

Outra hipótese, que surge a partir das memórias afetivas, está relacionada à minha experiência junto à URUMI, instituição organizadora do contexto oficial da festa, quando mencionei que a associação não possui um acervo sobre a história da Festa de Iemanjá. Assim, a hipótese aponta que através das fontes, por meio da análise qualitativa das matérias jornalísticas, é possível registrar as transformações do bem cultural, para além da sua perspectiva oficial, considerando que a celebração “foi elevada à patrimônio cultural do RS pelo poder Legislativo e não pelo IPHAE (DILLMANN; SCHIAVON, 2017, p. 276). Ou seja, o bem imaterial está protegido pela legislação, na perspectiva jurídica, mas não está salvaguardado porque não existe registro oficial do órgão competente.

A partir do entendimento de que a Festa de Iemanjá é um “patrimônio vivo”, que acontece em determinado momento, não se materializa através do tempo (GRUNBERG, 2000); outra hipótese surge: de que é possível, através da imprensa local, compreender quais sujeitos e grupos compartilham dessa “tradição inventada”.

Nesta direção, tais memórias afetivas, somadas ao referencial teórico, são um conjunto de hipóteses que prefiro chamar de “barquinho”, contendo os itens fundamentais para elaboração desta “pesquisa-oferenda”, ao qual pretendo realizar minha “entrega”: à Iemanjá, à comunidade afro-religiosa do município e à Academia. Para realizar essa “pesquisa-oferenda”, os caminhos metodológicos consistem em um mergulho profundo nas fontes da festa. Conforme mencionei anteriormente, a pesquisa está centrada na Análise de Conteúdo, por esta ser

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens. [...] A intenção da análise de conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou eventualmente, de recepção), inferência esta que recorre a indicadores, quantitativos ou não (BARDIN, 2011, p. 38).

Seguindo tal abordagem, é um conjunto de técnicas que “permitem a análise reflexiva e crítica” (idem), podendo ser quantitativas ou qualitativas. Para Minayo (2001, p. 22), a pesquisa qualitativa aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas. Para Bardin (2011), a Análise de Conteúdo consiste em três etapas, são elas:

**Pré-análise** (1) – organização e sistematização das fontes. **Exploração do material** (2) – etapa da definição de categorias, identificação de unidades de registro, pautadas nas hipóteses e no referencial teórico; **Tratamento dos resultados inferência e interpretação** (3): “a condensação e o destaque das informações para análise, culminando nas interpretações inferenciais; é o momento da intuição, da análise reflexiva e crítica” (MINAYO, 2001, p. 22)

A partir do método, nesta pesquisa, a etapa 1 consiste na fase de busca no acervo da Biblioteca Rio-grandense, ao qual realizei fotografias de todas as páginas da imprensa consultada onde constam matérias referentes à Festa de Iemanjá, e logo digitalizei (ver imagem 3). Com base nesta metodologia, organizei e sistematizei as fontes, ou melhor, o conteúdo das matérias dos jornais *Rio Grande* e *Agora*, sobre a Festa de Iemanjá, por meio das seguintes temáticas: A) Origens da festa; B) elementos constitutivos da festa; C) Processos de transformações e reconfigurações da festa (ver Quadro 1).

**Figura 7: Jornal *Rio Grande*, 03/02/1968, p. 08**



Fonte: Acervo da Biblioteca Rio-grandense

**Quadro 3: Demonstração do método de organização e classificação das fontes**

Ano	Jornal	Dia/ Mês	Conteúdo (síntese)	Temática
1966	JRG pg. 08	04/02	“Umbandistas fizeram oferendas à Iemanjá”; Escravidão; Sincretismo; Lugares oferenda Lagoa e no Saco da Mangueira; 350 terreiros em Rio Grande; Centros de outras cidades do RS; turismo; “60 mil pessoas”, pouca estrutura (iluminação e transporte público)	Origens A
1967	-	-	NADA CONSTA As publicações do Jornal Rio Grande estão completas, porém não fazem referência à Festa de Iemanjá	-
1968	JRG Pg. 08	01/02	“Homenagem à iemanjá faz turismo em grande escala”; ações do DAER para melhoria da ERS; BM segurança pública, DATC sobre transporte público; “amplamente divulgada” “centro de	Elementos constitutivos

			convergência de umbandistas do estado”	B
1968	JRG Pg. 08	03/02	“Jornada umbandista levou milhares de pessoas ao cassino”; BM segurança pública; “Umbandistas de várias regiões do RS”; “curiosos”; “vestes brancas” “Palanque prefeitura” “Solenidade” “Iluminação pública”  “Depois da meia noite, vários terreiros se formaram ao ar livre, ornamentados com figuras de Iemanjá e de pretos velhos, em torno das quais os adeptos de Umbanda realizaram suas sessões, entre cânticos ritmados, oferendas de cachaça e fumo de charutos, indo, depois, molhar-se nas águas do oceano, numa homenagem à Iemanjá”	Categorias A e B
1969	-	-	NADA CONSTA – As publicações do Jornal Rio Grande estão completas, porém não fazem referência à Festa de Iemanjá	-
1970	JRG Pg. 01	03/02	“Para festejar Iemanjá, que alguns entendem como a derivação africana de Nossa Senhora dos Navegantes, os adeptos do credo umbandista foram à praia, entre a noite de 1º e a madrugada de 2 do corrente. A foto é um aspecto do cerimonial, na beira da praia, que regurgitava de curiosos” (íntegra). Jornal <i>Rio Grande</i> , 03/02/1970, p. 01. Capa. Acompanha uma foto (de difícil visualização) onde é possível identificar que umbandistas realizavam trabalhos espirituais na beira da praia, dentro d’água. (Primeira imagem do evento encontrada)	Categorias A e B

Fonte: Elaborado pelo autor.

Para uma melhor compreensão do quadro acima, relacionando-o ao método da Análise de Conteúdo, ele compreende a etapa 2, proposta por Laurence Bardin – exploração do material – etapa da definição de categorias, identificação de unidades de registro, pautadas nas hipóteses e no referencial teórico.

Nesta perspectiva, no Quadro 1, a categoria “conteúdo”, refere-se à matéria jornalística e a primeira frase é o título original da mesma, e tudo que está entre aspas são termos originais. Além disso, estes termos é que remetem a fonte a uma ou mais categorias temáticas – A) origens da festa; B) elementos constitutivos da festa; C) Processos de transformações e reconfigurações da festa.

**Figura 8: Capa do Jornal Rio Grande, 03/02/1970**



Fonte: Acervo da Biblioteca Rio-grandense.

Tomando como exemplo o ano de 1970, conforme o Quadro 1, temos a matéria do Jornal *Rio Grande*, do dia 03 de fevereiro, na página 01, ao qual inseri o texto na íntegra, e menciono que a mesma vem acompanhada de uma fotografia, na capa do mencionado jornal. Esta fotografia (Imagem 4) e o conteúdo do texto, remetem à fonte analisada às categorias “A” e “B”, haja vista que a mesma expressa a ritualística da celebração no período analisado.

A partir da análise e discussões de conteúdos como estes, é possível construir uma história da festa de Iemanjá, a partir dos registros dispostos na imprensa local consultada, pelo fato desta celebração ser um bem cultural imaterial, que dá sentido aos grupos sociais que dela participam.

A seguir, apresento uma síntese dos capítulos que a princípio irão constituir a dissertação de mestrado, com vistas a aprofundar a compreensão acerca da Festa de Iemanjá enquanto bem cultural imaterial, bem como apontar os caminhos futuros da pesquisa em curso.

## CAPÍTULO 2 “DENTRO DO MAR TEM RIO”: ORIGENS E ESTRUTURAS DA FESTA

No capítulo anterior, a Festa de Iemanjá foi contextualizada a partir de sua história oficial. Ou seja, com base na articulação política e social das federações umbandistas da cidade do Rio Grande, compreendida como uma “tradição inventada”. No presente capítulo, contextualizo as “origens” da Festa de Iemanjá, junto à história de formação das religiões afro-brasileiras. Na subseção 2.1.2, relaciono os aspectos do culto à divindade iorubá, presentes em África e ressignificados, no Brasil, que se constituíram como elementos simbólicos e rituais da celebração à “Rainha do Mar”, que estão presentes na imprensa local, por meio das matérias jornalísticas e, também, dos depoimentos dos participantes. Logo, no item 2.2, faço uma abordagem sobre o sincretismo, a partir das transformações na iconografia de Iemanjá, no país, que inspiraram o escultor rio-grandino, Érico Gobbi<sup>64</sup> a esculpir a “mulher mais linda do mundo”, enquanto símbolo maior de representação da festa. Na seção 2.3, encerro o capítulo com a análise dos novos elementos que foram introduzidos na Festa de Iemanjá, nas décadas de 1980 e 1990, como a “carreata”, a “procissão luminosa” e a delimitação de um espaço físico para a realização da celebração.

### 2.1 “Dentro do mar tem rio”: as religiões afro-brasileiras no município do Rio Grande

Conforme destacado no capítulo 1, a Festa de Iemanjá é uma celebração umbandista realizada na praia do Cassino, a qual foi institucionalizada pelas associações de Umbanda do município, desde a década de 1960. Na década seguinte, com a oficialização em 1975 e a instalação da estátua de Iemanjá, em 1976, tornou-se alvo de disputa entre as lideranças religiosas umbandistas, bem como um campo de potencial turístico para o Poder Público, que passou a investir, minimamente, para a realização do evento anual. Na década de 1980, houve a ampliação da participação dos órgãos públicos na festividade e, também, a inserção de novas simbologias para a consolidação desta “tradição inventada”.

Nesta direção, a programação da Festa de Iemanjá, de 1981, incluía a “1ª Convenção Nacional da Umbanda<sup>65</sup>”, que aconteceu no dia 31 de janeiro, nas dependências do Colégio Silva Gama, no Cassino. Na referida Convenção, foram aprovadas “diversas moções, entre elas, uma tornando Rio Grande sede da Federação Estadual de Umbanda, e homenagem ao espírito religioso dos umbandistas

---

<sup>64</sup> Érico Gobbi (1925-2009), natural da cidade do Rio Grande/RS, foi um escultor clássico-acadêmico e autor de centenas de esculturas, sendo que a maioria delas estão expostas em praças e vias rio-grandinas.

<sup>65</sup> Jornal *Agora*, 07/01/1981, p. 05.

rio-grandinos, e pelo fato de ter surgido aqui, em 1926, o primeiro centro de Umbanda do estado<sup>66</sup>”.

Sobre a festa, o Jornal *Agora*<sup>67</sup> destacou que a chuva não atrapalhou o evento que contou com a presença de “80 mil pessoas” e que se prolongou até o amanhecer, com “ritual dos quase 100 centros de umbanda, ao longo da praia”. Na parte oficial, falaram vários oradores; entre eles, o secretário estadual do Turismo, Barbosa Lessa, “destacando as homenagens à Iemanjá e referindo-se ao fato de que Iemanjá é o símbolo de maternidade”.

Já, em 1982, a programação oficial da Festa de Iemanjá, anunciava a realização de uma “procissão<sup>68</sup> motorizada com saída da sede<sup>69</sup> da URUMI, às 21 horas”, em direção à praia do Cassino. Às 22 horas, estava programada a realização da 1º Procissão Luminosa<sup>70</sup>, com saída da frente do Hotel Atlântico, até o monumento de Iemanjá. Segundo o Jornal *Agora*<sup>71</sup>, a festa foi marcada pelo “aumento de Centros Espíritas, a exorbitância dos preços e a escassez de transporte”. A matéria, que ocupou as duas páginas centrais do jornal, criticava a falta de organização, por parte das empresas de transporte público e da Prefeitura, bem como da Polícia Rodoviária Estadual, na logística de deslocamento da população à praia, na noite do dia 1º de fevereiro, destacando as grandes filas de espera nas paradas de ônibus e o congestionamento do trânsito na estrada Rio Grande - Cassino. Além disso, também apontou a falta de estrutura do comércio local, no sentido de atender ao grande público presente no evento. Noticiava, ainda, o aumento exorbitante nos preços de lanches e, inclusive, de artigos religiosos comercializados ao longo da festividade. Estas características do evento despertaram críticas de religiosos e fiéis:

Mesmo ressaltando o sentido sacro cultural da manifestação umbandista, vários presidentes de Centros queixaram-se do sentido festivo e comercial atribuído às homenagens. Dizem que há uma deturpação da mensagem através de apelos, o que vem a prejudicar enormemente as atividades espirituais que a data objetiva. Esta opinião também se assemelha com as dos fiéis, que reclamam ainda da heterogeneidade de público. Com ou sem crença, a realidade é que a cada ano aumenta mais o número de pessoas que se deslocam para o Cassino. E o conceito da Festa de Iemanjá se propagou trazendo turistas e umbandistas de todos os pontos do país. (Jornal *Agora*, 04/02/1982, p. 06).

Sobre estes posicionamentos de lideranças religiosas e fiéis, é importante pensar que as festas mostram que, “em torno de um núcleo ‘tradicional’, vão se juntando elementos materiais e práticas que, a depender dos processos socioeconômicos e políticos que perpassam a festa, vão ganhando

<sup>66</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1981, p. 03.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Jornal *Rio Grande*, 31/01/1982, p. 1.

<sup>69</sup> Rua Dom Pedro I, nº 476, bairro Cidade Nova. Mesmo endereço do C.E.U. Nossa Senhora Santana, que tinha como Cacique o senhor Vilmar Tavares, fundador e presidente da URUMI.

<sup>70</sup> Jornal *Agora*, 05/01/1982, p. 05.

<sup>71</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1982, p. 06 e 07.

permanência, novos sentidos e significados e, eventualmente, aderindo aos “tradicionalistas” até se tornar indissociáveis destes” (SANT’ANNA, 2013, p. 28). Talvez, este seria o ponto que, em outras palavras, o *Jornal Agora* buscou demonstrar.

A Coluna Social<sup>72</sup> de José Guimarães<sup>73</sup>, que tinha por título “*Iemanjá, orixá africano e a festa do dia 02*”, apresentava interessantes informações acerca da origem dos cultos afro-brasileiros no país, associando-os às diferentes etnias africanas escravizadas no território brasileiro. A coluna falava, ainda, dos aspectos mitológicos da cultura Nagô, do culto aos orixás e das características de Iemanjá.

O texto de Guimarães apresentou informações importantes para que os leitores do jornal pudessem compreender o processo de formação das religiões afro-brasileiras e também das diversas culturas africanas presentes no território brasileiro no contexto da escravidão:

Quando os primeiros escravos negros chegaram ao Brasil, mais precisamente nas costas do Nordeste, como a Bahia e Pernambuco, as primeiras raízes dos cultos afros foram implantadas o nosso país e começou uma cultura com a miscigenação com outras religiões como silvícola, católica, espírita e outras.

Os primeiros escravos vieram da Costa do Marfim, Angola e Guiné portuguesa e já tinham suas crenças e aqui implantaram-nas através das comidas, cantos e credences. Angola foi desde os primeiros anos do século XVII a grande raça de escravos do Brasil. De Angola e do Congo, que eram os negros de língua banto, conhecidos pelos nomes das Tribos como Casanjés, Bengalas, Rebolos, Cabindas e Muxicongo. Da região do Moçambique, conhecida como Contra-Costa, vieram os negros conhecidos como Macuas, Angicos. Da Costa da Mina, vieram os Nagô, os Jeje, os Fanti, Gás e Txis. E do Sudão tivemos negros já islamizados, como Hausas, Kanuris, Gruncis, Fula e Mandingas novamente.

Com os diversos interesses da economia brasileira da época, os negros foram se dispersando por diversas zonas, como a mineração do Ouro, o plantio de cana, o plantio de café, e essa mistura de interesses também misturou as diversas raças de escravos, suas culturas foram se misturando e também assimilando algo do país que agora habitavam. (*Jornal Agora*, 03/02/1982, p. 10).

---

<sup>72</sup> *Jornal Agora*, 03/02/1982, p. 10

<sup>73</sup> José Guimarães, já falecido, atuou como colunista social do *Jornal Agora* por mais de vinte anos, bem como foi cronista social na RBSTV Rio Grande e também cobriu diversos eventos sociais pelas rádios locais do município; sobretudo, os bailes de carnaval nos clubes sociais citadinos. Conforme informações da jornalista Anete Poll, do *site* de notícias “O Litorâneo”, concedidas à Marcelo Studinski, via *WhatsApp*, no dia 27/07/2021.



Estabeleceram-se duas grandes divisões étnicas dos povos escravizados: (a) *os sudaneses*: da África Ocidental (Nigéria, Benin e Togo), os *iorubás ou nagôs* (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc), jejes (ewe e fon) e os fanti-achantis. Também entre eles algumas nações islamizadas: os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Predominaram nas regiões de Bahia e Pernambuco de meados do século XVII até metade do século XIX; e, (b) *os bantos*: das regiões dos atuais países de Congo, Angola e Moçambique, vieram os angolas, caçanjes, bengalas, entre outros. Foi o grupo mais numeroso e com maior influência na cultura brasileira, predominando por quase todo o território nacional, principalmente, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Goiás; vieram de fins do século XVI até o século XIX. (SANTOS, 2012, p. 21)

Segundo Juana Elbein dos Santos (1986, p. 31), os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, estão presentes no Brasil desde o período do desbravamento da colônia e foram escravizados nas grandes plantações, em pequenos grupos, num vasto território do centro litorâneo e os africanos de origem sudanesa (Jèjè do Dahomé e os Nàgó), foram trazidos para o país, no século XIX, e concentrados nas zonas urbanas já ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste. Para esta antropóloga, “o comércio intenso entre Bahia e a Costa manteve os Nàgó do Brasil em contato permanente com suas terras de origem” (Idem), aspecto que para Stela Caputo é “muito importante porque contextualiza o fato de a maioria dos terreiros de candomblé,<sup>75</sup> no Brasil, ser de tradição nagô, e o porquê de justamente este candomblé ter-se perpetuado mais entre nós” (CAPUTO, 2012, p. 41). Conforme a coluna de José Guimarães:

A maioria dos escravos de raça Nagô se fixaram na Bahia e assimilaram os negros filhos de escravos. A religião dos Nagôs, com suas divindades, havia dado o padrão para todas as demais raças negras, que tinham suas crianças similares. Os Nagôs, que se constituíram numa espécie de elite, não tiveram dificuldades em impor à massa escrava já preparada, suas crenças, que de certa forma era a maneira de manter a fidelidade à terra de origem.

O foco de irradiação foi a Bahia, depois Pernambuco e Maranhão. Os Nagôs, com marcada predominância sobre os Jejes, assumiram a liderança religiosa, primeiro na Bahia e depois nos outros estados. Na Bahia, com a designação de candomblé, ficou famosa em todo o país, e suas ramificações nos outros estados da federação tomaram nomes diferentes, e modificaram algo na cultura original. Assim temos a Pajelança no Norte, com forte influência indígena, em Pernambuco tomou o nome de Xangô, no Centro, Rio de Janeiro, Minas e São Paulo, de Macumba, e no Sul é conhecida como Batuque ou Pará. (Jornal *Agora*, 03/02/1982, p. 10).

Para Raul Lody, o modelo de candomblé, visto apenas pela ótica nagô, sem observar as contribuições dos candomblés Bantus (chamados de Nação Angola e Congo), é uma perspectiva etnocêntrica; caminho trilhado por muitos pesquisadores e ressalta que “as nações de candomblé também trocam entre si influências recíprocas, observando-se ainda aproximações, adesões ou certos

<sup>75</sup> O termo candomblé é uma denominação genérica, originária do termo bantu *kandombile*, que significa culto e oração (LODY, 1987, p. 08) e que se tornou sinônimo dos cultos de matriz africanas no Brasil, perspectiva que esta pesquisa seguirá, quando referir-se aos cultos de matriz africanas, provenientes das regiões Nordeste e Sudeste do Brasil.

afastamentos em relação ao inevitável catolicismo popular brasileiro, já diluídos nos princípios funcionais do candomblé” (LODY, 1987, p, 16).

Sobre o conceito de religiões afro-brasileiras, do ponto de vista histórico e antropológico, quem melhor define é Volney Berkenbrock<sup>76</sup>, citado por Stela Guedes Caputo:

Volney Berkenbrock (1997) esclarece que do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem, e o Brasil, o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Religiões africanas, de acordo com ele, formam a base a partir da qual se desenvolveram essas religiões no Brasil. Esse desenvolvimento posterior, explica, é influenciado por diversos fatores, tanto de outras religiões (cristianismo, religiões dos indígenas, espiritismo), como por influências contextuais (situação de escravatura, proibição da prática das religiões africanas, falta de pessoas iniciadas/formadas etc.) (CAPUTO, 2012, p. 41).

Ou seja, na África, o culto a cada divindade era realizado de forma individual, sendo uma série de cultos regionais (campo de origem), enquanto no Brasil, no contexto da escravidão, da imposição do cristianismo católico e da perseguição das práticas rituais africanas, o culto assumiu outras características, como, culto coletivo a diversas divindades no mesmo território/espaço (terreiro), organização ritual e hierárquica (campo de desenvolvimento), estabeleceram trocas com estas outras culturas (ameríndias e europeias), as quais resultaram no sincretismo:

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja. Assim aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações, todas elas arroladas pelo censo do IBGE sob o nome único e mais conhecido: candomblé. (PRANDI, 2003, p. 16)

No mesmo sentido, de religiões sincréticas desde sua formação, Irineia Santos (2012, p, 22), explica que a população brasileira, do período colonial até a República era, pois, descendente da mistura de africanos, indígenas e brancos pobres e, em sua maioria, tornou-se étnica e culturalmente “negra”. Deu-se entre estes uma confluência para buscar uma “reinvenção” das crenças e práticas culturais diversas, trazidas como herança da África e aqui adaptadas à situação de cativo. A predominância em determinados períodos, de cada cultura, deu-se pela maior presença numérica de indivíduos dessa cultura, como no caso da cultura sudanesa, na Bahia, e a conseqüente importância do candomblé iorubá ou “jeje-nagô” nessa região. Sobre o termo *nàgó*:

Compreende aos diversos grupos provenientes do sul e do centro do Dahomé e do sudeste da Nigéria, de uma vasta região chamada de *yorubaland*, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de nagô, portadores de uma

<sup>76</sup> Não consegui acesso a obra direta de Berkenbrock (1997). Mas, por compartilhar do mesmo entendimento deste autor, sobre o termo “religiões afro-brasileiras”, decidi utilizar a explicação de Stela Caputo (2012).

tradição cuja a riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os ketu, Sabe, Oyó, Egbá, Egbado, Ijesá, Ijebú importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica (SANTOS, 1986, p. 29).

Estas estruturas apontadas pela autora estão, em maior ou menor escala, presentes nos rituais afro-brasileiros do Rio Grande do Sul. Portanto, cabe ressaltar que esta pesquisa abordará a perspectiva no “modelo jeje-nagô”, porque esta é a realidade dos cultos praticados na cidade do Rio Grande, nos terreiros de Batuque<sup>77</sup>, que cultuam orixás. De forma alguma, trata-se de privilegiar uma “ótica nagocêntrica”, como sugere Lody (1987, p. 16), mas sim de compreender os limites do tema estudado: Festa de Iemanjá, na cidade do Rio Grande/RS.

Sendo assim, em relação ao surgimento do Batuque no Rio Grande do Sul, Marcelo Tadvald (2016) explica que:

Quanto ao mito fundador do Batuque, há duas versões correntes: uma que afirma ter sido ele trazido para o Rio Grande do Sul por uma escravizada vinda de Pernambuco; e outra que não o associa a uma personagem, mas às etnias africanas que o estruturaram enquanto espaço de resistência cultural e simbólica à escravidão (TADVALDE, 2015, p. 53).

Conforme o autor, a historiografia aponta para o século XIX, a formação do Batuque no estado, entre os anos de “1833 e 1860 (LÍRIO DE MELLO, 1995; CORREA, 2006) a partir das religiões praticadas por escravizados de origem banto e sudanesa provenientes de Pernambuco e que se estabeleceram primeiramente nas cidades portuárias de Rio Grande e de Pelotas” (Idem, p. 53). Ou seja, da mesma forma que em Pernambuco, Maranhão, Rio de Janeiro e na Bahia, as religiões de matriz africana estão presentes no estado do Rio Grande do Sul desde a sua formação e, de igual maneira, preservam a história, a memória e a cultura de negras e negros aqui escravizados, através da oralidade, transmitida pelos praticantes destes cultos:

Assim como os nomes foram mudando, muito fundamento da crença africana ficou perdida no tempo, pois, como não escreveram ou compilaram seus conhecimentos, simplesmente os transmitindo através dos Babalorixás e Ialorixás, logicamente aos poucos, coisas foram se perdendo. Assim como os hábitos dos lugares deram sua marca registrada nos cultos. No nosso Estado, por exemplo, os crentes não usam as roupas ritualísticas do Nordeste, e sim uniformes, com bombachas vestidos com babados, marcadamente do folclore e cultura dos Gaúchos. (Jornal *Agora*, 03/02/1982, p. 10)

O Batuque configura-se como herança e recriação cultural religiosa afrodescendente e a cidade do Rio Grande é apontada por historiadores e antropólogos, como aquela que abrigou os primeiros terreiros do Estado, tanto de Batuque – desde a primeira metade do século XIX – quanto

---

<sup>77</sup> Batuque é o termo genérico de denominação das religiões de matriz africanas no estado do Rio Grande do Sul, segundo Tadvald (2016).

de Umbanda – desde a década de 1920 (DILLMANN & SCHIAVON, 2017, p. 274).

Sobre a Umbanda, segundo Prandi (2003, p, 17), esta surgiu no Sudeste, e representa uma síntese do antigo candomblé da Bahia, transplantado para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o século XX, recebendo influências do espiritismo kardecista, recém chegado da França, no final do século XIX:

A Umbanda, no seu contexto histórico, apresenta o seu surgimento muito debatido por diversos estudos dentro da sua teologia, mas que vão ao encontro da imagem concebida na memória coletiva umbandista e se aproxima do mito de origem, no seu universo religioso, na representação de Zélio Fernandino de Moraes. E tem em seu mundo religioso o imbricamento, proveniente de diversas matrizes religiosas, constituindo como resultado social a miscigenação brasileira (PEREIRA, 2016, p. 131-132).

A formação da umbanda, na cidade do Rio de Janeiro, está atrelada ao processo de industrialização e de urbanização da, então, capital do país:

Este processo também influenciou de modo considerado o seu espraiamento religioso, na adoração social, da nova religião, pois as populações localizadas às margens das periferias nas cidades procuravam soluções oriundas deste processo e instalavam-se próximos dos Bairros mais urbanizados. Os seus praticantes enfrentaram uma dicotomia social anunciada em categorias socioeconômicas no país, ou seja, as disputas espaciais nas cidades entre a classe dominante e o proletariado de um Brasil já de circunscrições urbanas, mas que apresentava uma rejeição social para a Umbanda (PEREIRA, 2016, p. 132).

Segundo o autor, a umbanda surgiu na cidade do Rio Grande, na década de 1920, num contexto de industrialização em amplo desempenho, sobretudo da indústria têxtil e de alimentos. Este também era um período de reorganização e expansão urbana, com a criação de novos bairros. Neste cenário, de crescimento econômico e efervescência cultural, em 1926, já se tem registros sobre o culto na cidade e, em 1932, o empresário Otacílio Charão fundou oficialmente a umbanda, no estado do Rio Grande do Sul, o *Centro Espiritualista Reino de São Jorge*, em funcionamento até os dias atuais<sup>78</sup>.

Em aspectos ritualísticos, a umbanda evidencia-se por seu hibridismo religioso, pautado, fundamentalmente, na junção e ressignificação das culturas africanas, europeias e ameríndias. Desta forma, é chamada de “a religião brasileira” por excelência, num sincretismo que reúne o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos e os espíritos de inspiração indígena,

<sup>78</sup> *Centro Espiritualista Reino de São Jorge (C.E.R.S.J)* foi fundado em 1926, na cidade do Rio Grande/RS. Sua oficialização, obrigatória na década de 1930, aconteceu em 20 de novembro de 1932, por um grupo de umbandistas vinculados à classe média e operária rio-grandina. Este núcleo tinha por liderança Otacílio Charão, natural de Santa Maria/RS, Marinheiro Mercante e comerciante local. Oficialmente, este é o terreiro mais antigo do Estado do RS. Desde sua fundação, o terreiro realiza trabalhos umbandistas todas as quintas-feiras e aos sábados, de forma ininterrupta. Informações a partir de PEREIRA (2016) e em entrevista com a atual liderança espiritual do terreiro, Cacique Ivone Varela (78 anos), concedida à Marcelo Studinski, no dia 12/06/2021, para outra pesquisa (trabalho técnico contratado para a empresa CAMPO).

contemplando as três fontes básicas do Brasil mestiço” (PRANDI, 2003, p. 20).

O Batuque e a Umbanda estão presentes no Rio Grande do Sul, desde o século XIX e início do século XX, respectivamente. São religiões afro-brasileiras semelhantes, com suas peculiaridades, mas bem estruturadas no sentido de organização dos cultos e rituais. Na maioria das vezes, são praticadas (separadamente) no mesmo templo (terreiro). Mas existem terreiros que cultuam apenas a Umbanda e outros que cultuam apenas o Batuque. Por isso, é fundamental compreender os aspectos essenciais que diferenciam um culto de outro:

Batuque representa a expressão mais africana do complexo afro-religioso gaúcho, pois a linguagem litúrgica é iorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às “nações” africanas. A umbanda representa o lado mais “brasileiro” do complexo afro-religioso, pois se trata de uma religião nascida por aqui a partir do sincretismo de suas principais ontologias religiosas: a cristã e a africana. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa/brasileira e as entidades veneradas são, sobretudo, os “caboclos” (índios), “pretos-velhos” e “cosminhos” (crianças), além das “falanges africanas” (CORRÊA, 1994. TADVALD, 2016, p. 50).

Nesta direção, na Festa de Iemanjá, os elementos rituais de ambas as religiões estão presentes ao longo da celebração, expressos por meio das oferendas, sons, cores, danças, cânticos, entre outros. Tudo fundamentado na mitologia africana ou afro-brasileira, pois segundo Mãe Stella de Oxóssi<sup>79</sup>, “os ritos se fundamentam nos mitos e, nestes, estão guardados ensinamentos valiosos<sup>80</sup>”.

### 2.1.2 “Dos rios aos mares”: o culto à Iemanjá

Na coluna de José Guimarães, já mencionada, a cosmovisão africana e os aspectos mitológicos e suas representações iconográficas também são explicadas aos leitores do Jornal *Agora*:

Acreditava-se, antigamente, que os negros fossem politeístas, mas na verdade eles atribuem a um ser supremo a criação do céu e da terra. Esse ser é chamado de Olorum em nagô, e Zambi em banto. O filho desse Deus, chamado Oxalá, teria gerado a humanidade. As divindades, naturais da África, não têm representação antropomórficas ou zoomórficas. As figuras esculpidas em Barro ou madeira não representam diretamente as divindades, mas seres humanos por elas possuídos. Estas representações são chamadas de Oxés, e o que verdadeiramente representa as divindades são os elementos da natureza, como pedras, conchas, pedaços de ferro e de árvores. A única representação é Exu, mas Exú não uma divindade, somente um mensageiro, um elo de ligação dos orixás com os homens, e assim, como protetor das Aldeias e das casas, é natural que tenha sua representação mais direta.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Maria Stella de Azevedo Santos (1925-2018), foi Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá (Salvador/BA), sendo uma das mais importantes lideranças afro-religiosas do Brasil, e a primeira Mãe de Santo a escrever livros sobre as religiões afro-brasileiras.

<sup>80</sup> <https://atarde.uol.com.br/opiniao/noticias/1734286-presenca-sim-presente-nao> Acesso em 15/06/2021.

<sup>81</sup> Jornal *Agora*, 03/02/1982, p. 10.

Orixá é “nome genérico das divindades, que são intermediárias entre Olorum, o deus supremo, e os mortais” (BASTIDE, 2001, p. 311). Segundo Reginaldo Prandi (2001), “para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado de Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo (PRANDI, 2001, p. 20). Neste sentido, os orixás podem ser compreendidos como:

Epicentro de uma diáspora religiosa que se estende da África às Américas, os Orixás são o elemento que religa e irmana a humanidade a si mesma e ao mundo da criação. Através de seu culto, vivenciam-se as forças que permeiam a criação em seus diversos níveis, e que tornam possíveis e manifestas as diversas realidades (ROSÁRIO, 2014, p. 22)

Para Verger (2018), o “orixá é uma força pura, axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (VERGER, 2018, p. 27):

O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiriam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, axé, do ancestral-orixá teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante o fenômeno de possessão por ele provocado (VERGER, 2018, p. 26).

Dito de outra forma, na perspectiva de Pierre Verger, os orixás, encarnados nos iniciados(as), manifestam no mundo material a “força pura”, o “axé imaterial” dos elementos da natureza em suas diversas dimensões e possibilidades. Neste sentido, os orixás representam:

a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, ar terra, água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada àse (BENISTE, 1997, p. 79).

Esta “força pura” está associada, como vimos, aos elementos da natureza, mas os orixás não podem ser compreendidos como “espíritos dos mortos”, pois, pertencem a categorias diferentes: os orixás estão especialmente ligados à estrutura da natureza, do cosmo, os ancestrais, à estrutura da sociedade” (SANTOS, 1986, p. 102). Desta forma, na perspectiva iorubá:

Se os pais e antepassados são os genitores humanos, os orixás são os genitores divinos; um indivíduo será “descendente” de um orixá que considerará seu “pai” – Bábá mi – ou sua “mãe” – Iyá mi – de cuja a matéria simbólica – água, terra, árvore, fogo etc. – ele será um pedaço. Assim como nossos pais são criadores e ancestrais concretos e reais, os orixás são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos

ancestres divinos. Assim, cada família considerará um determinado orixá como patriarca simbólico e divino de sua linhagem (SANTOS, 1986, p. 103-104).

Na África, os orixás são “divindades tutelares de famílias ou regiões, seu número é incontável. Na diáspora para as Américas, apenas um número determinado constituiu panteões cultuados nas diversas formas religiosas oriundas ou influenciadas pelas crenças iorubas” (ROSÁRIO, 2014, p. 25).

No Rio Grande do Sul, todas as Nações<sup>82</sup> do Batuque cultuam as divindades de origem iorubá que, de modo geral, são doze orixás: Bará, Ogum, Iansã (ou Oiá), Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá; cada um com características, simbologias e rituais específicos, bem como correspondências com santos católicos (sincretismo) pautadas a partir da mitologia iorubá e cristã (TADVALD, 2016, p, 55).

Os *itàn* (os mitos) dos orixás, segundo Prandi (2001), originalmente, fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs, em território africano:

Falam da criação do mundo e como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo deuses e homens, os animais, as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos iorubás reproduziram-se na América, especialmente, cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba. A partir do século XIX, primeiramente estudiosos estrangeiros, sobretudo europeus, e mais tarde letrados iorubás iniciaram a compilação desse vasto patrimônio (PRANDI, 2001, p. 25).

Conforme o autor, os mitos mantiveram-se difusos na memória ritual e no cotidiano dos terreiros, preservados, ressignificados e transmitidos pelas mães e pais de santo aos iniciados, já que a figura oracular do babalaô não resistiu ao processo de escravidão, no Brasil. Assim, dentro da complexa hierarquia dos cultos de matriz africana, a oralidade é o fio condutor, onde os “mais velhos”, na perspectiva iniciática, são os detentores dos saberes a serem transmitidos para os “mais novos”. Existe nessas relações de troca de saberes, uma imensa gama de informações.

Mãe Stella de Oxóssi, preocupada com a fragilidade da tradição oral, foi a primeira Mãe de Santo a escrever livros sobre a temática das religiões afro-brasileiras, pois, acreditava que “não é mais

---

<sup>82</sup> Marcelo Tadvald explica que o Batuque se divide em “nações” ou “lados”, tendo sido, historicamente, os mais importantes: oyó, tida como a mais antiga do Estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; jeje, cujo maior divulgador “político e social”, no Rio Grande do Sul, foi o Príncipe Custódio, um príncipe africano que viveu neste Estado de 1889 a 1935, ano de sua morte, ainda que Dona Chininha e Joãozinho do Bará sejam os maiores responsáveis pela consolidação desta “Bacia” (SILVA, 1999); ijexá, cabinda e nagô são outras nações de destaque, com predomínio, na atualidade, dos “lados” jeje-ijexá (BRAGA, 1998). Note-se que o ketu esteve historicamente ausente neste Estado, vindo somente nos últimos anos a ser integrado graças ao Candomblé (TADVALD, 2016, p. 55).

possível a crença nos orixás sem reflexão, estudos e entrosamentos” e “a tradição somente oral é difícil nos tempos atuais, até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, não uma perda” (SANTOS, 2010, p. 31). Contudo, muito antes da mãe de santo, os cultos de matriz africana foram objeto de análise de diversas pesquisas acadêmicas nas áreas de Ciências Humanas e Sociais e foram publicadas em revistas científicas e no formato de livros, no Brasil e no mundo.

Sobre o culto aos orixás, os estudos de Pierre Verger foram os mais difundidos no Brasil, tanto nos espaços acadêmicos, mas, também entre os adeptos dos cultos afro-brasileiros. Em 1981, o fotógrafo francês publicou o livro “*Orixás, deuses iorubás em África e no Novo Mundo*”, fruto de seu extenso trabalho etnográfico no território africano, em Cuba e no Brasil, com aspectos mitológicos e rituais do culto aos orixás. Esta e outras obras semelhantes estavam disponíveis à classe média brasileira, quando José Guimarães publicou a coluna no Jornal *Agora*, ao qual escreveu sobre Iemanjá:

Na escala dos orixás, Iemanjá ocupa um lugar de grande destaque. Os orixás femininos, conhecidos como Yabas, são quase todos orixás das águas, e gozam de larga popularidade entre os crentes da religião africana.

Iemanjá, a mãe d'água, mora no fundo dos oceanos, e seu oxe, representação, é o de uma mulher ajoelhada com seios grandes, sustentando na cabeça uma Gamela. Sua saudação nos terreiros é *odoyá*, ou como a saúdam no Sul, “*Omi ô*”. A festa acontece, quando na Bahia, no dia 8 de dezembro, aqui no Sul é festejada no dia 2 de fevereiro. Suas cores são o verde mar ou o azul Celeste. Sua cor mais certa aqui no Sul é a cor do Cristal, ou o gelo.

Suas comidas ritualísticas são o pato, cabra, galinha, acaçá. Também gosta de cocada branca, flores brancas, perfume e espelhos. Sua festa, ou melhor, o culto se exerce mais em público do que dentro dos terreiros. Seu sincretismo é Nossa Senhora da Conceição ou ainda Nossa Senhora dos Navegantes. Simboliza, nos cultos Nagôs, a força do mar, e é um dos orixás mais antigos, pois, como na história do mundo, primeiro foi criado o céu e o ar, as águas, assim na religião africana também Olorum criou o céu e o ar, depois Oxalá e Iemanjá criaram o mar e os seres vivos. É chamada de princesa de Aiuka, ou Dandalunda (Angola), Kayala (Congo), ou ainda Janaína e Inaê. (Jornal *Agora*, 03/02/1982, p. 10)

Os mitos de origem ioruba, que referenciam Iemanjá, a relacionam com as águas doces dos rios, com a maternidade e fertilidade, bem como apresentam sua relação com as águas oceânicas. Além disso, marcam sua relação com homens e mulheres e com outras divindades do panteão nagô. Fazem alusão às características físicas e também demonstram o “arquétipo” da “Rainha do Mar”, relacionando-a às *Iyami* (As Senhoras da Noite, em alusão às feiticeiras do pensamento ocidental). Mostram, ainda, sua relação com a criação do mundo, da humanidade e sua principal atribuição, a “*Iyá Ori*” (Mãe/Dona das cabeças, em tradução livre). Neste sentido, a relação de Iemanjá com as águas dos rios e dos mares está representada no seguinte mito:

Iemanjá foi mãe de dez filhos, fruto de seu casamento com o Olofim-Odudua. Cansada da vida em Ifê, Iemanjá partiu para o Oeste. Iemanjá assim chegou à

Abeokutá. Lá conheceu Okerê, rei de Xaci. Conheceu Okerê, Okê. Okê, encantado com sua beleza, propôs-lhe casamento. Ela concordou, desde que ele nunca fizesse alusão a seus seios, seios que eram grandes, fartos, volumosos. Porque Iemanjá havia amamentado muitos filhos. Em troca, Iemanjá nunca falaria dos defeitos de Okerê. [...]. Um dia, Okerê voltou para casa embriagado [...] perdeu o domínio das palavras e ofendeu Iemanjá, fazendo comentários grotescos sobre os imensos seios dela. Iemanjá apontou todos os defeitos de Okerê. Okerê quis sorrir Iemanjá e ela fugiu. Iemanjá saiu em fuga para a casa da mãe Olokum. Iemanjá tinha um presente que ganhara dela, uma garrafa com uma poção mágica, que levou consigo. Na fuga, Iemanjá derrubou a garrafa e dela nasceu um rio, que levaria Iemanjá ao mar, casa de sua mãe. Assim Iemanjá iniciou seu curso em direção ao mar [...] (PRANDI, 2001, p. 383-385)

Obviamente, este não é o único mito que apresenta a relação de Iemanjá com as águas dos rios. Aliás, a própria saudação à Iemanjá faz referência à sua ligação com os rios: “*Odò Iyá*” (mãe do rio). O rio que corre para o mar, para o reino de Olokum: *Òkun*, o oceano, lugar de residência de *Olóòkun* (VERGER, 2018, p. 196). Mas destacamos o mito acima porque apresenta outra característica importante acerca de Iemanjá, a maternidade:

Entre os aspectos que se sobressaem nas cantigas e oriquis de Iemanjá, figuram seus seios, assim como seu órgão genital. Nada mais natural, posto que Iemanjá é a mãe de todos os filhos, a mãe do mundo; é ela quem sustenta a humanidade e, por isso, os órgãos que a relacionam com a maternidade, ou seja, a vulva e os seus seios chorosos, são sagrados (REIS, 2000, p. 193-194).

Segundo Reis (2000, p. 195-196), Iemanjá é considerada a mãe da maioria das divindades de origem iorubá. Ela sintetiza o instinto de mãe – não apenas porque dá à luz, mas porque está ligada à educação dos filhos, à casa e à família. Há um mito muito recorrente nos terreiros e na literatura especializada sobre esses aspectos de Iemanjá e seu “instinto maternal”, de quando ela cria *Omolu*<sup>83</sup> como seu filho e faz dele um deus poderoso e rico. Segundo a mitologia, Iemanjá foi capaz de transformar a frágil criança em um guerreiro, com seu amor maternal, curou as pústulas de Omulu e fez dele um hábil caçador, de brilho tão intenso quanto o sol (REIS, 2000, p. 196).

Contudo, a maternidade não é o único atributo que aparece com frequência nos mitos, cantigas e orikís, de Iemanjá. Nestes, sempre são ressaltados sua vaidade, que expressa através do uso de seu *abèbè* – uma espécie de leque contendo um espelho – bem como seu caráter guerreiro. Antônio Risério (2012) sintetiza bem outras características importantes para a compreensão do culto à Iemanjá, tanto em África como no Brasil:

A Grande Mãe, com suas contas de cristal e seu axé assentado sobre conchas e pedras marinhas. Deusa da água. Dona do mar. Advinha. Feiticeira. Mulher fecunda, bela, rica, sábia e poderosa. Mas também indomável e até vingativa. Maternal, sim. Mas sabe guardar rancor. Como diz Lydia Cabrera, seus castigos são duros e é terrível a sua cólera justiceira. (RISÉRIO, 2012, p. 116)

<sup>83</sup> Sobre o mito de Omolu e Iemanjá, ver: PRANDI, 2001, p. 215-216.

A importância de Iemanjá, seja para os cultos tradicionais iorubás ou para os candomblés no Brasil, está representada em um dos “títulos” que a divindade recebe: “*Iyá Orí*” (mãe do *orí* – ou protetora das cabeças). Esse “título” ou atribuição seria dado por *Olòórùn* (Senhor do *òrún* – Senhor do “céu”), também chamado de *Olodumare* entre os iorubás:

Dia houve em que todos os deuses deveriam atender ao chamado de Olodumare para uma reunião. Iemanjá estava em casa matando um carneiro quando Legba chegou para avisá-la do encontro. Apressada e com medo de atrasar-se e sem ter nada para levar de presente para Olodumare, Iemanjá carregou consigo a cabeça do carneiro como oferenda para o grande pai. Ao ver que somente Iemanjá trazia-lhe um presente, Olodumare declarou: “Awoyó orí dorí re”! – “Cabeça trazes, cabeça serás”! Desde então, Iemanjá é a senhora de todas as cabeças. (PRANDI, 2001, p. 388).

No mesmo sentido, outro mito destacado por Reginaldo Prandi (2001) também revela a atribuição de Iemanjá como sendo “*Iyá orí*”. Consta que Olodumare, quando fez o mundo, deu a cada orixá um posto, um reino e uma atribuição, menos à Iemanjá:

[...] Para Iemanjá, Olodumare destinou os cuidados de Oxalá. Para a casa de Oxalá foi Iemanjá cuidar de tudo: da casa, dos filhos, da comida, do marido, enfim. Iemanjá nada mais fazia do que trabalhar e reclamar. [...]. Iemanjá não se conformou. Ela falou, falou e falou nos ouvidos de Oxalá. Falou tanto que Oxalá enlouqueceu. Seu orí, sua cabeça, não aguentou o falatório de Iemanjá. Iemanjá deu-se então conta do mal que provocara e tratou de Oxalá até restabelecê-lo. Cuidou do orí enlouquecido, oferecendo-lhe água fresca, Obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas. E Oxalá ficou curado. Então, com o consentimento de Olodumare, Oxalá encarregou Iemanjá de cuidar do orí de todos os mortais. Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada. Agora ela era a senhora das cabeças. (PRANDI, 2001, p. 398-399).

Este mito revela não apenas a atribuição de Iemanjá, enquanto “*Iyá orí*”, mas também um dos rituais fundamentais dos candomblés de origem nágò no Brasil: o ritual do “borí”, que “é uma obrigação feita no iniciante com a intenção de fortalecer, de segurar a cabeça — o Orí.” (SANTOS, 2010, p. 37). Portanto, nos terreiros que seguem as tradições nágò, atribui-se à Iemanjá e Oxalá o ritual do borí e, mais do que isso, atribui-se à Iemanjá a proteção de todas as cabeças dos iniciados no candomblé.

Sobre o culto à Iemanjá, em África, Pierre Verger recolheu diversos orikis e cantingas de Iemanjá em diferentes regiões da Nigéria (Abeokutá, Ibadan) e na região sul de Benim (Porto Novo, Adja Wèrè, Pobè, Kétou), indicando, desta forma, a presença dessa divindade no sudoeste da África Ocidental (DAMASCENO, 2015, p. 33-34):

Iemanjá, cujo nome deriva de *yèyé omo ejá* (“Mãe cujo filhos são peixes”), é orixá dos *Egbá*, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre *Ifè* e *Ibadam*, onde existe ainda o rio *Yemojá*. As guerras entre as nações iorubás levaram os *Egbá* a emigrar na direção oeste, para *Abeokutá*, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do *àsé* (axé) da divindade, e o rio *Ògùn*, que atravessa a

região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá. (VERGER, 2018, p. 196)

O culto à Iemanjá tem seu principal templo localizado no bairro de *Ibará*, em *Abeokutá*, aos quais os devotos buscam água nas afluentes do rio *Ògún* (em *Lakasa*) e transportam-nas em jarras, em procissão seguida por pessoas que carregam consigo estátuas (esculturas em madeira – *ère*) e um conjunto de tambores, em um cortejo que visa levar a água e distribuir o *àsé* da divindade a todos os moradores do lugarejo (VERGER, 2018, p. 196). Para Tatiana Damasceno, neste contexto, Iemanjá seria “fonte de vida” para aquelas comunidades iorubás:

Iemanjá é a divindade dos rios e córregos, ligada à água doce e preside julgamentos pela água. Em consequência do qual ela é chamada a "mãe de todos os rios". Ela é, portanto, a personificação da "água da vida" ou "águas vivas", nas quais correntes d'águas tornam-se fontes da vida. Iemanjá é tida como uma divindade poderosa porque ela é água e nada se pode fazer sem água (DAMASCENO, 2015, p. 33).

Na mitologia apresentada anteriormente, Iemanjá aparece como filha de Olokun, divindade feminina dos oceanos (Okun), para a população de *Ilè-Ifé* (Nigéria), que representa a riqueza e a prosperidade. Iemanjá herda da mãe mítica estas características. Já, no Benim, *Olokun* aparece como sendo uma divindade masculina, mas com as mesmas atribuições – riqueza e prosperidade.

Segundo Damasceno (2015, p. 103), no Brasil, Iemanjá é miticamente considerada filha do orixá *Olokun*, o oceano, mas seu culto perde a importância para Iemanjá, que se torna a rainha das águas salgadas. Para Santos (1986, p. 89), o vínculo de Iemanjá com as águas do mar se dá pela extensão do litoral brasileiro, onde é cultuada intensamente pelos pescadores e o povo em geral. Além disto, o culto à “Rainha do Mar” expandiu-se enormemente no Brasil, não apenas nos terreiros tradicionais mas, também, nos grupos mais aculturados<sup>84</sup>.

Neste sentido, a partir da bibliografia especializada, passamos a analisar como ocorreu, em linhas gerais, o processo de transformação de Iemanjá, divindade de origem iorubá, “Mãe dos rios” (Odò Iyá), mulher preta de fartos seios e ventre largo, na figura magra, branca, com um semblante quase virginal, tal qual Nossa Senhora, tornando-se a “Rainha do Mar”, figura retratada na obra do escultor rio-grandino Érico Gobbi, na praia do Cassino/RS.

## 2.2 “A mais linda mulher do mundo”: o monumento à Iemanjá da praia do Cassino

Outro aspecto interessante sobre as notícias da Festa de Iemanjá, de 1982, é sobre uma nota

---

<sup>84</sup> Juana Elbein dos Santos não aborda em sua tese sobre “os grupos mais aculturados” mas, certamente, referia-se ao culto de Iemanjá, na Umbanda.

do Movimento Negro Unificado do Rio Grande (MNU), que alertava um possível “genocídio cultural” em relação às religiões afro-brasileiras:

O Movimento Negro Unificado do Rio Grande, faz um alerta nesta semana, quanto a um possível genocídio cultural em torno dos Cultos Afro-brasileiros. A Contestação surgiu com a aproximação da festa dos Navegantes e Iemanjá, época em que segundo eles há maior propagação dos erros de caracterização das entidades. Dizem que a causa disso são as controvérsias surgidas com a mesclagem de religiões. Mas o aspecto que mais frisam é a atribuição de Iemanjá à figura espírita concebida em uma tela denominada “Stella Mares”, conforme explicam, essa imagem passou a ser venerada com base no orixá africano Iemanjá, havendo grande distorção entre a forma e a mensagem.

No livro “Africanos no Brasil”, de Nina Rodrigues, é apresentada uma fotografia de Iemanjá esculpida, que segundo eles é a representação correta do orixá.

Vilson de Lima, presidente do MNU, diz que o alerta não tem fins revolucionários, mas sim de exigência que os aspectos culturais característicos a cada raça ou religião sejam preservados para que futuramente pelas deturpações não se constate um verdadeiro genocídio cultura. (Jornal *Agora*, 01/02/1982, p. 04)

**Figura 11: Iemanjá iorubá**



Fonte: Jornal *Agora*, 01/02/1982, p. 04.

**Figura 10: Iemanjá iorubá MAFRO**



Fonte: Museu Afro Brasil<sup>85</sup>

Nas pesquisas de Pierre Verger (2018), é possível ver outras imagens de Iemanjá semelhantes a estas esculturas em madeira, quase todas dispostas no templo da divindade iorubá em Ibadan, onde algumas vezes é representada como uma mulher grávida, mas em todas aparece com

<sup>85</sup> <http://www.museuafrobrasil.org.br/acervo-digital> Acesso: maio de 2020.

seios fartos. No Brasil, Iemanjá é “latinizada na forma, pois é representada por uma estatueta de sereia com longos cabelos” (VERGER, 2012, p. 295):

Neste caso, é possível dizer que a iconografia de Iemanjá sofreu um processo de destruição de elementos que expressam a estética negra: cabelos ornados por tranças ou qualquer outro penteado de inspiração africana; uso de colares; vestuário estampado e de cores fortes. A imagem da deusa negra sofreu um processo de branqueamento a partir de uma estética euro-brasileira (DAMASCENO, 2015, p. 111).

O apagamento dos traços negros de Iemanjá está vinculado ao hibridismo cultural que a figura da sereia na mitologia ocidental representa, conforme Cristiane Amaral de Barros (2006):

Nessa teia de significados, Iemanjá seria, como figura marinha, ora a mãe e propiciadora de peixe e pesca farta aos pescadores, ora a sereia sedutora, sensual e mortal. Constata-se uma ambivalência, um caráter múltiplo e, se não contrastante, pelo menos em certa medida paradoxal de sua imagem. Iemanjá é uma – a Grande Mãe – e múltipla – a que gera e aniquila, ama e devora. Em termos simbólicos, Iemanjá é a grande representante do terrível poder feminino de geração e destruição, de morte e vida. Esta característica mítica de Iemanjá permaneceu, no Brasil, sob nova roupagem. (BARROS, 2006, p. 36)

Barros (2006) explica que essa “nova roupagem” de representação de Iemanjá no Brasil a aproxima das características da “grande santa” católica (Maria) mãe pura, virgem, branca e branda, que lhe distancia, das outras características presentes na mitologia iorubá, na qual também é mãe, mas não deixa ser e ter atitudes bravias, corajosas e até mesmo perigosas (e vingativas). Nesta perspectiva, a autora destaca que Iemanjá seria a única divindade africana a receber uma imagem exclusiva no Brasil, e que seria obra da umbanda a criação de uma nova imagem para a orixá:

De acordo com o escritor José Beniste, esta imagem de Yemanjá usada pela Umbanda, da mulher pairando sobre as ondas, foi criada na década de 50 como uma forma da Dra. Dala Paes Leme ser homenageada pelo marido. Ela era magra e tinha traços indígenas, por isso o quadro que foi pintado a óleo era de uma mulher morena de cabelos longos e negros. Este quadro percorria casas e terreiros, dentro os quais o de Benjamin Figueiredo, da Tenda do Caboclo Mirim e a casa de Alziro Zarur que na época era ligado ao espiritismo. Este mesmo quadro foi que deu início às giras de fim de ano promovidas pela Umbanda nas praias cariocas e cultuada no dia 02 de fevereiro pelo Candomblé. Outra versão diz que Dra. Dala Paes Leme teve a visão de Yemanjá e que um artista teria feito a pintura. Tudo isso teria acontecido em 1955 e, a partir desse quadro surgiram inúmeras imagens de Yemanjá presentes no imaginário dos Umbandistas. (TRINDADE, 2015, p. 98)

A Dra. Dala Paes Leme era uma umbandista carioca, que presidiu a “Comissão de divulgação da imagem de Iemanjá”, que percorria diversos terreiros de umbanda do estado do Rio de Janeiro, bem como, outros estados brasileiros. Além do quadro, Dra. Dala Paes Leme também divulgou a imagem esculpida de Iemanjá na imprensa fluminense (TRINDADE, 2015, p. 100-101). Abaixo, reproduzimos o quadro divulgado e inspirado em Dala Paes Leme:

**Figura 12: Iemanjá de Dala Paes Leme**



Fonte: TRINDADE, 2015, p. 99.

A imagem de Iemanjá, com seu vestido azul, colante e sensual, num corpo de mulher branca, jovem e de longas e lisas madeixas em meio às espumas do mar, é única; e nada assemelhada à orixá africana de fartos seios que “descem até o chão” ou à imagem da Virgem católica. A literatura religiosa informa também que a imagem dessa orixá foi criada dentro e pela umbanda, daí disseminando-se pelos terreiros e por toda a sociedade (BARROS, 2006, p. 36-37).

**Figura 13: Iconografia de Iemanjá, no Brasil**



Fonte: Centro Umbandista Luz do amanhã<sup>86</sup>

<sup>86</sup> <http://umbandaluzdoamanha.blogspot.com/2011/08/iemanja-e-3-orixa-ser-comentada-nesta.html> (acesso maio de 2020).

Para a pesquisadora Cristiane de Barros (2006), a imagem de Iemanjá, popularizada pela Umbanda, trata-se de um processo de “moralização religiosa”, onde o orixá, negro, de seios grandes e desnudos foi coberto com um vestido colante, sensual, mas não erótica. Assim, as outras características da divindade iorubá, como guerreira, destemida, sedutora, etc; foram acobertadas pela apenas pelo caráter maternal, de “mãe zelosa e protetora de seus filhos”:

No referido processo de moralização religiosa, a orixá de fartos seios desnudos assume vestimenta colante, sensual, mas não erótica. A mulher guerreira traveste-se em mãe zelosa e protetora de seus filhos. No candomblé, é a Senhora das Cabeças, dos oris de seus filhos, trazendo a sanidade necessária às lidas do dia-a-dia na Terra. Na umbanda, a mulher sexual, sedutora, que toma em seus braços o homem que lhe agrada, sendo por vezes também vítima das paixões que desperta nestes, cede espaço à imagem etérea de uma beleza inefável, límpida, pura – e distante. Sereia sim, mas sereia boa e casta (BARROS, 2006, p. 37)

A pesquisadora conclui que, se na cultura popular há a dualidade entre a sereia sedutora, que leva pescadores para amá-los no fundo dos mares, de onde não retornam vivos, e a “grande mãe” pura que Iemanjá representa, o que se sobressai na religião é a imagem da Mãe. “Sereia, mas mãe” (BARROS, 2006, p. 37).

Segundo Armando Vallado (2002, p. 38), o processo de branqueamento da divindade está vinculado ao surgimento da Umbanda, nos anos 1930, ao qual os aspectos da maternidade de Iemanjá foram associados à Maria, mãe de Jesus, em suas mais diferentes aparições, onde a orixá assumiria aspectos iconográficos que deixam de lado os traços africanos, assumindo características europeias, como aconteceu em todo o processo de formação da umbanda. Assim, segundo o autor, Iemanjá é “Stella Maris, como é Nossa Senhora”.

É interessante pensar que, numa sociedade estruturalmente racista como a brasileira, a figura criada pela Umbanda, que retirou os traços africanos da divindade iorubá, bem como, apresentava aspectos mais aproximados à Nossa Senhora, colaborou para que Iemanjá transitasse livremente no imaginário popular, para além dos aspectos religiosos, aparecendo nas mais variadas formas de expressão da cultura e nos meios de comunicação. Dorival Caymmi, Baden Powell, Vinícius de Moraes, Os Tingoãs, Elza Soares e Clara Nunes e outros, cantaram para a “Rainha do Mar”, entre as décadas de 1930 e 1980. Jorge Amado, no romance “Mar Morto” (1936), destacou características mitológicas de Iemanjá. A imprensa, por meio de jornais e revistas, também publicou matérias sobre a “Mãe D’água”, a exemplo da revista “O Cruzeiro”, na década de 1970.

Esse trânsito da figura de Iemanjá na sociedade brasileira está associado ao sincretismo, e por esse motivo as celebrações da divindade são realizadas de acordo com o calendário cristão católico, nas datas das santas correspondentes. No quadro abaixo, consta a relação entre Iemanjá e as

versões de Nossa Senhora e as datas das festas afro-religiosas realizadas para a divindade, nas principais cidades de cada estado:

**Quadro 4: Festas de Iemanjá no Brasil e sincretismo católico**

Região	Cidade / data e lugar celebração	Sincretizada com
Norte	AC - Rio Branco, dia 02/02, no rio Acre	N. S. Candelária (Candeias)
	AP - Macapá, dia 02/02, no rio Amazonas	N.S. Candelária
	PA - Belém, Praia Grande (Outeiro), 08/12, rio Pará	N.S. Conceição
	AM - Manaus, Ponta Negra, no Rio Negro 29/12	N.S. Conceição
	RR - Boa Vista, dia 31/12 e 01/01	N.S. Conceição
	RO - <b>Não identificado registro da celebração.</b>	
	TO - Palmas, dia 01/01, no rio Tocantins	N.S. Candeias / Conceição
Nordeste	PI - Teresina, no rio Parnaíba 01/01 e Campo Maior, no Açude Grande, em 15/08	N.S. Candeias
	BA - Salvador, Rio Vermelho, dia 02/02	N.S. Candeias
	SE - Aracajú, às margens rio Sergipe, 02/02	P. Socorro e Navegantes
	PE - Grande Recife três locais, na orla das praias – dia 08/12	N. Senhora da Conceição
	MA - São Luís, praia do Olho d'água, 02/02	Navegantes
	CE -Fortaleza, praia de Iracema e Praia do Futuro	15/08 N. S. Glória
	RN- Natal, Praia do Meio, dia 02/02	N.S. Candeias
	AL - Maceió (AL), praia de Pajuraça, dia 08/12	N.S. Conceição
	PB - João Pessoa (PB), praia de Cabo Branco, 08/12	N.S. Conceição
Centro-oeste	MT - Cuiabá (MT), Rio Paraguai, 08/12	N.S. Conceição
	MS -Corumbá (MS), Rio Paraguai, 30/12	N.S. Conceição
	GO – <b>Não identificado registro de celebração</b>	
	DF – Praça dos Orixás, Brasília, 02/02	N.S. Candelária (Candeias)
Sudeste	ES - Vitória (ES), Praia do Camburi, 02/02	N.S. Candelária (Candeias)
	MG - Belo Horizonte - MG, Lagoa da Pampulha, 15/08	N.S. Glória
	SP - Praia Grande, bairros Mirim e Caiçara 08/12, em Santos no dia 02/02	N.S. Conceição e Navegantes
	RJ - Rio de Janeiro, Praça XV/ Baía de Guanabara 02/02 - Copacabana – 29 – 30/12	N.S. Navegantes / N.S. Candelária (Candeias)
Sul	PR – Paranaguá	Navegantes e Conceição
	SC – Florianópolis, Itajaí e Navegantes	Navegantes
	RS – Cidreira, Torres, Tramandaí, Imbé, Pelotas, Rio Grande, entre outras cidades.	Navegantes

Fonte: elaboração do autor.<sup>87</sup>

Sobre o sincretismo, cabe destacar que, nesta pesquisa, é tomado não apenas para referenciar a associação entre santos católicos e orixás, mas como hibridismo, que estabelecem significados objetivos e subjetivos às religiões envolvidas, conforme aponta Sérgio Ferreti (1998), quando afirma que o sincretismo tem duplo sentido, sendo usado com significado objetivo, neutro e descritivo de mistura de religiões, e com significado subjetivo quando a avaliação de tal mistura:

<sup>87</sup> O demonstrativo acima (Quadro 4) apresenta as cidades onde ocorrem as festas de Iemanjá nos estados brasileiros, destacadas pela imprensa. Isso não significa que as celebrações não aconteçam em outras cidades. O quadro foi elaborado a partir de consulta *online*, nos *sites*: <https://g1.globo.com/>; <https://noticias.uol.com.br/>; <https://www.cartacapital.com.br/> e *sites* institucionais (prefeituras e governos estaduais). Elaborado em março de 2021.

[...] o termo sincretismo sofreu mudanças de significado com o tempo e que a distinção entre a definição objetiva e subjetiva tem raízes históricas. Na antiguidade significava junção de forças opostas em face ao inimigo comum, de acordo com o primitivo sentido político apresentado pelo Dicionário do Aurélio. A partir do século XVII, tomou caráter negativo, passando a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião (FERRETI, 1998, p. 183)

Desta forma, o autor afirma que, embora haja resistências entre pesquisadores em admitir, todas as religiões são sincréticas e integram, em síntese, elementos de várias procedências, sendo que no Brasil, o termo sincretismo é associado diretamente às religiões afro-brasileiras, de forma preconceituosa e com certa resistência. Sergio Ferreti lembra que o sincretismo não está presente apenas na Umbanda ou nas demais religiões de origem africanas, mas também no catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, ou em qualquer religião:

Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora, englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETI, 1998, p. 183)

Nesta perspectiva, o autor destaca que alguns aceitam a existência de um “proto-sincretismo” original, que teria funcionado no período da consolidação das religiões, mas que depois disso, se tornariam resistentes a novos sincretismos. Mas, em perspectiva histórico-antropológica mais ampla, de grande duração, religião e cultura não são fenômenos estáticos, pois encontram-se constantemente em mudanças e transformações (idem, p. 184):

O ideal de pureza, relacionado a preocupações religiosas parece se opor à ideia de sincretismo, que vulgarmente lembra mistura, poluição, confusão, síntese de elementos diferentes e contraditórios. A pureza religiosa é uma ideologia e um mito, como bem lembra Pollak-Eltz (1996, p. 3). Sincretismo traz por outro lado a ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando na aceitação pacífica pela classe subalterna, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas (FERRETI, 1998, p. 184)

Esta visão de opressão, do colonizador sobre o colonizado, em relação à iconografia de Iemanjá criada pela Umbanda, com o apagamento dos traços africanos do orixá, bem como a associação de outros orixás com santos católicos, vem sendo discutida no campo dos estudos decoloniais. Contudo, embora se reconheça a importância e os avanços deste campo epistemológico, na perspectiva histórica, sobretudo da História Cultural, compreender o sincretismo sob o prisma colonizador versus colonizado, no sentido apenas da imposição e da opressão, tornaria o colonizado em um sujeito passivo, incapaz de produzir seus “arranjos culturais” e suas estratégias de resistências.

Nesta direção, o sincretismo transformou não apenas as religiões afro-brasileiras, mas também a religião hegemônica, do colonizador. Desta forma, a “noção de sincretismo vinculada à ideia de um

arranjo entre referenciais culturais distintos, em que os mesmos estão colocados em justaposição com um determinado fim tático, é redimensionada quando mirada a partir das miudezas presentes nas práticas cotidianas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 68):

Assim, a questão do sincretismo ganha terreno para ser lida de forma ambivalente, no sentido em que a noção cruza tanto as reivindicações que as utiliza com fins de assepsia dos referenciais identitários afro-ameríndios, e também como potência inventiva, uma vez que o que é cruzado é também transformado em outra coisa. Nesse sentido, o que é compreendido tanto pela via da sobreposição cultural, como também pela via do encantamento. A primeira perspectiva está nitidamente exposta pelas máximas hierarquizadoras e totalizantes do projeto colonial. Já a segunda emerge como contragolpe, é a invenção no vazio deixado. É a perspectiva que dá o tom da problemática colonial para além de uma ordenação dicotômica, a revelando como um acontecimento ambivalente em que a contaminação e os cruzos atravessam, envolvem e relacionam os diferentes agentes envolvidos. O sincretismo, enfim, é fenômeno de mão dupla, vem de negros e brancos, tem influências ameríndias, pode ser entendido como estratégia de resistência e controle, com variável complexa de nuances, e pode ser entendido - é óbvio, mas quase ninguém fala, como fenômeno de fé. Não custa lembrar que a incorporação de deuses e crenças do outro é vista por muitos povos como acréscimo de força vital; e não diluição dela ou estratégia pensada com a frieza dos devotos da razão (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 69).

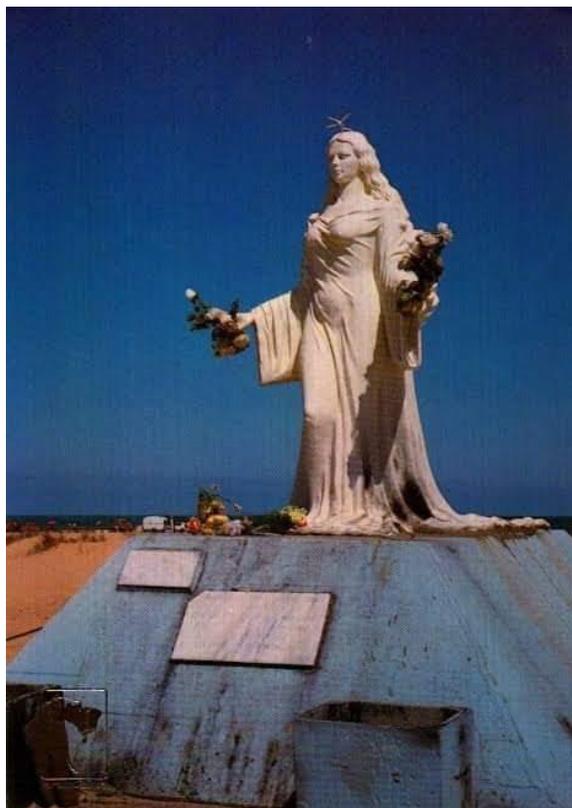
No caso da iconografia de Iemanjá, transformada em mulher branca, bem como sua associação à Nossa Senhora, devem ser compreendidos tanto como forma de eugenia, com a destruição dos fenótipos africanos da divindade, quanto de estratégia de resistência dos cultos afro-brasileiros, com vistas a conquistar aceitação no meio social. Além disso, o sincretismo e o hibridismo cultural que envolvem a figura da “Rainha do Mar” foram “invenções no vazio deixado”, nas “frestas”, tal como apontam Simas e Rufino (2018), que colaboraram para que hoje Iemanjá seja o orixá mais conhecido e celebrado no Brasil.

No caso da escultura de Iemanjá, da praia do Cassino, o artista rio-grandino Érico Gobbi se inspirou na iconografia umbandista para criar sua obra. Segundo o depoimento do escultor, seu objetivo era “fazer a mais linda mulher do mundo”:

Veio uma chuvarada. Veio muita chuva e depois estiou. Então, eu estava naquele barbeiro, tem uma barbearia aqui perto, então havia umas pessoas ali e falando: “eu tenho que ir, que hoje é mãe Iemanjá. Hoje é dia de culto, lá no Cassino”. Eu disse: “interessante, isso! Sabe que eu vou fazer a mãe Iemanjá, pro Cassino? Porque o pessoal gosta muito dessa coisa, de mãe Iemanjá, de cultos religiosos, de fazer no Cassino. Mas não tem nada. É tudo pequeninha e eu quero fazer uma estátua grande, pra cidade, pra ser divulgada, uma grande obra”. Aí, então, veio um camarada vendendo uma mãe Iemanjá, uma fotografia daquelas antigas da mãe Iemanjá [...] Aí eu olhei e disse: eu vou ficar com essa figura [...] pra ver como é a mãe Iemanjá. Aí eu olhei que ela têm flores no mar e tal. Então eu olhei e fiz, de noite, disse que eu iria fazer de noite [...] Aí eu fiz a mãe Iemanjá. Levei 3 anos. Eu iniciei a estátua de Iemanjá, eram meia-noite do dia 1º para o dia 02 de fevereiro, que é o dia deles. Então, do dia 02 para o dia 03 de fevereiro, três anos depois, ficou concluída. [...] três anos foi o tempo que levei. Mas antes de eu levar esse trabalho pronto, prá lá,

veio pessoas de Porto Alegre, de Pelotas, do Rio [de Janeiro], de São Paulo. Veio muita gente de fora pra conhecer, porque tinha muita fama a obra que estava sendo feita. [...] No início, eu disse assim, eu quero fazer a Mãe Iemanjá, mas a verdadeira Mãe Iemanjá. Se é que existe a Mãe Iemanjá, me conceba, nesse ato, para que eu possa fazer a verdadeira. Eu quero fazer a mais linda mulher do mundo. [...] <sup>88</sup>

**Figura 14: cartão postal de Rio Grande década 1980**



Fonte: Página Fatos e Coisas de Antanho – *Facebook* <sup>89</sup>

Assim, a escultura de Iemanjá, de Érico Gobbi, seguiu o formato da figura da divindade criada pela umbanda, de uma mulher saindo do mar, de braços semiabertos, com vestido colado, delineando o corpo. No entanto, a escultura de Gobbi, diferencia-se da iconografia mais conhecida de Iemanjá (imagem 09), por apresentar cabelos ondulados, quadris largos, ventre e bustos mais salientes. E, ao mesmo tempo, em sua forma estética, está muito próxima da iconografia do quadro associado à Dra. Dala Paes Leme (imagem 08). No depoimento do escultor, transcrito acima, não se sabe qual “fotografia da mãe Iemanjá” ele comprou na barbearia, quando teve a ideia de esculpir a imagem, mas é possível que tenha acessado às duas versões da “Rainha do Mar”, criadas pela umbanda. De

<sup>88</sup> Entrevista de Érico Gobbi concedida à TV Câmara, em 2009. Disponível no *YouTube*: <https://www.youtube.com/watch?v=HIKmVguK6cc>. Acesso em: maio de 2020.

<sup>89</sup> <https://www.facebook.com/groups/fatosecoisasdeantanho/posts/2317588528472229>. Acesso: maio de 2020.

qualquer forma, Érico Gobbi atingiu seu objetivo, de esculpir a “mais linda mulher do mundo”. Do “seu mundo” e “seu tempo”: branco, masculino, cristão e eurocêntrico.

### 2.3 “Tá ventando no mar”: novos ares na estrutura da Festa de Iemanjá

Enquanto as matérias da imprensa, de 1982, relativas à Festa de Iemanjá, renderam discussões interessantes sobre a mitologia, o culto de Iemanjá em África e no Brasil, acerca do surgimento dos cultos afro-brasileiros no município, bem como sobre o sincretismo e o hibridismo em torno da iconografia deste orixá, os jornais de 1983, destacaram as ações dos setores institucionais envolvidos na organização oficial do evento.

Neste sentido, questões como Segurança Pública, e as estratégias da Brigada Militar, da Polícia Rodoviária Estadual, bem como do transporte público e as propostas de melhorias destes serviços no dia/noite da festa ocuparam boa parte das páginas do *Jornal Agora*<sup>90</sup>, que também deu ênfase ao crescente número de comerciantes informais já instalados na praia do Cassino.

Sobre a Festa de Iemanjá de 1983, além da “Romaria de carro”, com saída da sede da URUMI, assim como as apresentações de corais dos terreiros de umbanda participantes, e a fala de suas respectivas lideranças religiosas, a programação oficial veiculada na imprensa<sup>91</sup> anunciava “procissão luminosa”, em louvor à Iemanjá, com saída da frente do hotel Atlântico, na av. Rio Grande, em direção ao monumento, no qual os umbandistas deveriam portar velas acesas. O *Jornal Agora*<sup>92</sup> também destacava a participação, naquele ano, do presidente da Colônia dos Pescadores (Colônia Z1), que faria a entrega de flores junto ao monumento, acompanhando a diretoria da URUMI e o prefeito. Além disso, após a solenidade oficial, o mesmo jornal destacava que “as oferendas ao mar serão entregues em barco aberto, remado por pescadores”.

---

<sup>90</sup> *Jornal Agora*, 01/02/1983, p. 07.

<sup>91</sup> *Jornal Rio Grande*, 02/02/1983, p. 01.

<sup>92</sup> *Jornal Agora*, 10/01/1983, p. 03.

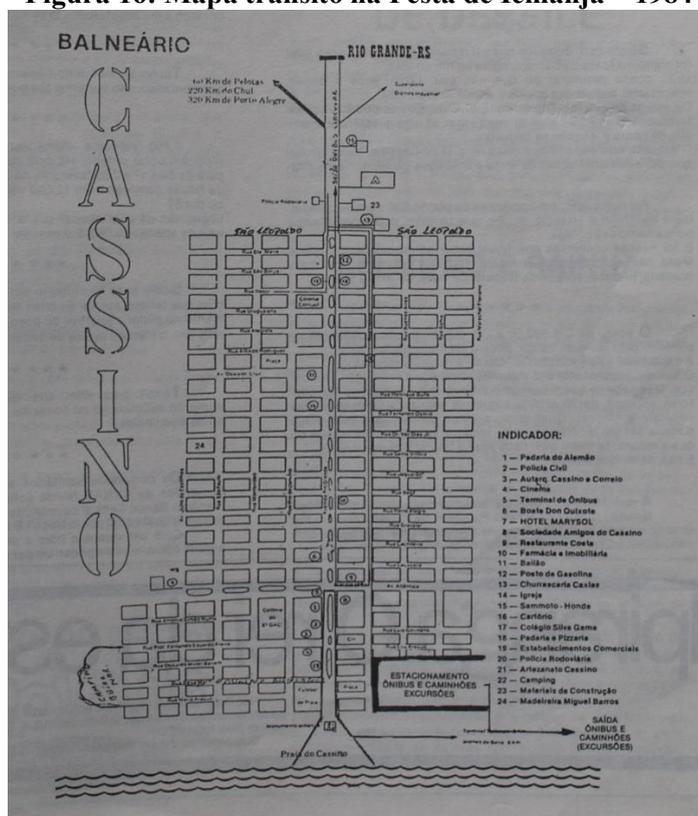
**Figura 15: Procissão à Iemanjá, 1984**



Fonte: Jornal *Agora* (16/01/1984, p. 10)

Com a criação da “Procissão Luminosa” como parte integrante da programação oficial da Festa de Iemanjá, com o cortejo que percorre boa parte da avenida principal do balneário, em 1984 a Brigada Militar criou um amplo projeto de orientação para o trânsito durante o evento. O esquema de trânsito previa o itinerário do transporte coletivo, as orientações para as excursões umbandistas, bem como, as orientações para veículos particulares. O projeto foi veiculado pelo Jornal *Agora* dias antes do evento, acompanhado de um mapa:

**Figura 16: Mapa trânsito na Festa de Iemanjá – 1984**



Fonte: Jornal *Agora* (26/01/1984).

Ainda, em 1984<sup>93</sup>, a URUMI organizou a 4ª Convenção Nacional de Umbanda, entre os dias 29 de janeiro e 1º de fevereiro, na praia do Cassino. Este evento contou com a participação de federações umbandistas de quinze estados brasileiros, com o objetivo de discutir as pautas desta religião, por meio de palestras e conferências, bem como apresentações culturais vinculadas ao credo. A convenção “elevou o nome do Rio Grande no contexto nacional”. Sobre a Festa de Iemanjá:

A programação é extensa, iniciando pela instalação do palanque oficial, no dia primeiro e culminando com o encerramento oficial das solenidades, com o “Adeus Fraternal” dos convencionais e convidados especiais no dia 02, às 16 horas, passando pela Romaria de ciclistas, grande procissão luminosa, leitura de mensagens e deposição de oferendas ao pé do monumento à Mãe Iemanjá, por parte dos líderes umbandistas e do Prefeito Municipal. (Jornal *Rio Grande*, 01/04/1984, p. 08)

Em 1985, a programação da festividade foi divulgada uma única vez nos jornais *Agora* e *Rio Grande*, mas sem alterações significantes em relação ao ano anterior. Já, em 1986, na celebração da 11ª edição oficial da Festa de Iemanjá, no Jornal *Agora* foi veiculada matérias relativas à programação do evento, haja vista que esta edição seria a primeira sem o fundador e presidente da URUMI, Wilmar Tavares, que foi vítima de homicídio, em julho do ano anterior.

Sobre a 11ª Festa de Iemanjá, ainda em 1986, o Jornal *Rio Grande* lançou apenas uma pequena matéria com a programação e não publicou nada em relação à realização do evento, enquanto o Jornal *Agora* destacou que “60 mil pessoas estiveram na Festa de Iemanjá<sup>94</sup>”, em uma página inteira, contento os aspectos religiosos, políticos, atuação da Brigada Militar, trânsito, entre outros aspectos.

Na coluna umbandista, o substituto de Wilmar Tavares na presidência da URUMI, Sr. Antônio Ferrari, escreveu um texto imenso, sendo a maior parte deste em agradecimento às autoridades políticas, civis, religiosas e às instituições envolvidas. Além disso, Ferrari destacou que o tempo chuvoso não teria atrapalhado o andamento da celebração, sobretudo, da procissão luminosa que, segundo o autor, “foi a maior em número de acompanhantes e a mais comovente na demonstração de crédito inabalável à convicção de respeito e admiração à Rainha das Águas Salgadas<sup>95</sup>”. Outro aspecto interessante do texto de Ferrari, é o registro de que a organização do evento não contou apenas com esforços da URUMI e apoio do Executivo Municipal. Naquele ano, dois terreiros colaboraram, efetivamente, com a organização:

Finalmente, um registro especial: a colaboração imprescindível prestada pela Exm<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. Julieta Valente Affonso, Cacique da Tenda de Caridade Santa Catarina, que com seus diretores, procedeu a limpeza do monumento à Iemanjá e enfeitou a imagem, tornando-a mais linda ainda! [...] O andor da Mãe Iemanjá, carregado por fiéis

<sup>93</sup> Conforme Jornal *Agora*, 01/02/1984, p. 01.

<sup>94</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1985, p. 12.

<sup>95</sup> Jornal *Agora*, 06/02/1986, p. 08.

emocionados, alguns chegando às lágrimas, estava muito bem preparado, lindamente ornamentado. Trabalho realizado pela Exm<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. Margarida Silveira Furtado, Cacique do Centro Espírita de Umbanda São Francisco de Assis, a que, mais uma vez, manifestamos nosso reconhecimento [...].<sup>96</sup>

**Figura 17: Procissão Festa de Iemanjá**



Fonte: *Jornal Agora* (31/01/1986, p. 01).

Certamente, esta não foi a primeira vez que terreiros filiados à URUMI apoiaram, de modo efetivo, na realização da celebração, mas, esta foi a primeira matéria encontrada que abordava especificamente sobre o apoio destas. Contudo, a coluna semanal escrita pelo líder umbandista, ao longo do mês de janeiro e fevereiro de 1986, de modo geral, aponta para os conflitos que a União de Umbanda estaria envolvida, pois Ferrari rebatia supostos ataques que ele e a instituição vinham sofrendo por parte de outros setores umbandistas. Desta forma, no dia 09/01/1986, o líder umbandista discorria, em um extenso texto, sobre as críticas que sofrera, bem como sobre os feitos da URUMI, não apenas relacionados à Festa de Iemanjá, mas, principalmente, em defesa dos direitos dos umbandistas, conforme o trecho destacado:

A umbanda rio-grandina não está sem cabeça nem largada às minhocas, pois, a direção da URUMI está trabalhando bastante, exaustivamente, em defesa dos interesses maiores da religião, criando ambiente para apresentação às autoridades competentes de dois anteprojetos: um criando o dia da Umbanda e outro dispõe sobre a isenção do imposto predial e territorial a centros espíritas de umbanda e casas de Nação, Candomblés e similares. Em fase final de preparação da documentação necessária ao registro da URUMI no Conselho Nacional de Serviço Social, a fim de conseguir recursos financeiros para dar continuidade às obras de construção do

<sup>96</sup> *Jornal Agora*, 06/02/1986, p. 08.

templo da Umbanda em Rio Grande. (Jornal *Agora*, 01/09/1986, p. 13)

Dos projetos citados por Antônio Ferrari, apenas o “Dia da Umbanda” foi levado a cabo. Embora não se saiba a data correta de sua criação, a URUMI executa atividades anuais alusivas à data, no dia 15 novembro. De qualquer forma, o que é importante destacar é que os conflitos entre umbandistas refletiram na Festa de Iemanjá, desde sua oficialização, conforme vimos no capítulo 1 desta pesquisa.

**Figura 18: Festa reúne 80 mil pessoas**



Fonte: Jornal *Agora*, 04/02/1987.

Embora a manchete da capa do Jornal *Agora* chame a atenção dos leitores para a quantidade de pessoas presentes na celebração, a matéria destaca que não houve grande adesão de terreiros no evento. O motivo seria a crise econômica nacional, que afetara o município do Rio Grande e, conseqüentemente, os “Centros Espíritas”, em função do alto custo do fretamento de ônibus para o deslocamento até a praia do Cassino:

Mesmo a baixa afluência de Centros Espíritas do Rio Grande, que não ultrapassaram ao número de quinze, e talvez até, sendo superados pelos de fora da cidade, o público ocorreu em massa à Festa de Iemanjá, na praia do Cassino. Calcula-se que cerca de oitenta mil pessoas participaram da festa. [...] Esta foi uma festa pobre, segundo o presidente da URUMI, Antônio Ferrari, o qual, diante das dificuldades encontradas, cancelou o tradicional almoço que era oferecido às entidades de fora do estado e do país, que acontecia na SAC. [...] O atual momento econômico que atravessa o país, e por via de consequência o município, levou os centros espíritas a se afastarem da praia, devido ao alto custo para se deslocarem [...]. (Jornal *Agora*, 04/02/1987, p. 03)

A crise nacional já havia sido destacada por Antônio Ferrari na edição do dia 03/02/1987, do mesmo jornal, quando o presidente da URUMI, alegando que a festa daquele ano havia sido realizada sob diversas dificuldades financeiras. Além disso, Ferrari anunciou que aquele seria seu último ano à frente da instituição:

[...] Para Ferrari, a sua missão já foi cumprida, sendo este o momento de que outros levem o trabalho adiante. Ferrari também quer, com seu gesto, provar que não é verdade o que alegam alguns, de que é o dono da União Rio-grandina de Umbanda Mãe Iemanjá, mas apenas teve o privilégio de dirigi-la após a morte do saudoso Wilmar Tavares. (*Jornal Agora*, 03/02/1987, p. 03)

De fato, a troca de liderança da URUMI aconteceu e na Festa de Iemanjá<sup>97</sup> de 1988, estava à frente da instituição o umbandista Reginaldo Malta. As celebrações à “Rainha do Mar” daquele ano, tiveram boa adesão de público e de “Centros Umbandistas”. A inovação na estrutura montada para o evento foi a instalação dos terreiros no campo de futebol, o chamado “Campo do Praião”, ao lado do monumento à Iemanjá, que contou com a iluminação por parte da Autarquia do Balneário Cassino (ABC).

**Figura 19: XIII Festa de Iemanjá – 1988**



Fonte: *Jornal Agora*, 05/02/1988.

A reportagem do *Jornal Agora*,<sup>98</sup> do dia 15 de janeiro de 1989, continha a programação da festa, confirmando a participação de mais de quarenta “Centros de Umbanda”, do município e de diversas localidades do estado, e destacava que a URUMI esperava uma festa “com mais brilho e visitantes do que nos últimos anos”. Entretanto, o objetivo do presidente da federação de umbanda, naquele ano, consistia em realizar um evento com “simplicidade”, conforme destaca a capa do *Jornal Agora* do dia 24/01/1989, focado na religiosidade. No dia 1º de fevereiro, o mesmo jornal destacava que a preocupação dos organizadores estaria em torno do monumento de Iemanjá, que havia sofrido dano com a ação de vândalos:

Por outro lado, um ponto importante para a URUMI, segundo Malta, era a restauração da estátua de Iemanjá, motivo de homenagens de umbandistas e que

<sup>97</sup> *Jornal Agora*, 05/02/1988, p. 03.

<sup>98</sup> *Jornal Agora*, 15/01/1989, p. 04.

seguidamente é vítima de vandalismo. Porém, ele tranquiliza aos umbandistas, informando que a lavagem da estátua já está sendo procedida pela ABC (Autarquia do Balneário Cassino), que também cedeu tinta para a pintura da imagem. Esta pintura, assim como a restauração da mão da estátua, que havia sido quebrada, está sendo coordenada pelo autor da obra, o escultor rio-grandino Érico Gobbi. (*Jornal Agora*, 1º/02/1989, p. 05)

Embora não se tenha encontrado outras notícias sobre a depredação da estátua, esta não foi a primeira vez que o monumento à Iemanjá foi alvo de vandalismo e, também, não foi a última. E aqui, cabe destacar que Érico Gobbi sempre realizou o restauro da escultura quando necessário, ao longo de sua vida. Conforme Leda Lopes, o escultor, “por precaução deixou feito este par de mãos da imagem que está na praia do Cassino/Rio Grande/RS, a qual sofreu por diversas vezes o ato de vandalismo” (2018, p. 93):

**Figura 20: Mãos de Iemanjá – Atelier de Érico Gobbi**



Fonte: LOPES, 2018, p. 92.

Embora a imprensa consultada não tenha publicado matéria referente a Festa de Iemanjá após o evento, em 1990, a URUMI, sob a presidência do senhor Agenor Corrêa, anunciou na programação<sup>99</sup> oficial do evento que os “Centros de Umbanda”, naquele ano, deveriam realizar os seus trabalhos religiosos no local destinado a este fim, ao longo da avenida Beira-Mar, onde a ABC

<sup>99</sup> Programação divulgada no *Jornal Agora*, 01/02/1990, p. 06.

havia reservado uma área de 420 metros lineares daquela avenida, entre as ruas Rio de Janeiro e Espírito Santo. Além deste espaço reservado, os terreiros também se instalaram no “Campo do Praião”. Sobre a festa, o Jornal *Agora* publicou uma pequena nota sobre as oferendas:

Depois de Iemanjá, mar limpo

Ao contrário dos anos anteriores, quando o mar ficava sujo com velas, flores e garrafas, a água do Cassino esteve limpa e propiciando bom banho.

Muita gente aproveitou o feriado do dia 2 de fevereiro para se deliciar nas águas da praia do Cassino. Ao contrário do que muitos imaginavam, o mar estava limpo, mesmo um dia após a Festa de Iemanjá, onde as pessoas costumam jogar oferendas nas águas. Na sexta-feira, era raro encontrar flores, velas ou garrafas no mar. (Jornal *Agora*, 04/02/1990, p. 03).

As oferendas serão objeto de discussão no capítulo 3 desta pesquisa, mas cabe dizer que a matéria destacada acima sugere que estas foram alvo de debate sobre a festa de Iemanjá de anos anteriores, embora a imprensa consultada não tenha publicado nenhuma matéria ou opinião sobre o assunto.

Em relação à 16ª edição oficial da Festa de Iemanjá, em 1991, o editorial do Jornal *Agora* apresentou seu posicionamento sobre a organização da festividade, do ponto de vista religioso e turístico, criticando o Poder Público e a URUMI:

Iemanjá e Navegantes

Rio Grande viverá, dias 1º e 2 de fevereiro as primeiras festas do ano, através de Iemanjá, no Cassino e N.S. dos Navegantes, que embora não seja uma festa local engloba toda a comunidade através da fé na santa padroeira dos que vivem do mar e, até o momento, pouca coisa se tem falado quanto aos preparativos.

Wilmar Tavares, saudoso líder umbandista, projetou a festa de Iemanjá na praia fortalecendo um relacionamento entre fé e turismo e fazendo do Rio Grande um polo convergente para milhares de umbandistas do Estado e dos países do Prata. Com o trágico desaparecimento de Wilmar, também a festa perdeu o brilho pela falta de lideranças motivadoras e pelo descaso do Poder Público que deixou de investir no acontecimento que, em qualquer outro lugar do Brasil, seria motivo para um trabalho de mídia na busca de divisas para o município e para outros setores como hotelaria, restaurantes e etc.

Edson Silva, abnegado morador do Cassino, e que vem se colocando à disposição para organizar, gratuitamente, esse evento, após a festa de 90 deixou um relatório com as deficiências verificadas, mas que, ao que parece, foi deixado no fundo de uma gaveta qualquer enquanto pseudos-líderes cruzam os braços esperando que caravanas de umbandistas aqui aportem pela presença da majestosa estátua de Iemanjá fincada nas areias do Cassino.

Vale a pena não esquecer que Deus nos deu a beleza da praia, a inteligência e capacidade de Érico Gobbi e toda a condição necessária para a realização de uma grande festa, mas é necessário que exista visão turística do Poder Público e das entidades que lideram o comércio e a umbanda do município para que a festa volte a ter o brilho que alcançou em outros tempos. (Jornal *Agora*, 23/01/1991, p. 02)

Apesar do editorial, a URUMI lançou a programação<sup>100</sup> do evento dias antes da publicação do mesmo e, ao que parece, poucas alterações foram realizadas na parte oficial do evento. Na programação, consta que a CRD (Companhia Rio-grandina de Desenvolvimento) e a Autarquia do Balneário Cassino (ABC), juntamente com a URUMI, distribuíram o cronograma do evento e criaram uma “tenda de informações”, com vistas a recepcionar os núcleos umbandistas que viriam a se instalar na praia do Cassino para realizarem seus trabalhos espirituais. Além disso, estas instituições divulgaram que as instalações dos “Centros de Umbanda” seriam, no “Campo do Praião” e na beira da praia e, em ambos locais, a ABC iria fornecer “água potável, iluminação e banheiros de campanha”<sup>101</sup>.

Em 1992, logo nos primeiros dias do ano, o editorial<sup>102</sup> do Jornal *Agora*, basicamente, repetia suas críticas acerca da realização da Festa de Iemanjá, sobretudo, pela falta de incentivo do Poder Público e pela não exploração do potencial turístico da festividade. A URUMI, já sob a gestão de Pai Nilo de Xangô, lançou a programação do evento na imprensa somente no dia 22 de janeiro, sem grandes alterações. Em relação à infraestrutura montada pela CRD e pela ABC, foi realizado terraplanagem, iluminação e instalações de banheiros na avenida Beira-Mar, para assentar os Centros de Umbanda participantes da festa.

**Figura 21: Terraplanagem da av. Beira-Mar, em 1992**



ABC realizou terraplanagem no estacionamento dos ônibus no Cassino

Fonte: Jornal *Agora*, 31/01/1992.

No ano seguinte, o editorial<sup>103</sup> do Jornal *Agora* tornou a apontar a necessidade de maior investimento na Festa de Iemanjá, com a exploração de seu potencial turístico, bem como a lamentar

<sup>100</sup> Programação foi divulgada no Jornal *Agora*, 17/01/1991, p. 03.

<sup>101</sup> Jornal *Agora*, 24/01/1991, p. 03.

<sup>102</sup> Jornal *Agora*, 23/01/1991, p. 02.

<sup>103</sup> Jornal *Agora*, 08/01/1993, p. 02.

a morte de Wilmar Tavares, e cobrar da nova diretoria da URUMI um posicionamento semelhante ao do extinto umbandista. Ademais, o editor lembrava que este era um dos primeiros desafios do novo prefeito de Rio Grande, Alberto Meirelles Leite, recém empossado no cargo.

Para a 18ª edição da Festa de Iemanjá, segundo a reportagem<sup>104</sup>, eram esperados “cerca de 50 centros de religião de outras cidades, além dos de Rio Grande”. Além disso, o presidente da URUMI, Pai Nilo de Xangô, destacava que somente no município do Rio Grande, existiam “cerca de 500 terreiros, divididos entre os de Umbanda e os de Nação, embora somente cerca de 200 eram filiados à URUMI”. Algumas pequenas mudanças podem ser notadas, com a inserção de alguns elementos na celebração, conforme a mesma matéria:

[...] A Festa, que tem início oficial dia 1º, terá suas tendas inauguradas dia 30, começando pelo da Mãe Júlia de Oxum, com mais de 50 anos de religião. A partir deste dia, haverá venda de alguns artigos religiosos, lembrancinhas, imagens de santos, iguarias baianas, especialmente dia 1º, iguarias e cestinhas que possam ser levadas como oferenda à Rainha das Águas. O lucro obtido nas vendas verterá em prol da construção do “Templo da Umbanda”, antiga e sonhada reivindicação dos umbandistas rio-grandinos. Também, a partir do dia 30, o C.E.U. Fé em Santiago Guerreiro estará trabalhando espiritualmente na praia.

A abertura oficial será dia 1º [...]; às 21 horas iniciará a procissão luminosa, quando haverá carros carregando imagens de diversos orixás, além de Iemanjá, e quando será conduzido o Alá do Pai Oxalá [...]

Pai Nilo de Xangô declara que vai rezar para que não chova no dia. A chuva poderá acontecer, já que 1993 é regido por Iemanjá, o que significa ano de muita água. Ele comenta que hoje as pessoas estão mais libertas, perderam o medo de dizerem que são de Umbanda ou de Nação. Além disto, ele acredita que a necessidade de uma religião faz com que mais pessoas se dirijam às terreiras, em busca de conforto e proteção espiritual. Pai Nilo também considera que está havendo uma aceitação maior por parte da Igreja Católica, e isto é muito positivo. Embora as religiões de pastor continuem atacando a Umbanda e a Nação, dizendo que é tudo coisa do demônio, garante Pai Nilo. “O mal”, continua, “está na cabeça das pessoas, não na religião que elas professam<sup>105</sup>.”

A comercialização de artigos religiosos, lembranças da festa e “iguarias”, assim como a introdução de um “carro” para conduzir a imagem de Iemanjá ao longo da procissão, pode ser vista como uma tentativa dos dirigentes da URUMI em responderem às críticas expostas pelo editorial do *Jornal Agora*, dos últimos anos. Pois, estes elementos introduzidos estão muito mais voltados a atender os aspectos turísticos do que aos religiosos.

Por outro lado, a entrevista finaliza com o presidente da instituição, Pai Nilo, sugerindo que esta liderança estaria aberta ao diálogo inter-religioso, uma vez que o pai de santo apresenta seu

<sup>104</sup> *Jornal Agora*, 22/01/1993, p. 03.

<sup>105</sup> *Jornal Agora*, 22/01/1993, p. 03.

posicionamento em relação aos casos de intolerância religiosa. Cabe lembrar, que a década de 1990, é marcada pela expansão das religiões pentecostais e neopentecostais no Brasil, assim como pelo domínio destas religiões nos meios de comunicação em massa, o rádio e a televisão, conforme aponta Reginaldo Prandi (2003).

Além disso, as ações do Poder Público para a realização da festividade também sugerem que seja uma forma de responder tais críticas do editorial, uma vez que o próprio veículo de imprensa teceu elogios à celebração de 1993:

[...] Mais de 150 centros espíritas das mais diversas regiões do Estado e do Exterior. Cento e doze ônibus de excursões trouxeram os forasteiros para o Cassino.

A “Procissão Luminosa”, um dos pontos altos da festa, atrasou quase uma hora, mas valeu muito a pena. Muita gente postada ao longo da avenida Rio Grande prestou sua homenagem à Rainha das águas. À beira-mar, a grande surpresa: iluminação feérica, local limpo, terraplanado, palanques em condições e uma imensidão de público para acompanhar as solenidades de abertura oficial do evento. (Jornal *Agora*, 04/02/1993, p. 12)

A reportagem acima, em outro trecho, destacava os elogios que o, então, prefeito Alberto Meirelles Leite e os responsáveis pela CRD e ABC receberam dos presentes, pela infraestrutura montada, “sem precedentes na história da festa”. Além desta extensa matéria, a capa desta edição do Jornal *Agora* também enfatizava o sucesso da 18ª Festa de Iemanjá, com a presença de mais de 200 mil pessoas no evento:

**Figura 22: Festa de Iemanjá, 18ª edição oficial**



Fonte: Jornal *Agora*, 04/02/1993.

A imprensa consultada não apresentou dados significativos sobre a celebração à Rainha do Mar, de 1994, além da programação. Em 1995, a programação<sup>106</sup> da 20ª edição da Festa de Iemanjá foi divulgada pela URUMI sem grandes alterações, em relação aos anos anteriores. Neste ano, o editorial<sup>107</sup> do Jornal *Agora* tornou a tecer críticas acerca da falta de investimento do Poder Público para realização do evento, considerando que o Executivo Municipal deveria investir na “Indústria do Turismo”, adotando um discurso alinhado ao pensamento político-econômico característico do final do século XX, o neoliberalismo. Nesta direção, o editorial propunha que as autoridades investissem mais na realização da Festa de Iemanjá e de Nossa Senhora dos Navegantes e, também, que o Executivo Municipal buscasse “unir forças com São José do Norte, Pelotas, São Lourenço do Sul, Canguçu e Santa Vitória do Palmar”, para realizar um “trabalho bem elaborado”, com vistas a “vender um pacote turístico” da zona sul, do Estado.

Em termos de público, “cerca de 100 mil pessoas, segundo a Brigada Militar, participaram das homenagens à Mãe Iemanjá<sup>108</sup>”, com a participação de 130 terreiros Umbanda, Batuque e Candomblé, ao longo dos dias do evento. Naquele ano, consta que a CRD financiou a “queima de fogos” de artifício, sendo este o espetáculo que marcou a abertura oficial da celebração, logo após a procissão. No quesito “Segurança Pública”, o mesmo jornal destaca, em outra matéria, que a 20ª edição, foi “das mais tranquilas dos últimos anos” e, também ressalta, que a Polícia Rodoviária Estadual contabilizou expressivo número de excursões vindas de Pelotas, Camaquã, São Lourenço do Sul, entre outras cidades do Estado.

No mesmo ano, no caderno *O Peixeiro*<sup>109</sup>, José Guimarães torna a abordar sobre os cultos de matriz africanas. Desta vez, o colunista apresentou um extenso texto intitulado “Lendas sobre os orixás e como surgiram”, com destaque ao orixá Iemanjá, como a “mãe dos orixás”, suas características, aspectos rituais, entre outros.

Já, no ano seguinte, em 1996, o colunista José Henrique de La Rocha, traz um aspecto interessante, do ponto de vista didático acerca dos cultos de matriz africanas. Em um trecho da coluna, explica aos leitores do jornal, seu ponto de vista sobre os orixás e sobre o sincretismo:

Muitos confundem o orixá com o santo ao qual ele é sincretizado, mas Iemanjá não é Nossa Senhora, Ogum não é São Jorge, Oxóssi não é São Sebastião, e assim por diante. Os Santos da Igreja Católica foram homens que, como nós, um dia encarnaram no planeta, e esse sincretismo existiu como subterfúgio dos negros africanos para evitar os ataques dos feitores e do Clero. (Jornal *Agora*, 27-28/01/1996, p. 07)

<sup>106</sup> Jornal *Agora*, 20/01/1995, p. 12.

<sup>107</sup> Jornal *Agora*, 24/01/1995, p. 02.

<sup>108</sup> Jornal *Agora*, 04-05/02/1995, p.03.

<sup>109</sup> Jornal *Agora*, 29/01/1995, caderno “O Peixeiro”, p. 01.

Esse posicionamento deve ser visto como uma mudança de pensamento acerca do sincretismo afro-religioso, um movimento iniciado pelas matriarcas do Candomblé de Salvador/BA, através de um manifesto publicado na imprensa baiana com o título “Ao público e ao povo do Candomblé”, em 27 de julho de 1983: “Este manifesto, profusamente explorado pela mídia baiana, provocou uma longa controvérsia, tanto nas comunidades de terreiro, quanto entre especialistas acadêmicos sobre as tradições brasileiras de matrizes africanas” (CONSORTE, 2006. Apud. NASCIMENTO, 2017, p. 23). Neste sentido, é possível que tal discussão sobre o sincretismo tenha se ampliando em nível nacional, entre pesquisadores e adeptos dos cultos, uma vez que dentre as Iyalorixás (Mães de Santo) que assinaram o texto, algumas eram nacionalmente conhecidas, como Mãe Menininha do Gantois, Olga de Alaketu e Mãe Stella de Oxóssi.

Em relação à festa de 1996, a imprensa<sup>110</sup> anunciava que a mesma alcançaria recorde de público, pois estava programado “além de um show pirotécnico, reforço na iluminação e até um gigantesco arco instalado próximo ao monumento, por onde a procissão luminosa passará”. Já, o editorial do Jornal *Agora*, assinado por Moacir Rodrigues<sup>111</sup>, novamente, reafirma a necessidade do Poder Público em investir nas celebrações, alegando que a ABC deveria ter “um maior respaldo que lhe possibilite fazer das festividades de Iemanjá e N.S. dos Navegantes, como acontece, por exemplo, na Bahia, um grande momento para mostrar que nosso município é realmente um grande polo turístico”.

Na abertura oficial do evento, o prefeito Alberto Meirelles Leite também ressaltou a Festa de Iemanjá sob a ótica do turismo e da religiosidade:

O prefeito Alberto Meirelles Leite, satisfeito com o público presente, disse que a festa de Iemanjá sempre será sucesso e que a cada ano está tomando uma consistência maior, com grande afluxo de fieis e pessoas que respeitam e admiram a religiosidade dos umbandistas.

Para o Município, Meirelles diz que a festa tem dois significados, o primeiro é o religioso – a presença do grande público mostra a religiosidade que tem o cidadão rio-grandino; e o segundo é o de atração turística – porque atrai provenientes de vários municípios do Rio Grande do Sul, do Uruguai e da Argentina. “pessoas que além de buscar o conforto espiritual, vem aproveitar a praia e propagar o Município. Pessoas que vem por mais de 20 anos seguidos, trazendo com eles outras três ou quatro pessoas, por se sentirem bem religiosamente”, ressaltou o prefeito.

Meirelles também lembrou que o evento, comercialmente, diminui algumas angustias de ordem econômica e que “Rio Grande fica marcado irreversivelmente com uma festa que tende a crescer, como a praia do Rio Grande do Sul que mais atrai pessoas para a imagem de Iemanjá, marcando quase que um centro religioso no

---

<sup>110</sup> Jornal *Agora*, 16/01/1996, p. 04.

<sup>111</sup> Jornal *Agora*, 01/02/1996, p. 02. Moacir Rodrigues era integrante do Conselho Editorial do Jornal *Agora*, no período.

Município<sup>112</sup>

Nota-se, que no discurso do prefeito, a celebração religiosa é vista sob uma perspectiva econômica e do turismo. Do ponto de vista histórico, o turismo está entre as principais atividades econômicas do Estado brasileiro nos anos noventa, a partir da adequação e elaboração de legislações e projetos nacionais para o setor:

análogo ao modelo de Estado neoliberal que florescia no país, identifica-se uma mutação do arranjo embrionário do turismo de décadas passadas, para um escopo de maior alcance, muito embora ainda estivesse centralizado no efeito econômico, e fortemente marcado pelo pragmatismo, que ainda patrocinava uma leitura simplificada da atividade (MARANHÃO, 2017, p. 246).

Desta forma, o turismo era visto pelo Estado apenas sob uma perspectiva econômica, em detrimento das suas dimensões sociais, culturais e ambientais. Contudo, a criação de políticas de fomento ao turismo no período, como o Programa de Desenvolvimento do Turismo (PRODETUR), visavam a internacionalização do turismo no Brasil, sendo a região Nordeste do país escolhida para a implementação destas políticas, medidas amplamente divulgadas pela mídia e pela imprensa brasileira (MARANHÃO, 2017, p. 247).

Nesta esteira, a partir das fontes analisadas, percebe-se que houve, por parte da imprensa, certa pressão às instituições envolvidas na realização da Festa de Iemanjá, principalmente, após a morte do umbandista Wilmar Tavares, com vistas explorar o potencial turístico da celebração. Tal discurso, na maioria das vezes, exposto nos editoriais do Jornal *Agora*, ganha força a partir do início dos anos 1990, quando o veículo de imprensa passa divulgar, em todos os meses de janeiro e fevereiro da referida década, matérias relacionadas ao turismo, sobretudo o turismo no litoral brasileiro.

Assim, à medida que o evento amplia sua dimensão, com a adesão de público participante cada vez mais expressivo, as instituições envolvidas na realização da parte oficial da celebração, buscaram organizar infraestrutura para acomodar os terreiros vindos de outras cidades do Estado, delimitando um espaço físico para a realização do evento. Devido ao grande fluxo de veículos, o trânsito do balneário necessitou ser adaptado nos dias do evento, bem como a Segurança Pública.

---

<sup>112</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1996, p. 03.

Figura 23: Festa de Iemanjá, 21ª edição oficial



Fonte: Jornal *Agora*, 04/02/1996.

Em outra matéria sobre a celebração à Iemanjá, ainda em 1996, o jornal abordava sobre a grande adesão de público e de fiéis que participaram da “Procissão luminosa”, com destaque para os Centros de Umbanda de outras cidades, que percorreram o cortejo:

Levando faixas e oferendas que mais tarde seriam depositadas aos pés da imagem da santa ou no mar. As roupas brancas ou coloridas dos umbandistas, as flores e os barquinhos, acompanhados dos tradicionais “pontos”, tornaram mais bonito e emocionante o momento. [...] O Centro Espírita Jureminha foi um dos primeiros da procissão, com 24 integrantes vindos de Bagé. Segundo a presidente e diretora do centro, Helena Correa Martins, eles vêm à Rio Grande desde que iniciou a Festa de Iemanjá. [...] A chegada da procissão ao monumento à Iemanjá, levando a imagem do orixá das águas, foi saudada com um show de fogos de artifício que entusiasmou o público presente. A banda da Brigada Militar tocou o Hino Nacional e o Hino da Umbanda, momento de grande significado para os umbandistas que demonstraram a emoção e o respeito à sua religião. Muitas eram as homenagens à Santa no monumento: grande número de velas, principalmente com as cores de Iemanjá – azul e branco, flores, champagne e outras diversas oferendas e muita oração.

Enquanto isso, muitos homenageavam a Rainha do Mar levando pequenas embarcações com a imagem de Iemanjá até o mar. A festa prolongou-se por toda a noite, com trabalhos espirituais na beira da praia e nas dezenas de centros espíritas que encontravam-se no Cassino. Mesmo aquelas pessoas que não pertencem à religião acompanhavam os trabalhos e/ou ofereciam flores para Iemanjá na beira da

praia, fazendo seus pedidos mais secretos<sup>113</sup>.

A reportagem acima tenta descrever os sentidos e significados da Festa de Iemanjá para além de sua perspectiva oficial, de infraestrutura e do papel dos setores institucionais envolvidos, como as demais matérias mencionadas anteriormente. A foto da capa do Jornal *Agora* (Imagem 18), da mesma edição, ao que parece, também tenta demonstrar os aspectos da religiosidade, com foco nas pessoas, adeptos da religião e o público. Os aspectos não oficiais da celebração são objeto de análise do terceiro capítulo desta pesquisa.

---

<sup>113</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1996, p. 03.

### CAPÍTULO 3 – “UM MAR DE GENTE E FLORES”: FESTA, OFERENDA E DEVOÇÃO

No segundo capítulo, abordei sobre as origens históricas dos cultos afro-brasileiros e dos aspectos mitológicos dos cultos à Iemanjá em África e no Brasil. A noção de sincretismo foi discutida a partir da escultura da “Rainha do Mar”, na praia do Cassino e a incorporação de outros elementos na organização oficial da Festa de Iemanjá pontuada. Nesta seção, faço uma abordagem (3.1) sobre as oferendas para os cultos afro-brasileiros, a partir da mitologia e dos significados destas como elementos fundamentais para relação devoto e divindade. Logo (3.2), discorro sobre as manifestações de fé e devoção registradas na imprensa. Em seguida (3.3), discuto sobre a relação entre a Festa de Iemanjá como patrimônio cultural e os “limites da tradição inventada”. Por fim, encerro a pesquisa com “outras oferendas”, onde tento demonstrar alguns sentidos patrimoniais por meio de fontes diversas.

#### 3.1 “Um mar enfeitado de flores”: entre oferendas, ritos e outras representações

Apesar de serem destacadas somente neste capítulo, as oferendas apareceram, ou pelo menos foram mencionadas, em todas as matérias da imprensa consultada para a elaboração desta pesquisa. Assim, uma das primeiras vezes que a palavra aparece é antes mesmo da oficialização do evento, onde o *Jornal Rio Grande*<sup>114</sup> utilizava o termo “oferenda” para referir-se tanto à celebração, como ao próprio ato de ofertar agradados ao orixá e divindades. Por esse motivo, as oferendas merecem uma abordagem mais cuidadosa neste estudo.

Nesta direção, considerando os aspectos históricos dos cultos de matriz africanas, que apontam para a cidade do Rio Grande como o “berço do Batuque” e da Umbanda, é possível que o ato de realizar oferendas à Iemanjá e outras divindades na beira da praia, e em outros locais públicos da cidade, tenha surgido muito antes da própria celebração, uma vez que, segundo Juana Elbein dos Santos “o único meio de manter a dinâmica e harmonia entre os diversos componentes do sistema é a restituição e redistribuição de *asé* através da oferenda” (1986, p. 222).

O sistema que a autora se refere, é a cosmovisão iorubá, a base cultural e simbólica do complexo das religiões de matriz africana radicadas no Rio Grande do Sul, o chamado “Batuque”. Neste sentido, o *axé* (*asé* - força vital) é restituído nestes cultos por meio dos sacrifícios e das oferendas. Desta forma, as oferendas à Iemanjá e aos demais orixás, fazem parte do contexto destas tradições desde a chegada dos primeiros africanos escravizados em solo gaúcho, que ocorreu nas

---

<sup>114</sup> *Jornal Rio Grande*, 04/02/1966, p. 08.

idades do Rio Grande e de Pelotas, a partir do século XVIII.

A pesquisadora explica, ainda, que por meio das oferendas se estabelece uma comunicação entre o ayê (mundo/plano material) e o òrún (plano espiritual) e que os conteúdos das oferendas estão vinculados aos elementos e características das divindades:

se cada entidade sobrenatural representa um elemento cósmico, social e individual, os itens ofertados deverão carregar a simbologia que permita restituir, por intermédio do orixá, a energia, o elemento, e a função representados por ele. Assim, por exemplo, se o *irúnmolé* [**orixá / divindade**] cultuado representa um elemento feminino, as oferendas deverão restituir-lhe “feminilidade” [...] (SANTOS, 1986, p. 223-224 – grifos nossos).

Na mitologia das divindades iorubás, estão expressas tais características, como elemento cósmico, social e individual. Por meio da tradição oral, preservada e ressignificada nos terreiros, os mitos fundamentam os rituais, conforme destacado no item 2.1 do capítulo anterior. Nesta direção, a mitologia de Iemanjá aponta para uma série de características e elementos que são reproduzidos, reelaborados e ressignificados nos terreiros, nos rituais e em suas oferendas:

#### **Iemanjá ajuda Olodumare na criação do mundo**

[...] Do que sobrou da inundação se fez a terra. Na superfície do mar, junto à terra, ali tomou seu reino Iemanjá, com suas algas e estrelas-do-mar, peixes, corais, conchas, madrepérolas. Ali nasceu Iemanjá, em prata e azul [...]. (PRANDI, 2001, p. 380)

No trecho acima, a mitologia aponta para o lugar de culto à Iemanjá, o mar, bem como para elementos que fazem parte dos rituais à divindade. Em outro mito<sup>115</sup>, Iemanjá aparece como aquela que deu origem às estrelas, às nuvens e aos orixás, frisando seu “extinto materno”. Sua atribuição como “protetora da cabeças” dos seres humanos também aparece na mitologia consultada, assim como sua relação com o jogo de búzios e, ainda, questões envolvendo sua personalidade guerreira e destemida, e, também, sobre sua vaidade, o amor e o casamento. Pierre Verger, descreveu como esses elementos estão dispostos nos cultos de matriz africanas, no Brasil:

Seu axé é assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. O sábado é o dia da semana que lhe é consagrado, juntamente com outras divindades femininas. Seus adeptos usam colares de contas de vidro transparentes e vestem-se, de preferência, de azul-claro. Fazem-lhe oferendas de carneiro, pato e pratos preparados à base de milho branco, azeite, sal e cebola. Na dança, suas iaôs imitam o movimento das ondas, flexionando o corpo e executando curiosos movimentos com as mãos, levadas alternadamente à testa e à nuca, cujo simbolismo não chegamos a identificar. Manifestada em suas iaôs, Iemanjá segura um abano de metal branco e é saudada com gritos de “Odò Ìyá!” (Mãe do rio) (VERGER, 2018, p. 197).

---

<sup>115</sup> PRANDI, 2001, p. 385.

Na citação, é possível relacionar alguns elementos descritos na mitologia, como as pedras e conchas marinhas, bem como as contas transparentes e as cores das vestimentas, todos vinculados ao mar/águas, assim como o movimento das danças. Já, os movimentos com as mãos, levadas à testa e à nuca, estão associados à mitologia que relaciona Iemanjá como a “protetora das cabeças” dos seres humanos: Iyá (mãe) Ori (cabeça) – mãe das cabeças.

Em relação às oferendas de Iemanjá, estas também irão reproduzir os aspectos mitológicos, tanto nos objetos, quanto nos alimentos relacionados à divindade. Para Hubert (2011, p. 96-97), nas religiões afro-brasileiras, todos os cultos realizam oferendas de alimentos, sendo procedimento rotineiro por parte dos envolvidos, que são dadas aos orixás em busca de auxílio em questões espirituais e materiais, como restituição do axé (força divina). Assim, dentre os alimentos presentes nas oferendas de Iemanjá estão o peixe, “elemento presente na simbologia de Iemanjá, é sinônimo iconográfico das águas que o abrigam. Por sua enorme capacidade de reprodução, ele é símbolo de vida, de fecundidade e da restauração cíclica” (CHEVALIER, 1999. Apud. DAMASCENO, 2015, p. 114).

**Figura 24: Peixe assado, recheado com camarão.**



Fonte: foto do autor<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Oferenda realizada à Iemanjá, por ocasião das obrigações anuais do terreiro “Reino de Iemanjá Candomblé de Xangô”, Rio Grande/RS, 2019.

Outro alimento presente nas oferendas à Iemanjá é a canjica de milho branco que, nos candomblés das regiões nordeste e sudeste, compõe um prato chamado ebôya, a base de cebola e sal. No Batuque do Rio Grande do Sul, “a principal ‘frente’ (“comida” frenteada, oferecida) de Iemanjá é formada por canjica branca cozida, tempero verde, mel, merengues e/ou cocadas, existindo pequenas variações entre as diferentes nações (DILLMANN; SCHIAVON, 2017, p. 285). Na umbanda, a canjica branca com mel e os doces supracitados também aparecem nas oferendas.

Por se tratar de um orixá feminino, as oferendas de Iemanjá também irão representar simbolicamente este aspecto, por meio da presença de pequenos espelhos e outros objetos. Na mitologia iorubá, Iemanjá porta consigo um objeto chamado “Abèbè (Abebê) e um alfange, que simbolizam o poder criador e a fertilidade do elemento feminino. Nos terreiros de matriz africanas, o abebê aparece nos assentamentos da divindade, sendo uma espécie de espelho com cabo, no formato ovalado, que simboliza uma cabaça, podendo ser construído de diversos materiais metálicos (latão, cobre, bronze, alumínio, etc.), onde, ao centro, é fixado um espelho e decorado com conchas, estrelado-mar, búzios, entre outros, conforme explica Raul Lody (1987; 2006).

**Figura 25: Abèbè de Iemanjá**



Fonte: foto do autor.

Nas oferendas à Iemanjá, a figura do abèbè é representada por pequenos espelhos, acompanhadas de outros acessórios que lembram e reafirmam a feminilidade daquele orixá, como colares, brincos e pulseiras que também relacionam a divindade com a prosperidade de uma rainha, a “Rainha do Mar”. Por outro lado, ao mesmo tempo, a presença destes objetos pode simbolizar a riqueza, a prosperidade que o devoto almeja alcançar. Uma vez que a oferenda materializa a relação de troca entre o orixá e o humano.

Nesta perspectiva, segundo Vagner Gonçalves da Silva, o “ébó, no sentido amplo de oferecimento de animais ou outros objetos, é um dos principais e mais frequentes meios de propiciar beneficentemente as divindades das religiões afro-brasileiras para realizarem os desejos humanos ou agradecer dádivas recebidas, ou ainda reafirmar os laços de união destas com seus filhos” (SILVA, 1995, p. 224).

Essa relação de troca entre humanos e divindades (deuses, orixás, santos e etc) tem sido analisada, frequentemente<sup>117</sup>, através da “categoria da dádiva”, de Marcel Mauss (2008). Segundo este autor, na relação entre homens e deuses, “acredita-se que é aos deuses que é preciso comprar, que os deuses sabem retribuir o preço das coisas” (MAUSS, 2008, p. 73). Janaína Aguiar, analisando o hibridismo cultural nas festas de Iemanjá, em Salvador/BA, e Oxum, em Aracaju/SE, defende que nas religiões afro-brasileiras, “os rituais, sejam públicos ou privados, apresentam um caráter mágico entre as divindades e os adeptos, caracterizando-se por uma relação de “troca”, em que as oferendas são realizadas com o objetivo de receber uma dádiva dos orixás” (AGUIAR, 2014, p. 1175):

[...] nota-se uma grande quantidade de garrafas de espumantes e frutas, além de flores e oferendas diversas em bandejas decoradas com ‘papel plástico’. Todas estas oferendas estão, de alguma forma, relacionadas ao simbolismo de Iemanjá na Umbanda e no Batuque e em consonância com a mitologia africana. Portanto, fazem parte deste emaranhado de elementos: barquinhos azuis, melancias (a fruta típica dedicada à santa), velas azuis em grande quantidade, flores, perfumes, leques, espelhos. E também a oferenda típica realizada pelos batuqueiros, na praia ou no “quarto de santo” (espaço sagrado no interior da casa de religião, onde “ficam” os santos, as velas e as oferendas), geralmente formada por canjica branca, merengues e mel, entre outros elementos, um pouco variados, conforme a “nação” a qual pertence o religioso. (DILLMANN; SCHIAVON, 2015, p. 161)

Segundo Aguiar, estas relações de trocas, compreendidas a partir da concepção da dádiva, pode ser vista como um “sistema de prestações totais, no qual a prestação total não está relacionada somente à obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas também de dar e receber tais dons” (2014, p. 1176). Para Marcel Mauss (2008, p. 116), “nas coisas permutadas, existe uma virtude que obriga as dádivas a circular, a serem dadas e a serem retribuídas”. Este esquema de obrigações

<sup>117</sup> A “categoria da dádiva” apareceu frequentemente na bibliografia consultada sobre as festas de Iemanjá.

recíprocas foi observado por Mauro Dillmann e Carmem Schiavon, na Festa de Iemanjá, na praia do Cassino, que não se restringe apenas à oferenda:

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” (DILLMANN; SCHIAVON, 2017, p. 282-283).

Desta forma, para os autores, a relação de troca entre Iemanjá e os fiéis pode ser percebida de diversas maneiras, como na preparação das oferendas, nos pedidos, nas expressões corporais (gestuais), como o ato de “bater cabeça em frente à escultura”, na vestimenta com as cores em homenagem ao orixá, na organização do barquinho que carrega as oferendas, entre outros (Idem, p. 283-285), que foram observadas e descritas pelos autores através de pesquisa *in loco*, na 41ª edição da Festa de Iemanjá, em 2016.

Nesta pesquisa, a análise em relação às trocas se restringe às oferendas, a partir do olhar de jornalistas e fotógrafos da imprensa. Dado que limita, mas não impede sua abordagem, uma vez que, como já foi dito, as oferendas são um termo comum em todas as fontes consultadas sobre a efeméride. Contudo, somente no final da década de 1990, que os jornais deram ênfase às oferendas e a relação de fé entre Iemanjá e seus devotos.

Nesta direção, na 22ª edição oficial da Festa de Iemanjá, em 1997, o público presente foi contemplado com a iluminação pública em mais de 1 km da praia, onde puderam “assistir com clareza aos trabalhos desenvolvidos pelos integrantes dos centros espíritas<sup>118</sup>”. Naquele ano, a festa “superou as expectativas dos organizadores”, que contou com a presença de “mais de 100 mil pessoas e aproximadamente 120 centros espíritas”, conforme o Jornal *Agora*:

No encerramento da solenidade de abertura da festa, houve um show de fogos de artifício, e a seguir os umbandistas e africanistas foram liberados para os trabalhos religiosos, que desenvolveram-se durante toda a madrugada, desta vez com apoio da iluminação colocada à beira-mar.

OFERENDAS – O monumento de Iemanjá estava repleto de oferendas como doces, flores, champanha, perfumes e velas. Na beira da praia foram feitos diversos buracos pelos fiéis, onde eram colocadas velas acesas, a maioria na cor azul. O visual com as velas acesas, aliado à iluminação na beira da praia davam um ótimo cartão de visitas a quem se aproximava.

Vários centros espíritas trabalhavam na beira da praia, e outros junto a acampamentos improvisados no Praião ou na avenida Beira-Mar<sup>119</sup>

<sup>118</sup> Jornal *Agora*, 23/01/1997, p. 05.

<sup>119</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1997, p. 05.

**Figura 26: Devoto com vela de 1,70m pagando promessa**

Fonte: *Jornal Agora*, 04/02/1997.

No ano seguinte, a 23ª edição oficial Festa de Iemanjá manteve seu cronograma da programação semelhante aos anteriores e, mais uma vez, recebeu expressivo número de pessoas, ao qual a Polícia Rodoviária Estadual registrou a entrada de 40 mil veículos no balneário, no dia do evento. Conforme a reportagem<sup>120</sup>, depois da cerimônia de abertura, “seguiram-se os cantos umbandistas, entoados com fervor pelos milhares de devotos que acompanhavam a cerimônia”. A matéria descreve, ainda, que os fiéis depositavam grande quantidade de oferendas no monumento e na beira da praia.

---

<sup>120</sup> *Jornal Agora*, 04/02/1998, p. 06.

**Figura 27: 23ª Festa de Iemanjá – oferendas no monumento**



Fonte: Jornal Agora, 04/02/1998.

Já, em 1999, o “mau tempo atrapalhou, mas não tirou o brilho”. Com esse título, a reportagem<sup>121</sup> discorre sobre os principais acontecimentos da Festa de Iemanjá. Pelo que consta, o evento oficial interrompido por um forte temporal, após a procissão, que destelhou o palanque no final da cerimônia de abertura, após as falas das autoridades. A tempestade também afetou o acampamento, local em que estavam instalados os terreiros, onde a realização dos trabalhos espirituais fora cancelada na noite. Contudo, o jornal destaca que a participação de 100 mil pessoas e

---

<sup>121</sup> Jornal *Agora*, 04/02/1999, p. 05.

que “as oferendas tiveram que ser breves”, conforme legenda da foto:

**Figura 28: “Oferendas tiveram que ser breves”**



Fonte: *Jornal Agora*, 04/02/1999.

No ano 2000, as notícias sobre a 25ª edição oficial da Festa de Iemanjá mantiveram a mesma perspectiva, de reafirmar a efeméride em seu potencial turístico para o município do Rio Grande, bem como destacando as ações do Poder Público e os esforços das instituições envolvidas para sua realização. Sobre as oferendas, destaca-se que o Governo do Estado do RS lançou, justamente na praia do Cassino, uma campanha de “Educação Ambiental”, com vistas a orientar a população sobre a relação lixo e oferenda:

O Secretário Estadual do Meio Ambiente, Cláudio Langone, esteve no Cassino nos dias 1º e 2 deste mês. No dia 1º, Langone participou da 25ª edição da Festa de Iemanjá, durante a qual lançou no balneário a campanha de educação ambiental “Iemanjá em harmonia com a natureza”. A iniciativa, inédita no Estado, é dirigida aos devotos da Rainha das Águas. Considerando que a religião de Umbanda está ligada aos elementos na natureza, a ideia é fazer os devotos repensarem a relação homem-natureza e observarem os materiais utilizados como oferenda. Para tanto, o secretário e sua equipe distribuíram sacolinhas de lixo e material informativo sobre as oferendas que não prejudicam o meio ambiente, e orientações quanto aos cuidados necessários à preservação ambiental. Conforme informações divulgadas pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente (SEMA), devem ser escolhidas aquelas oferendas que se diluem na água, como balas, perfumes, flores e sabonetes sem embalagem. A campanha, desenvolvida pela SEMA junto com a Organização não governamental Griô, quer que a natureza, além de venerada, seja respeitada. (*Jornal Agora*, 04/02/2000, p. 03)

Essa ação do governo faz parte de uma série de políticas ambientais discutidas e implementadas a partir do final da década de 1990, que incluíram a “Educação Ambiental” como tema transversal em diversos setores, principalmente, na Educação e na Cultura. Entretanto, a conscientização sobre as oferendas faz parte da programação da URUMI desde os primórdios da organização do evento oficial, pois, em todas<sup>122</sup> as matérias jornalísticas consultadas, que constam as programações, há um apelo da instituição organizadora para que “dirigentes umbandistas” e a população presente que “não levem garrafas para a praia”. Primeiro, a intensão era voltada para a questão da segurança, considerando que as garrafas quebradas poderiam ferir os participantes e os banhistas no dia seguinte à festa. Posteriormente, a questão ambiental foi agregada ao discurso das orientações sobre oferendas.

Por outro lado, é interessante observar que as oferendas apareceram, em alguns casos, relacionadas à questão do lixo e/ou sujeira, nas fontes consultadas, como aquela citada no primeiro capítulo (item 1.1), referindo-se que as “oferendas estão acarretando um problema de limpeza<sup>123</sup>” e que a cera das velas estaria prejudicando os degraus da estátua. Matéria jornalística que data do ano de instalação do monumento de Iemanjá na praia do Cassino, em 1976.

Ainda, sobre a 25ª edição, o Jornal *Agora*, na mesma página noticiava que a Festa de Iemanjá, trazia uma matéria intitulada “a praia já está limpa da festa”, que discorria sobre as ações da ABC relacionadas à limpeza da orla da praia e do entorno do monumento, onde o superintendente da autarquia estimava que “60 mil pessoas tenham levado oferendas à Rainha do Mar<sup>124</sup>”. Ou seja, a presença destas e de outras matérias relacionando as oferendas à questão do lixo/sujeira, sugere tenham sido objeto de crítica por parte de alguns setores sociais, principalmente veranistas do balneário. Contudo, tais críticas não aparecem de forma explícita na imprensa consultada.

De qualquer modo, a iniciativa do Secretário de Estado de Políticas para o Meio Ambiente, de desenvolver oficinas de educação ambiental na praia do Cassino, durante os dias do evento, aponta para o fato de que as oferendas, vistas fora de seu contexto religioso, cultural e social, ganham outros sentidos e significados, sobretudo, para outros grupos sociais que não se identificam com os cultos de matriz africanas, ao qual sentem-se à vontade para dizer, ditar o que serve e o que não serve como oferenda, sem considerar que estas fazem parte da construção sociocultural das religiões afro-brasileiras e constituem a historicidade destes cultos.

---

<sup>122</sup> Desde as primeiras festas de Iemanjá, antes mesmo da oficialização, o discurso sobre os cuidados com as oferendas aparece na imprensa consultada.

<sup>123</sup> Jornal *Rio Grande*, 07/02/1976, p. 02.

<sup>124</sup> Jornal *Agora*, 04/02/2000, p. 03.

**Figura 29: Oferendas na 26ª Festa de Iemanjá**



Fonte: Jornal *Agora*, 02/02/2001.

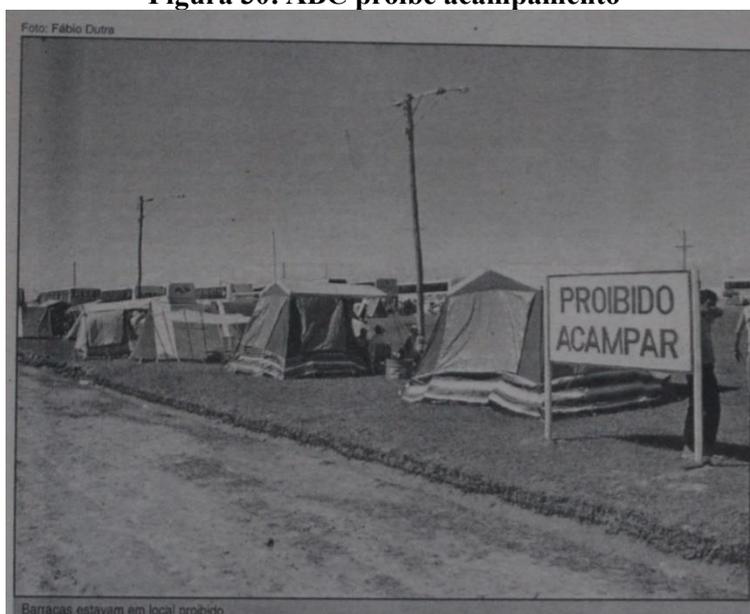
Para Tânia Camargo e Humberto Calloni (2012), na Festa de Iemanjá há uma “educabilidade ambiental” a partir do reordenamento do olhar do fiel umbandista, a expressão de uma prática mística inerente à cosmovisão do sagrado em território profano que, ungido pelo cerimonial religioso (a ritualística, as oferendas, os cânticos e assim por diante), reinstala o divino no ambiente mesmo de seu universo mítico, numa espécie de sagração da natureza, ou mesmo no ambiente urbano, antes tido como ambiente profano (2012, p. 354).

Segundo os autores, ao deslocarem-se dos seus terreiros (templo/sagrado) para ocupar o espaço urbano (praia/profano), há uma expansão do sagrado, que passaria a sacralizar o espaço/território ocupado. Neste sentido, africanistas, umbandistas, devotos de modo geral, ao depositarem as oferendas na praia ou no monumento, estariam reinstalando o divino no ambiente do universo mítico. Ou seja, o espaço/lugar do balneário, visto como profano, ao receber flores, perfumes, espelhos, espumantes, canjicas e doces, é reafirmado como ambiente mítico de Iemanjá, a “Rainha do Mar”.

### 3.2 “Um mar de gente”: as manifestações de fé e devoção à Iemanjá

A 26ª edição do evento, em 2001, manteve o mesmo cronograma de atividades dos anos precedentes. A expectativa<sup>125</sup> dos organizadores era receber 150 mil pessoas para a festa, ao qual, cinquenta Centros umbanda participaram<sup>126</sup> da celebração. Dentre estes terreiros, muitos eram procedentes de outras municípios do Estado do Rio Grande do Sul, entre outras localidades, que vieram com alguns dias de antecedência, como de costume, para realizarem seus trabalhos espirituais na praia do Cassino. No entanto, consta que a ABC, naquele ano, proibiu o acampamento de turistas no chamado “Campo do Praião”, o que causou transtornos para estes participantes da festa, pois, foram obrigados a acamparem na avenida Beira-Mar, junto às dunas, sem nenhuma estrutura para a realização das sessões de umbanda. O Jornal *Agora* registrou uma série de reportagens<sup>127</sup> sobre o descaso com os religiosos e turistas, e as reclamações destes.

**Figura 30: ABC proíbe acampamento**



Fonte: Jornal *Agora*, 23/01/2001.

A Festa de Iemanjá, do ano de 2002, continuava o clima de descontentamento por parte de umbandistas que se deslocaram de diversas cidades do Estado, pois nesta edição, a ABC decidiu manter a proibição do acampamento e a instalação dos terreiros no “Campo do Praião”, sendo disponibilizado para os terreiros visitantes a “base do 6º GAC” e o Camping Municipal, ambos locais distantes do lugar onde ocorre as atividades oficiais do evento. Consta que estes locais<sup>128</sup>, além de distantes, apresentavam falta de infraestrutura oferecida pela autarquia, o que desagradou os visitantes

<sup>125</sup> Jornal *Agora*, 20 e 21/01/2001, p. 03.

<sup>126</sup> Jornal *Agora*, 3 e 4/02/2001, p. 07.

<sup>127</sup> Jornal *Agora*, dias 10/01; 23/01; 30/01 e 01/02/2001 tratam do descaso com umbandistas e turistas por parte da ABC.

<sup>128</sup> Jornal *Agora*, 2 e 3/02/2002, p. 03.

e gerou reclamações. Contudo, tais conflitos não apagaram o brilho da celebração, a qual contou com a presença de, aproximadamente, 100 mil pessoas. As homenagens à orixá iniciaram-se logo cedo, no dia 1º de fevereiro:

[...] estava marcada para a noite, mas as homenagens dos devotos junto ao monumento à “Rainha do Mar”, na praia do Cassino, começaram cedo. O monumento recebeu devotos durante todo o dia. No meio da tarde, já era grande o número de oferendas colocadas aos pés da imagem da orixá. Foram vários presentes deixados junto ao monumento: velas acesas, de diferentes tamanhos, cocadas, quindins, champanha, melancia, maçã e outras frutas, barcos em miniatura, flores brancas e azuis, enfeites, sabonetes e perfumes. A todo o momento chegavam pessoas para depositar oferendas, rezar, agradecer pedidos atendidos, ou fazer outros. (Jornal *Agora*, 2 e 3/02/2002, p. 03)

O monumento de Iemanjá, repleto de oferendas, pode ser observado como vestígios da imensidão de pessoas que participam, de diversas maneiras, da celebração. Nesta perspectiva, considerando os dados relacionados ao público do evento, que nos anos aqui analisados seriam entre 80 a 150 mil pessoas, é importante dizer que estes não passam de projeções estimadas, por parte das instituições envolvidas: URUMI, Prefeitura Municipal, Autarquia do Balneário Cassino, Brigada Militar, Polícia Rodoviária Estadual. Entretanto, mesmo que sejam uma projeção, é interessante pensarmos que a presença do grande público, que transforma a festa em “um mar de gente”, está vinculada aos aspectos históricos e sociológicos, que envolvem os cultos de matriz africanas no Rio Grande do Sul.

Segundo o pesquisador Marcelo Tadvald (2016, p. 52), o Rio Grande do Sul é, desde o Censo de 2000, o estado com maior número de pessoas autodeclaradas “afro-religiosas”. Entre os anos 1990 e 2000, no Brasil, houve uma diminuição de pessoas identificadas com as religiões afro-brasileiras, enquanto no estado gaúcho houve um aumento de 33% naquele período. Em 2010, o número de autodeclarados como pertencentes aos cultos de matriz africanas no estado sobe, conforme apontam Mauro Dillmann e Carmem Schiavon:

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 (DILLMANN; SCHIAVON, 2017, p. 273).

**Figura 31: 25ª Festa de Iemanjá**



Fonte: Jornal *Agora*, 04/02/2000.

Observar estes números é importante, do ponto de vista histórico e social pois, considerando o histórico de perseguições e silenciamentos em torno das religiões afro-brasileiras e seus praticantes, isto reafirma o sentimento de pertencimento e representa a expansão de uma consciência política e social, por parte dos praticantes destes cultos, a partir dos anos 1990. Em relação a esta pesquisa, os dados acima também são importantes para que se possa dimensionar a expressiva participação de pessoas na Festa de Iemanjá.

Dentre o público participante, estão “diversos indivíduos e grupos sociais, com distintos interesses”, sendo que é a participação dos terreiros e dos religiosos, articulada às suas experiências religiosas, que configuram o sentido coletivo da fé e homenagem à Iemanjá (DILLMANN, SCHIAVON, 2017, p. 277-278). Desta forma, independentemente das ações da URUMI e demais instituições envolvidas, “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” (Idem, p. 277).

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 (DILLMANN, SCHIAVON, 2017, p. 279).

No final dos anos 1990 e início dos anos 2000, é perceptível o redirecionamento do conteúdo da imprensa local, em relação à Festa de Iemanjá, que passou a divulgar não apenas o número estimado de participantes e as ações das instituições organizadoras com o cronograma do evento, mas, também, a humanizar o conteúdo. Neste sentido, as matérias consultadas sobre a efeméride passaram a relatar pequenas entrevistas com os participantes, sejam eles “devotos, curiosos, comerciantes e/ou turistas”. Ainda que tais conteúdos sejam breves, possibilitam uma análise acerca dos sentidos da celebração, para diferentes pessoas.

Desta forma, em 1995, pela primeira vez o umbandista uruguaio Constantino Gaijol, frequentemente mencionado na imprensa por sua participação em dezoito edições da Festa de Iemanjá, deu um pequeno depoimento ao *Jornal Agora*<sup>129</sup>. Neste, o religioso relata que, embora houvesse festividades a orixá das águas em seu país, preferia deslocar-se até a praia do Cassino porque tinha “a colaboração de outros umbandistas, onde podemos confraternizar e realizar nossa homenagem à grande mãe tranquilamente e temos uma grande participação popular”.

Por meio de outra reportagem é possível ter uma noção do papel dos terreiros participantes da Festa de Iemanjá:

O Centro Espírita Jureminha foi um dos primeiros da procissão, com 24 integrantes vindos de Bagé. Segundo a presidente e diretora do Centro, Helena Correa Martins, eles vêm a Rio Grande desde que começou a Festa de Iemanjá. Um “Congá” (espécie de altar onde ficam as imagens dos orixás na umbanda) foi montado na barraca e durante toda a noite e no dia 2 foram realizados trabalhos para a santa. Helena explicou que nos últimos anos, com a crise, a procura por “passes” (bênçãos) aumentou. Helena Martins informa que o passe serve para tirar o mau fluido e dar proteção. (*Jornal Agora*, 04/02/1996, p. 03)

A busca por bênçãos e proteção de Iemanjá, independe da mediação de terreiros e suas lideranças. Durante os dias do evento, muitas pessoas expressam sua fé na orixá, por meio de oferendas, orações, cumprimento de promessas, estabelecendo um vínculo direto com a divindade:

Algumas pessoas que não praticam a umbanda também ofereciam presentes à Rainha do Mar. É o caso de Maria do Carmo, que diz todos os anos repetir o mesmo ritual de entregar flores ao mar na véspera da festa de Iemanjá para pedir proteção e um ano sem maiores problemas. Já para Rodrigo Paz, de Santa Maria, a Festa de Iemanjá do Cassino é uma das maiores e mais importantes do Estado e por isso vem até aqui todos os anos para participar das comemorações e realizar suas homenagens a sua protetora (*Jornal Agora*, 02 e 03/02/1999, p. 05).

---

<sup>129</sup> *Jornal Agora*, 04/02/1995, p. 03.

Segundo Tânia Camargo e Humberto Calloni, a escultura de Iemanjá é uma representação do estado tensional entre o sagrado (o que se encontra separado) e o profano (o que está fora do templo) a que, através das oferendas, rituais, cânticos de louvores emprestam uma experiência religiosa, isto é, de religação (re-ligare), o que garante o permanente tensionamento entre o que dista e o que está próximo, mantendo a aura transcendental dos fenômenos sócio-históricos-ambientais (2012, p. 354). Para Dillmann e Schiavon (2017, p. 283), “a relação dos devotos com Iemanjá está mediada, principalmente pela reverência à escultura na praia e ao mar”:

Diane Hoffmann Pereira, 22 anos, de Rio Grande, foi levar champanhe, cocada, vela e batom “para ela se pintar”. Explicou tratar-se de “coisas que ela [Iemanjá] gosta” e que o objetivo era agradecer por tudo o que tem, como saúde, e pelo que ainda vai conquistar. Diane disse que tem muita fé em Iemanjá e há cinco anos vai ao monumento na véspera da festa, para fazer seus agradecimentos. [...] Natividade Mendonça, 62 anos, de Bagé, foi acender velas para Iemanjá e pedir graça para a filha, que no ano passado se submeteu a uma cirurgia e está em recuperação. “Vim pedir para ela ficar boa. Tenho muita fé nela”, ressaltou, observando que sempre vem assistir a Festa de Iemanjá no Cassino<sup>130</sup>.

**Figura 32: Manifestações de fé começam cedo**



Diane Hoffmann Pereira leva oferendas a Iemanjá na véspera da festa há cinco anos. Pág. 5

Fonte: Jornal *Agora*, 01/02/2001.

Como já foi destacado, a Festa de Iemanjá atrai um público diversificado com diferentes

<sup>130</sup> Jornal *Agora*, 1º/02/2001, p. 05.

interesses, sejam estes religiosos, de devoção, turísticos, entre outros. Na reportagem, abaixo, podemos perceber aquilo que Mauro Dillmann e Carmem Schiavon chamaram de “simbiose entre o devoto praticante dos cultos” e o “devoto leigo”, onde “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” (2017, p. 297):

[...] Entre os que prestaram homenagens junto ao monumento ontem, estava o professor Nito Ardenghi, 41 anos, de Palmeiras das Missões. Ele não pertence a nenhuma representação religiosa. Contou que esteve no balneário Cassino, pela primeira vez, há uma semana, quando conheceu o monumento à Iemanjá e ouviu falar da festa. Disse que é católico e não conhece muito bem a história da orixá, mas que sentiu uma energia muito forte ao visitar seu monumento e em contato com os devotos. Por isso, retornou à sua cidade, pegou a filha e veio aproveitar a praia e assistir a festa. Conforme ele, em sua primeira visita à estátua de Iemanjá fez alguns pedidos e eles já se realizaram. Ontem ele foi agradecer o que já conseguiu. “Acho que já passei a ser devoto. Se puder, vou voltar sempre aqui”, destacou<sup>131</sup>.

As formas de agradecimento à Iemanjá pelas graças alcançadas também foram registradas pela imprensa consultada, e demonstram diferentes modos de devoção como, por exemplo, o “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” (DILLMANN, SCHIAVON, 2017, p. 282):

Leni Lucas, 71 anos, e Alvina Tunes, 81 anos, foram levar velas e flores para Iemanjá em agradecimento a graças alcançadas. “Vim agradecer o que já ganhei e fazer outros pedidos”, disse Leni Lucas. Explicou que elas têm fé e “quem tem fé, vence”. O rio-grandino Rodrigo Barbosa de Brito, 20 anos, foi pagar uma promessa feita em 2 de fevereiro do ano passado, pois recebeu a graça solicitada. Não revelou o pedido atendido, mas disse que “tirou um peso de seus ombros”. Cumprindo a promessa, foi a pé do centro de Rio Grande até o Cassino, passando pela estrada da Barra, e a presenteou com uma champanha, e uma vela de sete dias. Outra pessoa a cumprir desta forma foi a avó Maria Helena da Silva Costa, 68 anos. Ontem ela vestiu roupas típicas da religião e caminhou desde o bairro Profilurb II, de Rio Grande, até o monumento à Iemanjá, na beira da praia do Cassino. O motivo foi agradecer pela saúde da neta que, com um ano de idade esteve muito doente. “Pela graça que alcancei, vale a pena”, destacou. (Jornal *Agora*, 2-3/02/2002, p. 03)

No item anterior (3.1.2), sobre as oferendas, enfatizou-se que as “relações de trocas”, entre devotos e participantes do evento, nesta pesquisa, foi analisado, a partir do olhar de jornalistas da imprensa consultada. De igual maneira, as manifestações de fé, ou seja, os sentidos da devoção em Iemanjá, também foram registrados por esses profissionais. No entanto, embora haja limitação para uma análise mais aprofundada sobre a celebração, as fontes utilizadas para compor este capítulo, do

<sup>131</sup> Jornal *Agora*, 31/01 e 01/02/2004, p. 03. As edições de sábado e domingo são publicadas no mesmo jornal, por isso duas datas.

final de 1990 e início do século XXI, demonstram muitos aspectos que foram observados nas pesquisas mais recentes sobre a Festa de Iemanjá, utilizada na elaboração da análise.

Nesta direção, os aspectos que esse “novo olhar da imprensa” sobre a efeméride conseguiu retratar, minimamente, é que a Festa de Iemanjá é constituída por diferentes pessoas, grupos sociais e instituições, ao qual o sentimento de fé e devoção à “Rainha do Mar”, converge para diferentes ações em prol da realização do evento e da efetivação das “relações de troca”, a “dádiva”, como observaram Dillmann e Schiavon (2017). Assim, estas diversas manifestações, transformam a noite de 1º de fevereiro, na praia do Cassino, em “um mar de gente e flores”.

### **3.3 Festa de Iemanjá e os limites da “tradição inventada”**

Em 2020, conforme mencionado na introdução desta dissertação, iniciei a pesquisa relacionada à efeméride, que discutiria sobre os “saberes e sentidos” da festa enquanto bem cultural, por meio da História Oral e da observação participante. Naquele ano, metodologicamente, desenvolvi um roteiro fotográfico com base na bibliografia consultada sobre a festa, e outro roteiro para entrevistas semiestruturadas.

O primeiro roteiro entreguei à Josiane Borges de Moraes, professora, fotógrafa profissional e amiga, que se ofereceu para colaborar, voluntariamente, com a pesquisa, realizando as imagens da Festa de Iemanjá. O segundo roteiro, decidi realizá-lo em três etapas, sendo a primeira com entrevistas curtas com os participantes da celebração ao longo do contexto oficial do evento, na noite de 01/02/2020: procissão, abertura oficial no palanque, entorno do monumento. Ao final da 45ª edição oficial da festa, Josiane me entregou mais de 300 fotografias da celebração, e eu executei boa parte da primeira etapa do roteiro de entrevistas.

A segunda etapa do roteiro consistia nas entrevistas pré-agendadas com pessoas que participam do evento, anualmente, notadamente afro-religiosas, vinculadas ou não à URUMI, que seriam desenvolvidas ao longo do ano de 2020. A terceira etapa seria realizada *in loco*, na 46ª edição da celebração, em 2021, e consistia em entrevistar os participantes de outras cidades, que anualmente acampam no “Campo do Praião”, e outros integrantes de terreiros que não realizam suas sessões naquele local cedido pelas instituições organizadoras. Além disso, pretendia realizar pequenas entrevistas com devotos que participam, manifestando sua fé por meio de oferendas, mas que não estão vinculados às categorias anteriores. Ou seja, que não se assumem ou não se identificam enquanto afro-religiosos.

Com a pesquisa interrompida<sup>132</sup>, a análise acerca dos “saberes e sentidos” da festa enquanto bem cultural precisou ser suspensa e substituída pelo estudo da Festa de Iemanjá, sob a perspectiva dos registros da imprensa local. Passei a analisar o tema enquanto “tradição inventada”, que se configurou ao longo do tempo enquanto patrimônio cultural. Neste sentido, é notável que existe um “limite da tradição inventada”, uma vez que elementos fundamentais que caracterizam a celebração à “Rainha do Mar” enquanto patrimônio, não puderam ser identificados e/ou analisados através das fontes consultadas.

Seria um “limite das fontes” e não da “tradição inventada”? Não, se consideramos que a umbanda, para se legitimar enquanto religião, buscou difundir sua cosmovisão religiosa, padronizar suas práticas e seus valores, por meio de “mecanismos de publicidade”, próprios ou nos jornais e revistas, nos programas de rádio e televisão, conforme discutimos no primeiro capítulo deste estudo (item 1.1). Desta forma, a imprensa consultada para análise da Festa de Iemanjá integra a “tradição inventada”, uma vez que, tanto o Jornal *Rio Grande*, quanto o Jornal *Agora*, foram meios utilizados por líderes umbandistas locais, religiosos envolvidos na organização oficial do evento, para publicizarem os dogmas da religião, suas visões de mundo e suas ações<sup>133</sup>.

Nesta perspectiva, “os limites da tradição inventada” são percebidos no fato de que, na imprensa consultada, a Festa de Iemanjá é retratada apenas em sua perspectiva oficial, condicionada à noite de 1º de fevereiro de cada ano, como uma iniciativa exclusivamente institucional, neste caso da URUMI e do Poder Executivo da cidade do Rio Grande. Desta forma, os periódicos locais noticiaram, ao longo dos trinta anos analisados, a celebração sob o prisma turístico-religioso, com tempo e espaço limitados ao cronograma oficial, às lideranças religiosas vinculadas (direta ou indiretamente) à federação umbandista, à participação de políticos locais e às instituições públicas envolvidas.

No item anterior deste capítulo (3.2), afirmo que houve uma readequação ou uma expansão do olhar da imprensa consultada sobre a efeméride, que passou a incluir em suas matérias sobre o evento pequenas entrevistas e imagens para além da perspectiva oficial da celebração. Sem deixar de apresentar as ações e os esforços da URUMI e do Executivo Municipal, o Jornal *Agora* trazia não

---

<sup>132</sup> Interrompida por questões de Saúde Pública, no contexto da pandemia do COVID-19, que inviabilizou as entrevistas e, também, foi necessário cancelamento da 46ª edição oficial da Festa de Iemanjá. Neste ano (2021), os organizadores realizaram uma “live” (transmissão ao vivo) da celebração, adaptada e realizada na praia do Cassino, onde foi exibido um pequeno documentário com a “história oficial” da efeméride. Neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=FVa9IZjUpiA> (acesso, outubro de 2021).

<sup>133</sup> Ao longo da pesquisa privilegiei apenas as matérias diretamente vinculadas ao tema, aqui me refiro tanto em relação à programação do evento, mas também o fato de que Wilmar Tavares utilizou a imprensa consultada para difundir seus ideais umbandistas em algumas matérias. Seu substituto, Antônio Ferrari, mantinha uma coluna semanal sobre umbanda, vinculada à URUMI.

apenas o cronograma, o roteiro, e o papel fundamental das lideranças e instituições para a realização da festa, mas também mostrava a participação de fiéis e devotos anônimos, as expressões de fé e devoção e, ainda, alguns conflitos relacionados ao tema. Na imagem abaixo, é possível ver todas essas características na matéria referente à 30ª edição da Festa de Iemanjá, em 2005:

Figura 33: 30ª edição da Festa de Iemanjá

www.jornalagora.com.br SOCIAL AGORA SEXTA - Rio Grande, 4 de Fevereiro de 2005 PÁGINA 5

# Multidão invade o Cassino para homenagear Iemanjá

**A** 30ª edição da Festa de Iemanjá atraiu milhares de pessoas para o balneário Cassino na noite de terça para quarta-feira, entre devotos e pessoas que gostam de assistir a festa. As calçadas da avenida Rio Grande, o entorno do monumento à Iemanjá e a parte central da praia ficaram lotados. A temperatura de aproximadamente 13°C e o vento forte não foram empecilhos. Segundo os organizadores, mais de 200 mil pessoas estiveram no Cassino devido à festa para a orixá das águas.

Os umbandistas e africanistas iniciaram as homenagens à Iemanjá com uma "caminhada de fé", desde a avenida Rio Grande, em frente ao Hotel Atlântico, até o palanque instalado ao lado do monumento à "rainha do mar". Tocando tambores, entoando cânticos da religião e batendo palmas, integrantes de vários centros religiosos da cidade e de outros municípios do Estado acompanharam a imagem de Iemanjá, transportada em um carro ornamentado, até o palanque oficial.

Durante o trajeto pela avenida Rio Grande, a santa dos umbandistas era aplaudida pelo grande público que assistia a procissão. Também era acompanhada por fiéis que pagavam promessas e oravam. Entre o público na avenida Rio Grande estava o empresário

**Foto: Fábio Dutra**



■ Festa de Iemanjá atraiu milhares de pessoas para o balneário Cassino

Vitor Zanini, 30 anos, que veio de Santa Maria para o Cassino com a família para "agradecer os bons anos e pedir bom axé para os próximos". Ele e a família tinham nas mãos buquês de flores para ofertar à orixá.

Ele contou que esta é a terceira vez que participa da festa no Cassino e, além de ser da religião Nação Afro-brasileira, entende que esta é a melhor festa do Estado para Iemanjá. O estivador aposentado Otomar Rosa Macedo, 70 anos, devoto de Iemanjá e Ogum, também acompanhava a caminhada. "Já fiz a homenagem, fui na beira da praia, levei oferendas. O frio não é empecilho. Não tem clima que me faça deixar de vir a festa. Não se deve medir esforços para homenageá-la", ressaltou.

Leila Alves, 50 anos, não é da religião, mas assiste a festa porque acha bonita e por entender que se deve prestigiar os eventos da cidade. Na chegada ao palanque, a imagem foi recebida com muitos aplausos. O presidente da Urumi, Pai Nilo de Xangô, o prefeito Janir Branco e autoridades religiosas saudaram o público e deram suas mensagens, instalando oficialmente a festa. O principal pedido das autoridades da Umbanda e Afro foi paz. Após, o presidente da Urumi e o prefeito depositaram flores junto ao monumento.

Durante toda a programação, grande quantidade de devotos ia orar e fazer oferendas à orixá após da estátua da "rainha do mar". O espaço em volta do monumento ficou repleto de presentes, como quindins, cocadas, melancia, champagne, bairrinhos azuis e brancos, perfumes, muitas flores e velas de todos os tamanhos, em uma bela demonstração de fé. Devotos de todas as idades agradeciam graças alcançadas e faziam pedidos à orixá. Um deles foi o micro-empresário Gilberto Felix Rufino, 27 anos, da Paraiara, que levou uma vela de 1,3 metro, um buquê de

**Foto: Zélio**

■ Otomar Rosa Macedo: o frio não é empecilho

flores e um champagne para agradecer pela cura da filha, de 8 anos.

Ele contou que há três anos a filha apresentou um problema no coração e ele pediu sua cura e fez a promessa. Ele já tinha vindo ao Cassino outras duas vezes – em 1994 e 2001. Agora, foi a São Gabriel verificar uma possibilidade de trabalho e aproveitou para vir ao Cassino pagar a promessa. No final da cerimônia de instalação, um show de fogos de artifício iluminou e coloriu o céu do Cassino, que estava escuro devido ao tempo nublado. E mesmo com maré alta e frio, muitos devotos foram à beira-mar depositar oferendas e fazer trabalhos espirituais.

Ao longo da madrugada, as mais de 70 representações religiosas que vieram para a festa fizeram trabalhos espirituais nos campos de futebol e da base, onde estavam acampadas, atraindo grande público.

**Carine Zélio**

## Há 39 anos festejando Iemanjá no Cassino

**Foto: Zélio**

Helena Martins: "Ganhei uma graça tão grande que me sinto feliz em vir"

Entre os centros de Umbanda e Afro que participaram da "caminhada de fé", estava o Templo Espírita Jureminha, de Bagé, do qual é diretora Helena Correa Martins, 68 anos, que há 39 anos vem homenagear Iemanjá na praia do Cassino. "A festa nem tinha nome ainda e eu já vinha", relatou Helena. O evento promovido pela União Rio-grandense de Cultos Umbandistas e Afro-brasileiros (Ucub) Iemanjá está em sua 30ª edição.

Helena contou que sua participação na Festa de Iemanjá no Cassino se deve a uma promessa feita à orixá. Ela esteve doente e prometeu que, se melhorasse, enquanto pudesse iria em uma praia de água saçada, no dia dedicado à "rainha das águas", e se molharia com esta água. Escutheu a praia do Cassino para o agradecimento e todos os anos vem para a festa rio-grandense. Ela foi submetida a uma cirurgia há cinco meses e mesmo assim fez questão de participar da 30ª Festa de Iemanjá.

"Ganhei uma graça tão grande que me sinto feliz em vir. Estou melhor (referindo-se à recuperação da cirurgia) por estar aqui", destacou, acrescentando que a festa no Cassino é muito bonita e que para ela "não é difícil". Junto com ela, vieram 45 integrantes do Templo Espírita Jureminha.

**Carine Zélio**

Embora se reconheça o avanço jornalístico em tentar descrever outros aspectos da celebração, para além da perspectiva oficial, ainda assim, esta e outras fontes não dão conta de retratá-la. A dificuldade reside no fato de que existem outras “festas de Iemanjá” dentro da Festa de Iemanjá. Ou seja, diversas possibilidades de sentir e expressar a fé e a devoção à “Rainha do Mar”, com saberes-fazer múltiplos, com cores, cheiros, ritmos, sons, silêncios, indumentárias, entre outras.

Os pesquisadores que analisaram a Festa de Iemanjá por meio da “observação participante”, “história oral”, “etnografia”, entre outras metodologias aplicadas *in loco*, conseguiram dimensionar alguns destes aspectos, como é o caso de Tânia Camargo e Humberto Calloni (2012), Rogério Amaral Pereira (2014), Mauro Dillmann e Carmem Schiavon (2015; 2016, 2017). Com distintos interesses, estes pesquisadores e pesquisadoras ampliaram as discussões acerca da festa enquanto bem cultural.

Neste sentido, observando a festa enquanto patrimônio cultural, reconhecido em nível municipal (lei 5.770/2003) e estadual (lei 12.988/2008), Rogério Pereira argumenta que a preservação do bem cultural deve ser pensada sob qual perspectiva: religiosa/cultural ou como evento? Segundo este autor:

A princípio, parece ambíguo, mas não é, pois a festa a cada ano toma forma diferente, e os religiosos e frequentadores mais antigos mencionaram, em entrevista, que ela vem perdendo o caráter da fé; entretanto, é possível pensar que ela ganha novas formas de manifestar. O que deixa um “hiato”, pois como patrimônio ela deve ser observada, filmada e catalogada cientificamente, pontuando de forma seletiva o que deve ser preservado. Então o questionamento: O que preservar? Do ponto de vista dos religiosos, ou dos que cultuam a festa deve ser preservada em relação a sua forma principal de devoção, o que a torna mais complexa, pois entra a questão do imaginário e da subjetividade humana. Com o propósito de passarem para as gerações futuras uma forma homogênea de manifestação no tributo a um clamar coletivo a Iemanjá: “Salve a Senhora do Mar”! (PEREIRA, 2014, p. 99)

Notadamente, há um equívoco do autor acerca do seu entendimento do conceito de patrimônio cultural, uma vez que este, como foi discutido no capítulo 1 (item 1.2.1), pode ser entendido como um “lugar onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas, referentes aos grupos que, nesse espaço, efetuam trocas materiais e simbólicas” (FONSECA, 2009, p. 60). Nesta direção, patrimônio (material ou imaterial), deve ser concebido com um conceito dinâmico, em constante transformação, que irá adquirir diferentes sentidos para os múltiplos sujeitos e grupos que deste partilham. Assim, a Festa de Iemanjá como bem cultural imaterial, por si, é um lugar de transformação e ressignificação religiosa, cultural e social, isto é: “O diálogo da cultura com si mesma” (AMARAL, 2008).

Mauro Dillmann e Carmem Schiavon (2016), referindo-se às leis da Festa de Iemanjá como patrimônio, defendem a importância deste aparato legal de proteção do bem cultural. No entanto,

compreendem que para os afro-religiosos festejar Iemanjá estaria mais relacionado com uma prática ritualística obrigatória do que à “identidade de um grupo”:

[...] Desse modo, as festas a Iemanjá nas cidades de Rio Grande e Pelotas, são tomadas sob o prisma do discurso ocidental a respeito do patrimônio, ou seja, como representações patrimoniais que revelam aspectos da cultura religiosa afro-brasileira, significativas para determinados grupos, mas experienciados não sem algumas tensões sociais. No entanto, não pretendemos fazer apologia da patrimonialização, por considerarmos que, para os religiosos das duas cidades, festejar Iemanjá não se configura, necessariamente como um contorno identitário legitimador de processos de patrimonialização – embora em Rio Grande a festa já seja um patrimônio estadual consagrado –, mas como uma prática obrigatória, ritual, religiosa, sagrada, entendida como uma relação com a divindade marcada por ofertar presentes e receber axés. As homenagens a Iemanjá seguem como obrigações feitas por pessoas “do santo” e as relações com os expectadores, na praia, seguem categorias religiosas, pois a praia, nesse dia, é o universo das religiões afro-brasileiras. Portanto, a noção de identidade não constitui o elemento central, mas sim a percepção individual e coletiva de trocas com o orixá (DILLMANN, SCHIAVON, 2016, p. 2020).

Este olhar dos autores sobre a festa de Iemanjá como patrimônio, sobretudo, em relação ao conceito de identidade intrínseco a este, é pautado pelos estudos de José Reginaldo Gonçalves (2015), ao qual chama a atenção para o fato de que “os patrimônios são menos expressão de identidade do que meios de produção de determinadas formas de autoconsciência individual e coletiva” (GONÇALVES, 2015. Apud. DILLMANN; SCHIAVON, 2016, p. 219). Nesta perspectiva, considerando “politicamente a noção de identidade”, Dillmann e Schiavon “assumem positivamente a condição imaterial” da festa:

Especialmente em Rio Grande, por se configurar enquanto patrimônio, a festa não adquire importância apenas para religiosos, mas para a sociedade como um todo. A festa de Iemanjá torna-se uma identidade da cidade, uma referência cultural da cidade, na qual, no dia 02 de fevereiro, com a heterogeneidade social, percebe-se a evidente correspondência de diferentes atribuições de valores à festa. No entanto, mais importante é perceber que, tanto em Pelotas quanto em Rio Grande, a festa de Iemanjá é constituidora e mediadora do universo religioso afro-brasileiro e não existe separadamente dos sujeitos que a promovem e a cultuam. Portanto, a noção da festa enquanto “patrimônio” pode ser entendida não apenas em termos jurídicos, mas na formulação do culto das religiões de matriz africana à Iemanjá. [...] Os elementos festivos de Iemanjá são estruturantes de alegorias do patrimônio cultural, tendo como ponto importante a consideração de análise das ‘coisas’ e da ‘alma das coisas’ (DILLMANN; SCHIAVON, 2016, p. 221).

Conforme os autores, as “cores, sons e devoção” são representações que expressam o sentimento, o significado do simbolismo, as relações entre sujeitos e a materialidade da festa, a imaterialidade, que provocam significados alegóricos e que estimulam apelos aos sentidos e à imaginação (Idem, p. 222).

Por essa razão, a Festa de Iemanjá, em seu contexto de evento oficial, é uma “tradição inventada”, que limita a percepção sobre tais representações. Embora seja importante o papel da

organização do evento, é interessante destacar que o cortejo, a abertura oficial, e a delimitação de uma área específica para o desenvolvimento dos trabalhos afro-religiosos, não devem ser compreendidos como a festa em si, mas como componentes que integram o ato de festejar anualmente Iemanjá. Estes componentes (procissão, palco/abertura, acampamento, monumento), trazem a falsa impressão de que a festa é uma manifestação homogênea, onde os “atores sociais são dirigidos como um roteiro de filme” (PEREIRA, 2014, p. 100).

### 3.3.1 Outras oferendas para a “Rainha do Mar”<sup>134</sup>

No item 1.3 desta dissertação, nomeei a metodologia de análise de “pesquisa-oferenda”, que somada ao referencial teórico, seria “barquinho de oferenda”, o qual consistiu “em um mergulho profundo nas fontes da festa”. E, de fato, Mergulhei. Me despeço deste estudo transformado e transbordado.

Esta é a primeira pesquisa em que trabalhei com a imprensa enquanto fonte. Ao longo deste período, ajustei as “velas” do meu barquinho de oferenda norteadas pelo “conselho” do “velho” Marc Bloch: “o passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa” (2001, p. 75). Neste sentido, mergulhei neste estudo com a certeza de que as Festas de Iemanjá aqui analisadas não podem ser alteradas porque estão no passado, mas que meu olhar sobre os vestígios destas celebrações, que acontece no tempo presente, é uma das possibilidades de interpretação da efeméride, em que me esforço para atribuir algum sentido, que não são estáticos, fixos ou imutáveis.

Considerando que na “banca de qualificação” os professores avaliadores sugeriram que fossem inseridas imagens da festa, optei por utilizar as imagens originais dos jornais trabalhados. Agora, lanço mão de outras fontes para tentar demonstrar outros sentidos que a imprensa consultada, diante dos interesses e objetivos deste estudo, não deu conta de aprofundar em relação à celebração. Nesta direção, utilizarei os registros fotográficos da 45ª edição da Festa de Iemanjá, realizada em 2020, e os registros da observação participante, como forma de demonstrar outros aspectos da efeméride: “outras oferendas” à Rainha do Mar.

Nesta esteira, o primeiro aspecto a ser destacado é que o lugar onde ocorrem as atividades/manifestações culturais da Festa de Iemanjá, em sua perspectiva oficial, abrange o

---

<sup>134</sup> O item 3.3.1 desta dissertação é parte do artigo “Entre um mar de flores e um mar de gente: os sentidos da Festa de Iemanjá como bem cultural da cidade do Rio Grande/RS”, que integrará o livro “Flores ao Mar: tessituras do patrimônio rio-grandino”, que organizei junto com a minha orientadora, professora Carmem Schiavon, e será publicado em dezembro 2021.

monumento de Iemanjá, o “Campo do Praião”, a orla da praia nestas mediações e a avenida Rio Grande. Na avenida, ocorre não apenas a procissão, mas o seu trecho mais próximo ao monumento fica totalmente interditado ao longo do dia 1º e a madrugada do dia 02 de fevereiro. No canteiro principal, instalam-se inúmeras tendas e barracas que comercializam lanches, bebidas, artesanatos e artigos religiosos dos mais variados.

**Figura 34: Comércio na Festa de Iemanjá**



Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor.

Já, o “Campo do Praião” é um local de, aproximadamente, 10 mil metros quadrados, originalmente utilizado para jogos de futebol e outros esportes, mas que durante o evento transforma-se em acampamento dos umbandistas e afro-religiosos. Segundo a diretoria da URUMI, todos os anos instalam-se em torno de trinta terreiros no campo, sendo a maioria de outros municípios. Para acampar, não precisa ser associado à instituição organizadora, pois a utilização do espaço é gratuita, e todos tem acesso à energia elétrica e água potável. Neste espaço, quase todos os centros realizam seus rituais, preparam suas oferendas e tocam suas sessões de Caboclos, Preto Velhos e “Povo de Exu”.

O monumento é onde acontecem as mais diferentes formas de expressão da fé e devoção à Iemanjá, seja para agradecê-la ou para solicitar-lhe auxílio espiritual. Ao longo dos dias do evento, milhares de pessoas recorrem à imagem de Iemanjá, fazem preces, depositam suas oferendas que, de modo geral, são constituídas por flores brancas e/ou azuis, barquinhos de isopor ou madeira decorados, canjica branca e doces variados, pentes, espelhos, espumantes e velas nas cores da

divindade. Homens e mulheres de todas as idades manifestam sua gratidão à “Rainha do Mar”.

**Figura 35: Fé e devoção no monumento à Iemanjá**



Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor.

**Figura 36: A noite as homenagens se intensificam**



Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor. 01/02/2020

A Orla da praia é parte fundamental dos rituais afro-brasileiros dedicados ao orixá regente das águas, no Brasil. Na areia ou à beira-mar, especialmente, na noite de 1º de fevereiro são comuns os rituais de Umbanda, de Batuque e de Candomblé. Alguns terreiros realizam sessões bem próximos ao mar e, ao final dos trabalhos espirituais, depositam suas oferendas junto à água. Aliás, esse é o local de destino da maioria das oferendas realizadas pelos devotos, indiferente de serem ou não

vinculados aos terreiros.

**Figura 37: Umbandistas montam altar na beira da praia**



Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor. – 01/02/2020

O mar torna-se enfeitado de flores e cores, pois as oferendas chamam a atenção não apenas diante do monumento, mas pelo colorido que emprestam à a orla da praia do Cassino, ao longo dos dias da celebração.

**Figura 38: Oferendas na areia - 2020**



Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor. 01/02/2020.

A festa de Iemanjá é repleta de cores, símbolos, cheiros e sons, expressos e disponíveis por meio dos rituais e tradições umbandistas e africanistas. Atabaques e afoxés (agês, xequerês) conduzem o ritmo da celebração, não apenas durante as sessões espirituais, mas ao longo do dia. Ao longo dos dias do evento, é comum ouvir jovens e crianças tocando e cantando pontos de Umbanda ou zuelas/rezas de Batuque. Durante os dias 01 e 02, muitos terreiros realizam trabalhos espirituais à beira mar, onde os médiuns são possuídos pelas divindades da Umbanda, com vistas a louvar à “Rainha do Mar”.

**Figura 39: Médiuns incorporados na praia**

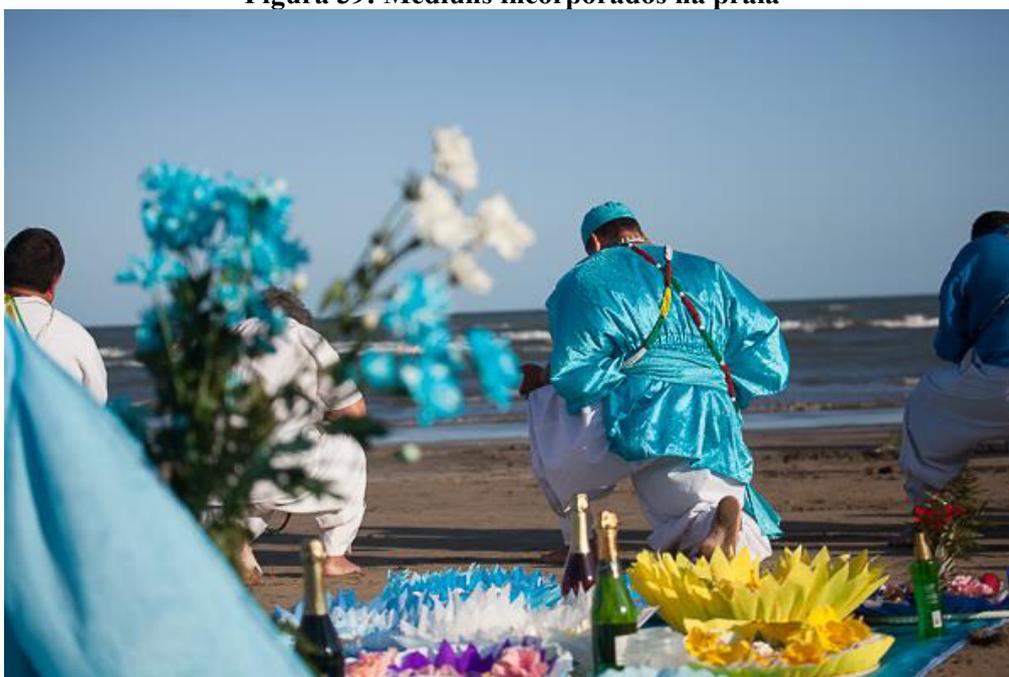


Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor. 01/02/2020.

Na noite de 1º de fevereiro, a procissão é o ápice da festa oficial, na qual os adeptos dos cultos afro-brasileiros expressam sua fé e devoção à Iemanjá, por meio de cânticos e toques de atabaques, exibindo bandeiras, colares e roupas, ao redor do carro que leva a imagem da deusa africana, à frente do cortejo na avenida Rio Grande.

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. (DILLMANN; SCHIAVON, 2017, p. 290).

**Figura 40: "Procissão luminosa" - 2020**



Foto: Josiane Borges de Moraes. Acervo do autor.

Ao final da procissão, a diretoria da URUMI, juntamente com representantes das religiões afro-brasileiras e dos poderes Executivo e Legislativo Municipal, realizam a “abertura oficial” da Festa de Iemanjá. Neste momento, autoridades afro-religiosas realizam preces e cânticos à “Rainha do Mar”, bem como discursam sobre a importância do evento para os umbandistas e africanistas locais e da região sul do estado.

Nesta direção, é importante destacar que o monumento à Iemanjá, ao longo do tempo, tornou-se um ponto de convergência da população afro-religiosa e dos devotos da deusa africana, tendo em vista que embora a celebração aconteça anualmente, as oferendas, repletas de flores, espumantes, doces e velas, estão presentes “aos pés” da divindade o ano inteiro. Além deste aspecto, o monumento é um ponto de referência para diversos movimentos sociais, civis e afro-religiosos, que utilizam o espaço para dar visibilidade às suas demandas políticas, culturais e sociais.

Na imagem abaixo (Fig. 41), temos o registro da II edição do movimento social “Rufar dos tambores”, um ato político de defesa dos direitos pela liberdade de crença e de culto do Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africanas, idealizado por Chendler Siqueira e Marcelo Studinski, em 2014. Trata-se de uma intervenção pública para chamar a atenção da sociedade e dos praticantes dos cultos afro-religiosos, sempre quem acontecem casos de intolerância religiosa ou racismo religioso, no município ou no país. Na ocasião da fotografia, o monumento de Iemanjá da praia do Cassino, foi alvo de ataques preconceituosos, durante a semana de realização da Festa de Iemanjá, por meio de vídeos no *Facebook*, praticados por um suposto líder neopentecostal, da cidade

do Rio Grande, no qual a figura de Iemanjá era demonizada. Por este motivo, diversas lideranças de terreiros de Umbanda, Batuque e Candomblé, realizaram o ato de repúdio, no dia 1º de fevereiro de 2015:

**Figura 41: II Rufar dos Tambores contra a Intolerância Religiosa**



Foto: Chendler Siqueira. Acervo autor. 31/01/2015.

Outra manifestação política e social, que envolveu o monumento de Iemanjá na praia do Cassino, aconteceu em 22 de janeiro de 2017, durante a 7ª edição da “Parada Livre”, evento organizado pela ALGBT Rio Grande. Na ocasião, a comissão organizadora deste evento, por meio da Secretaria de Município de Cidadania e Assistência Social (SMCAS), solicitou à URUMI que a bandeira que representa o “Orgulho LGBTQIA” fosse colocada junto à estátua da praia do Cassino, o que foi autorizado pelo, então presidente da associação umbandista, Pai Nilo de Xangô:

**Figura 42: 7ª Parada Livre ALGBT RG**



Foto: Chendler Siqueira. Acervo autor. 22/01/2017.

Este ato, além de representar um avanço sociopolítico, também gerou polêmica entre os grupos afro-religiosos do município que, através das redes sociais, manifestaram suas diferentes opiniões sobre o assunto. Inclusive, no *Facebook*<sup>135</sup>, foi possível perceber que a LGBTfobia permeia, livremente, a consciência de muitos adeptos destas religiões, o que é lamentável.

De qualquer forma, ações contra a intolerância religiosa, contra o racismo religioso e contra a LGBTfobia, que envolveram o monumento à Iemanjá, a URUMI, e os movimentos sociais, expressam o sentimento de pertencimento da população em relação à deusa, à festa e à escultura: Iemanjá acolhe a todas, todos e todes!

---

<sup>135</sup> <https://www.facebook.com/ShendlerSiqueira/posts/989155987850984>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões norteadoras deste estudo, apresentadas no início deste texto, somadas ao empreendimento da pesquisa no Jornal *Rio Grande* e no Jornal *Agora*, evidenciaram que a “tradição inventada” é um processo de legitimação de práticas socioculturais, que passam a ser aceitas e validadas por um determinado grupo social, conforme problematizado por Eric Hobsbawm (2017). Desta forma, o estudo evidencia que a Festa de Iemanjá, da cidade do Rio Grande, ao longo do período analisado, passou por um processo de institucionalização, que introduziram e reconfiguraram práticas e símbolos que, por meio da repetição, dos valores e das normas socialmente aceitas e compartilhadas pelos grupos, legitimaram-na como uma festa tradicional.

Neste sentido, a festa está associada aos cultos de origens africanas radicados na cidade do Rio Grande, considerando o histórico de colonização e de escravização ocorridos neste município, bem como o histórico de surgimento da umbanda, nesta localidade. Assim, embora as fontes consultadas apontem que o surgimento da Festa de Iemanjá seja a década de 1960, é importante destacar que ato de celebrar esta divindade no espaço público antecede a sua institucionalização. No entanto, esta década marca o período de organização política e social dos umbandistas e africanistas, que se tornou o meio de institucionalização das festas públicas destes segmentos religiosos, através de suas entidades associativas e representativas.

Nesta perspectiva, a extinta *Liga Espírita de Umbanda*, em 1963, foi a responsável por mediar, junto à Prefeitura Municipal, os interesses dos grupos ao qual representava, os umbandistas, com objetivo de subsidiar recursos mínimos para a realização da efeméride, na praia do Cassino. Desta forma, as práticas culturais afro-brasileiras em louvor à Iemanjá, passaram a ser vistas pelo Poder Público como um potencial atrativo para o desenvolvimento turístico daquele balneário.

Em 1975, através da organização política dos representantes da URUMI, a Festa de Iemanjá foi oficializada com objetivos assumidamente religiosos e turísticos. Desde de então, houve uma série de esforços no processo de legitimação da festa, ao qual foram acionados mecanismos e estratégias de reafirmação desta como tradição cultural. Dentre tais mecanismos, destaca-se a atuação dos periódicos locais. Assim, ao perscrutar os jornais, percebeu-se que suas formas de enunciação referentes à celebração visaram internalizar valores, práticas e rituais afro-brasileiros na sociedade rio-grandina, assim como, destacaram os esforços de lideranças religiosas e políticas locais para a projeção de um evento turístico. Neste caso, os veículos de comunicação contribuíram para a reafirmação da prática cultural – “tradição inventada”.

Ao longo das primeiras décadas do evento oficial, foram introduzidos elementos que, vistos na atualidade, parecem indissociáveis da festa, como: A) instalação da escultura de Iemanjá no espaço público, tornando-se o seu principal símbolo religioso e cultural; B) delimitação de um espaço físico pelas instituições organizadoras, como forma de centralizar (no sentido de colocar ao centro, em evidência) os terreiros afro-religiosos; C) “procissão luminosa”, com todos as alegorias simbólicas destes cultos, que percorrem a avenida Rio Grande até o monumento; D) um ato solene que acontece no palanque armado ao lado da estátua de Iemanjá.

Dessa forma, a Festa de Iemanjá em sua perspectiva oficial – “tradição inventada” - está estruturada nestes elementos (monumento, “procissão luminosa”, abertura oficial e “Campo do Praião”) que trazem a falsa impressão de que é uma manifestação religiosa homogênea, onde os atores sociais envolvidos seriam conduzidos de forma roteirizada, como se fossem sujeitos passivos e desprovidos de qualquer ação ou interesses próprios. Além disso, estes elementos foram retratados pela imprensa como se representassem a totalidade da celebração, ao qual os únicos protagonistas seriam as lideranças religiosas e políticas e as respectivas instituições envolvidas. Por esses motivos, há um “limite da tradição inventada”.

Por outro lado, é evidente que estas características estruturantes, somadas a outros elementos, contribuíram para o reconhecimento da Festa de Iemanjá enquanto bem cultural imaterial do município (Lei 5770/2003), pela via legislativa. Contribuíram, também, para que a celebração fosse reconhecida como “Patrimônio Cultural” do Estado do Rio Grande do Sul (Lei 12.988/2008). Na perspectiva política e jurídica, o reconhecimento é um ganho para os grupos sociais que participam direta e indiretamente da celebração, haja vista que se torna uma ferramenta de garantia de proteção, preservação e de fruição deste bem cultural.

No final dos anos 1990, as matérias jornalísticas ampliam seu olhar sobre a celebração, e redirecionam o foco das reportagens da dimensão oficial do evento para outros elementos que compõem a efeméride e para a participação de outros grupos. Assim, as pessoas deixam de compor a grande massa anônima, antes representadas por números de terreiros e de público, e passam a ser representadas nas enunciações como indivíduos e grupos, que mobilizados pela fé em Iemanjá, exercem papel fundamental na realização da festa. Em outras palavras, por meio da realização de diversas práticas rituais, integrantes de terreiros da cidade do Rio Grande e de outras regiões do Estado, são observados, ouvidos e retratados nas reportagens. De igual maneira, devotos não vinculados diretamente aos cultos afro-religiosos passam a compor, minimamente, as páginas dos periódicos.

São nessas reportagens que as oferendas passam a ser retratadas como expressão máxima da devoção à Iemanjá, com a descrição dos objetos, alimentos, cores e texturas que as constituem. Os motivos que levam os indivíduos e grupos até a praia do Cassino no dia 1º de fevereiro, de cada ano, também são registrados pelos jornais, como o “pagamento de promessas”, os pedidos individuais de ajuda nas questões de saúde, emprego, amor entre outros, bem como o cumprimento de “obrigações” anuais à Iemanjá. Assim, a dádiva, caracterizadas nas relações de trocas entre sujeitos e divindade, por meio das oferendas e manifestações de fé e devoção, nas experiências individuais e coletivas, foram sintetizadas e transcritas pela imprensa local.

O hibridismo cultural e o sincretismo, entendidos como “como frestas e invenções no vazio deixado” (SIMAS; RUFINO, 2018), estão simbolizados na estátua de Iemanjá, “a mais linda mulher do mundo”, de Érico Gobbi, escultor da obra. Adquirida por umbandistas e cravada nas areias da praia, de costas para o mar, a divindade afro-brasileira é a representação da materialidade da Festa de Iemanjá, enquanto bem cultural. Durante o período das festividades, é para o monumento que convergem todas as formas e manifestações de fé e devoção àquele orixá.

Se, no século XXI, sair às ruas trajando suas roupas e colares ritualísticos das religiões de matriz africanas pode ser motivo para uma criança ser apedrejada<sup>136</sup>, a ocupação do balneário Cassino, desde as décadas de 1960-70, trajando esses mesmos marcadores sociais para louvar Iemanjá, deve ser visto como um ato de coragem e resistência. Da mesma forma, outros símbolos das religiões afro-brasileiras, como as oferendas, os cânticos, ritmos, os cheiros, os sabores e os saberes presentes na celebração à “Rainha do Mar”, também devem ser pensados com a materialização da resistência e expansão dos cultos afro-brasileiros. Aliás, estes são os elementos que devem ser pensados como aqueles que, fundamentalmente, configuraram a Festa de Iemanjá como patrimônio cultural.

Por fim, este estudo apresentou-se, na perspectiva histórica, como uma das possibilidades analíticas de se pensar a “história da Festa de Iemanjá”, através dos registros da imprensa local, sem a pretensão de torná-la uma “história única”, fixa ou imutável, mas, com a consciência de que o conhecimento sobre esta celebração está em constante transformação e aperfeiçoamento. Nesta esteira, ao longo da pesquisa, buscou-se evidenciar a festa como “tradição inventada”, destacando a participação de diversos sujeitos e grupos envolvidos, com vistas a compreender como esta se configurou enquanto patrimônio cultural. Espera-se, portanto, que a Festa de Iemanjá desperte outros

---

<sup>136</sup> Me refiro ao caso da menina Kailane Campos, de 11 anos, que foi apedrejada no Rio de Janeiro, em 2015. <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html> (acesso em novembro de 2021).

interesses para outros historiadores e historiadoras que, com novas fontes e novos olhares sobre o tema, possam continuar a escrever sua história.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha Campos. **O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. 1996. 2v. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280895> Acesso em: maio/2021

ABREU, Regina. “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em **Patrimônio Cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção dos “mestres da arte”**. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz. **Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n° 1, p. 134-150, jun. 2011.

AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. **Festas, festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil**. In: *Anais do II Colóquio Festas e Sociabilidades – CIRS/CASO/CEFET*. Natal, 2008.

\_\_\_\_\_. **Festa à Brasileira - Significados do Festejar no País que 'Não é Sério'**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Acesso em: 2021-04-21.

BARBOSA, Madelyne dos Santos (Et.al). **Festa de Iemanjá em Fortaleza: perspectivas para o patrimônio imaterial**. Simpósio Nacional de Estudos culturais e Geo-educacionais. Fortaleza (CE). *Anais*. Fortaleza: Edições UFC, 2016.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. “**De cultura material, memória, perdas e ganhos**”. In: *Métis: história & cultura*. v. 8, n°16, jul./dez. 2009, p. 27-40. 244

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRETO, Gilsa Rojas. **Festa dos Três Reis Santos: festa religiosa de um bairro rural**. IN: LUCENA, Célia T; GUSMÃO, Neusa Maria M. (Orgs). *Discutindo Identidades*. São Paulo: Humanitas/CERU, 2006.

BARROS, Cristiane Amaral. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na umbanda**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora, 2006.

BARROS, José D’Assunção. **Memória e História: uma discussão conceitual**. *Revista Tempos*

Históricos, v. 15, 2011. p. 317-343. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/5710/4287> Acesso: Abril/2020.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. Tradução: Maria Isaura Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BORGES, Síría Emerenciana Nepomuceno. **Invenção do patrimônio mundial: parque nacional da Serra da Capivara PI**. Teresina, 2007. 213 p. Dissertação de Mestrado, Mestrado em História do Brasil, UFPI, 2007.

BROWN, D. **Uma história da Umbanda no Rio**. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985, p. 9-42.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. **O que é história cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

CAMARGO, Tânia G. CALLONI, Humberto. **O sagrado e o profano presentes na Festa de Iemanjá: uma leitura possível de educabilidade ambiental**. Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient, v. 28,2012.

CAMARGO, Tânia Garcia. **O Culto Jeje-Nagô e as dimensões educativas ambientais dos mitos yorubas (orixás)**. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental). FURG, PPGÉa, Rio Grande/RS, 2013.

CAMPOS, Isabel Soares. **Os prazeres do Balneário, sob as bênçãos de Yemanjá: religiões afro-brasileiras e espaço público em Pelotas (RS)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. **Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa**. Cadernos do LEPAARQ Vol. XI, n°22, 2014.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARDOSO, C. F. S. **COMO ELABORAR UM PROJETO DE PESQUISA**. Revista Trabalho Necessário, v. 15, n° 28, 9 maio 2017.

\_\_\_\_\_. **História e conhecimento**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier: 2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Vol II. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTI, Maria Laura C.V. **O rito e o tempo: ensaios sobre carnaval**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

\_\_\_\_\_. **Os Sentidos do Espetáculo**. Revista De Antropologia, São Paulo, USP, 2002, V. 45 n° 1.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1992.

DAMASCENO, Tatiana Maria. **NAS ÁGUAS DE IEMANJÁ: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar**. Tese (doutorado) – UNIRIO, Centro de Letras e Artes (CLA). Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC). Rio de Janeiro, 2015.

DILLMANN, Mauro. SCHIAVON, Carmem G. B. **“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**. Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais V.6, Dossiê: Religiões e Religiosidades na Modernidade Tardia, p. 269-298, Dez, 2017.

\_\_\_\_\_. **“Yomoja dele olódo, bàbá oròmi o!”: sensibilidades religiosas afro-brasileiras e representações patrimoniais das festas de Iemanjá em Pelotas e Rio Grande, RS**. IN: Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: matriz afrobrasileira / organização: Mauro Dillmann.– São Paulo: ANPUH, 2016.

\_\_\_\_\_. **“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, Pelotas, v.7, n°13, Jul./Dez.2015

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARINHA, Alessandra B. CARLE, Cláudio B. **A diversidade religiosa e o patrimônio imaterial: Navegantes e Iemanjá em pelotas – RS**. Expressa Extensão. Pelotas, v.19, n.1, p. 81-92, 2014

FERRETTI, Sérgio E. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n° 8, p. 182-198, jun. 1998.

FONSECA, Maria Cecília Lourdes. **O patrimônio em processo**. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

FREIRE, Diego José Fernandes. **O (des) encontro entre História e memória**. História e historiografia: Ouro Preto, n° 21, 2016. p. 132-139.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio histórico e cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GIUMBELLI, E. **O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O Patrimônio como categoria de pensamento**. IN: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GRUMBERG, Evelina. **Educação patrimonial: utilização dos bens como recursos educacionais**. Cadernos do CEOM, Chapecó, SC, Argos, n° 12, 2000, p. 159-180.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBBSAWM, Eric J. **A Invenção das Tradições**. IN: HOBBSAWM, Eric J; RANGER, Terence (Orgs). *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

HUBERT, Stefan. **Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras**. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 1, p. 81-104, 2011.

ISAIA, A. C. **Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil**. *Fênix*. Uberlândia, v. 9, a. IX, nº 3, set.- dez. 2012, p. 1-19.

IZQUIERDO, Ivan. **Memória**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LEITE, Bruno Ferreira. **O ensino de preservação nos cursos brasileiros de Arquivologia, Biblioteconomia, Museologia e Ciência da Informação**. Tese (doutorado) – UFRJ, Escola da Comunicação, Instituto Brasileiro de Informação e Tecnologia. PPG em Ciência da Informação, 2021.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **As Faces da Umbanda no Piauí: Política, festa e criminalidade (1960-1978)**. Dissertação (Mestrado em História do Brasil), UFPI, Teresina, 2017.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LOPES, Leda Cristina Peres. **Érico Gobbi: resgatando a memória de um escultor rio-grandino**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciência Sociais e Humanas, Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural. Santa Maria, 2018.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Contexto, 2015.

MARANHÃO, Christiano Henrique da Silva. **A trajetória histórica da institucionalização do turismo no Brasil**. *Revista de Turismo Contemporâneo – RTC*, Natal, v. 5, n. 2, p. 238-259, jul./dez. 2017.

MARQUES, Luana Moreira; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **As festas populares como objeto de estudo: contribuições geográficas a partir de uma análise escalar**. *Ateliê Geográfico - Goiânia-GO*, v. 9, nº 3, p. 7-26, dez/2015.

MATTA, Roberto da. **Carnaval, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2008.

MEDEIROS, Fabrícia E. A. **Patrimônio, festa e tradição: a cavalgada de São José no distrito de São José da Mata – Campina Grande, PB (1995 – 2020)**. Monografia (Especialização em Estudos de História Local, Sociedade, Educação e Cultura) - Universidade Estadual da Paraíba, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa, 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Ciência, Técnica e Arte: o desafio da pesquisa social**. IN: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORAIS, Mariana Ramos de. **FESTAS DO ROSÁRIO COMO PATRIMÔNIO: entre o vivido e a prática estatal**. *Caderno C R H*, Salvador, v. 32, nº 86, p. 435-448, Maio/Ago. 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **“Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”**. IN: Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. In: Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUCSP. São Paulo, 1993.

NUNES NETO, Francisco Antônio. **A invenção de uma tradição: a Festa do Senhor do Bonfim em jornais baianos**. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos. Salvador: UFBA, 2014.

OLIVEIRA, Lucas Cândido de. **Festa de Santos Reis: Patrimônio Imaterial de São Sebastião do Paraíso Minas Gerais**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

ORO, Ari. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente**. Estudos Afro-Asiáticos. 2002, v. 24, n° 2, pp. 345-384. Epub 16 Dez 2002.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociabilidade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio Cultural: consciência e preservação**. São Paulo: Brasiliense, 2009.

PEREIRA, Rogério Amaral. **O portal do guerreiro: as espacialidades da umbanda na cidade de Rio Grande/RS**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Curitiba/PR, 2016.

\_\_\_\_\_. **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.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

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

\_\_\_\_\_. **“As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros”**. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996.

\_\_\_\_\_. **“As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”**. Civitas - Revista de Ciências Sociais, v. 3, n. 1, p. 15-33, 3 maio 2003.

\_\_\_\_\_. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole**. São Paulo: Editora da USP, 2001.

REIS, Alcides Manoel dos. **“Candomblé: a panela do segredo”**. Organização: Rodney William Eugênio. São Paulo: ARX, 2000.

RICOEUR, Paul. **Memória, história, esquecimento**. Budapeste, 2003. Disponível: [http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos\\_disponiveis\\_online/paul\\_ricoeur](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/paul_ricoeur) Acesso: 28/04/2020.

RISÉRIO, Antonio. “ORIKI ORIXÁ”. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ROSÁRIO, Cláudia Cerqueira do. “O conceito de Orixá”. Revista Ítaca, nº 25, Edição Especial. Revista discente do PPGH Filosofia da UFRJ. Rio de Janeiro, 2014, pp. 20-34. Disponível: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/issue/view/151/showToc> (acesso, maio/2021).

SANT’ANNA, Márcia. **A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização**. IN: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

\_\_\_\_\_. **A festa como patrimônio cultural: problemas e dilemas da salvaguarda**. Revista Observatório Itaú cultural, nº 14, São Paulo, Itaú Cultural, p. 21-30, 2013.

SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas F. **Dos lugares de memória ao patrimônio: emergência e transformação da ‘problemática dos lugares’**. Projeto História, São Paulo, nº 52, pp. 245-279, Jan.- Abr. 2015.

SANTOS, Ivanir dos. “Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “**Nos domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se quebra**”: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). São Paulo, 2012. FLCH/USP. Tese de doutorado em História Social.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo dos (Mãe Stella de Oxóssi). **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SCHIAVON, Carmem G. Burgert (Org.). **Referências Culturais do município de São José do Norte**. Rio Grande: Pluscom Editora, 2017.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da MetrÓpole**. Rio de Janeiro, Vozes, 1995.

SILVEIRA, Mariela Felisbino da. **A festa como bem de referência do patrimônio cultural imaterial: o caso da folia do Zé Pereira no Ribeirão da Ilha**. Cadernos NAUI Vol. 1, nº 1, março 2012.

SIMAS, Luiz Antonio. RUFINO, Luiz. “**Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**”. Rio de Janeiro : Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed;

Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. **África e Brasil africano**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2008.

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.

TORRES, Luiz Henrique. **História do Município do Rio Grande: fundamentos**. Rio Grande: Pluscom Editora, 2015.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **“História da Umbanda no Brasil: memórias de uma religião”**. Vol. 3. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2015.

VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VERGER, Pierre F. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

\_\_\_\_\_. **Lendas africanas dos orixás**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2019.

## ANEXO I - Fontes

FONTE	DATA	ACERVO
Jornal Rio Grande, p. 08	04/02/1966	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	1º/02/1968	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	03/02/1968	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	03/02/1970	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	03/02/1970	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	03/02/1971	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 05	1º/02/1972	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.05	03/02/1972	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	04/02/1974	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.08	10/01/1975	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	31/01/1975	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.05	1º/02/1975	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.08	02/02/1975	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.01	09/08/1975	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	03/01/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	14/01/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.01	31/01/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.08	1º/02/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.01	04/02/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 02	07/02/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	28/01/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	1º/02/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.02	02/02/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	21/01/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.02	02/02/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	02/02/1979	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	19/01/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.01	25/01/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 04	31/01/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	1º/02/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.01	05/02/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	1º/02/1981	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 01	31/01/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p.01	02/02/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Rio Grande, p. 08	1º/02/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	21/01/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	31/01/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 11	31/01/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	03/02/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	03/02/1976	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	12/01/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	20/01/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 07	25/01/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	26/01/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	27/01/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/02/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	04/02/1977	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	26/01/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 04	28/01/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 04	31/01/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 07	31/01/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	04/02/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 12	04/02/1978	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	17/01/1979	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	1º/02/1979	Biblioteca Rio-grandense

Jornal Agora, p. 08	05/02/1979	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	14/02/1979	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	17/01/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	28/01/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	28/01/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	1º/02/1980	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	07/01/1981	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	28/01/1981	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	04/02/1981	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	05/01/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 04	1º/02/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 10	03/02/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	04/02/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	10/01/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	31/01/1982	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 07	1º/02/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/01/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 10	04/01/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	16/01/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 07	26/01/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	28/01/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1984	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	03/02/1985	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	02/01/1986	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	03/01/1986	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 13	16/01/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	25/01/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	31/01/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	31/01/1983	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 12	04/02/1986	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	06/02/1986	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	21/01/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	25/01/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	1/02/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	03/02/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/02/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	04/02/1987	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	05/02/1988	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	05/02/1988	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 04	15/01/1989	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	24/01/1989	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1989	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	1º/02/1989	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	07/01/1990	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1990	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	1º/02/1990	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	04/02/1990	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	17/01/1991	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	23/01/1991	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	24/01/1991	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	22/01/1992	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	31/01/1992	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	08/01/1993	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	22/01/1993	Biblioteca Rio-grandense

Jornal Agora, p. 16	30-31/01/1993	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/02/1993	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 12	04/02/1993	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 12	20/01/1995	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	24/01/1995	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	29/01/1995	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 16	1º/02/1995	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	02/02/1995	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	04/02/1995	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 04	16/01/1996	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 07	27-28/01/1996	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 08	31/01/1996	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	1º/02/1996	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/02/1996	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/02/1996 Peixeiro	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	04/02/1996	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	23/01/1997	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	1º/02/1997	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	1º/02/1997	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/1997 peixeiro	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	04/02/1997	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	04/02/1997	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	21/01/1998	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	1º/02/1998	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	02/02/1998	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	02/02/1998	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	04/02/1998	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	2-3/02/1999	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	2-3/02/1999	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	04/02/1999	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 04	18/01/2000	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	29/01/2000	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	1º/02/2000	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	04/02/2000	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	04/02/2000	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	09/01/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	20/01/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 18	20/01/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	23/01/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 06	23/01/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	1º/02/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	02/02/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 07	3-4/02/2001	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 10	08/01/2002	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	22/01/2002	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	31/02/2002	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	2-3/02/2002	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 02	05/02/2002	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 10	06/02/2002	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	1º/02/2004	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	1º/02/2004	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	03/02/2004	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	29-30/01/2005	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	29-30/01/2005	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	1º/02/2005	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 01	2-3/02/2005	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 03	2-3/02/2005	Biblioteca Rio-grandense
Jornal Agora, p. 05	04/02/2005	Biblioteca Rio-grandense

