

EUGENIO PASCELE LACERDA

# O ATLÂNTICO AÇORIANO

uma antropologia dos contextos globais e locais da açorianidade

Florianópolis, Santa Catarina, 2003

EUGENIO PASCELE LACERDA

# O ATLÂNTICO AÇORIANO

uma antropologia dos contextos globais e locais da Açorianidade

Tese apresentada para obtenção do grau de  
Doutor em Antropologia Social

Orientador:

Doutor Rafael José de Menezes Bastos

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

Florianópolis, Santa Catarina, 2003

Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

“O ATLÂNTICO AÇORIANO  
UMA ANTROPOLOGIA DOS CONTEXTOS GLOBAIS E LOCAIS  
DA AÇORIANIDADE”

EUGENIO PASCELE LACERDA  
Orientador: Dr. Rafael José de Menezes Bastos

Banca Examinadora

Dr. Rafael José de Menezes Bastos (Orientador)  
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Bela Feldman Bianco  
Universidade de Campinas

Dr. Marcos Lanna  
Universidade Federal do Paraná

Dr. Silvio Coelho dos Santos  
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr<sup>a</sup>. Carmen Sílvia de Moraes Rial  
Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 30 de junho de 2003

Agradeço aos meus familiares, pela colaboração e paciência.  
Aos meus amigos, pelo estímulo e apoio.  
Aos meus informantes, pela pronta atenção.  
Ao meu orientador, pela parceria intelectual de longa data.

Dedicado carinhosamente à Viviane, minha “manezinha” de coração.

## RESUMO

O tema condutor do trabalho é a “Açorianidade”, uma categoria de apelo identitário, utilizada nos Açores (Portugal) e por comunidades de imigrantes e descendentes de açorianos localizadas em vários países. Tomando-a como um universo discursivo que constitui uma idéia de nação para além das fronteiras nacionais, o trabalho procura fornecer um *corpus* etnográfico para este tema genérico, desdobrando-o em várias dimensões temáticas, segundo pesquisas de campo multi-situadas, na região da Nova Inglaterra (EUA), Arquipélago dos Açores e Sul do Brasil. Deste modo, um olhar desterritorializado é lançado sobre temas de ordem global e local que são conectados em um contraponto, para dar conta de descrever a experiência migratória dos açorianos enquanto formação diaspórica transnacional; analisar a emergência da “cultura açoriana” em Santa Catarina (Brasil) a partir da rubrica da “invenção da tradição”; reconstituir o modo de vida local dos açoriano-descendentes na Ilha de Santa Catarina e, compor uma etnografia das suas formas de sociabilidade. Estes objetos de pesquisa são abordados à luz de uma antropologia reflexiva, pautando certas discussões sensíveis ao debate antropológico atual, nomeadamente: a construção do texto etnográfico e do trabalho de campo; o problema da identidade e da localidade no contexto da globalização; a questão de uma “antropologia da complexidade” em um mundo que tem requerido às ciências sociais, novas formas de autoconsciência.

Palavras chave: diáspora – açorianidade – identidade – tradição - sociabilidade

## ABSTRACT

The dissertation's leitmotiv is Azoreanity ("Açorianidade"), a category that expresses identity and that is used in Azores (Portugal) and by immigrant communities and people of Azorean origin in many parts in the world. Taking the referred category as a discursive universe that builds an idea of nation that goes beyond national boundaries, the dissertation supplies an ethnographic corpus about it in various thematic dimensions. This ethnography results from a multi-sited field work involving New England (USA), Azores and southern Brazil, and adopts a deterritorialized approach to study four themes of global and local levels, which are connected through a descriptive and analytic counterpoint. The themes are: the migratory experience of the Azoreans as a transnational diasporic formation; the emergence of "Azorean culture" in Santa Catarina (Brazil) as an "invention of tradition"; the local mode of living of the Azorean-descendants in Santa Catarina Island; and their forms of sociability. The results of this effort are taken as subject matters of a reflexive anthropology to raise certain discussions that are sensible to present day anthropological debate, mainly: the construction of the ethnographic text and of fieldwork; the problems of identity and locality in the context of globalization; and the question of an "anthropology of complexity" in a world that has urged the social sciences to produce new forms of self-conscience

Key words: diáspora – azoreanity – identity – tradition - sociability

## SUMARIO

### AGRADECIMENTOS

### RESUMO

### ABSTRACT

<b>NOTA PREFACIAL</b> .....	08
<b>1) A DIÁSPORA AÇORIANA : PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS</b> .....	34
1.1) NOTA PRELIMINAR.....	34
1.2) HISTÓRIA E GEOGRAFIA DA DIÁSPORA AÇORIANA.....	40
1.2.1) O Arquipélago dos Açores: características gerais.....	40
1.2.2) O Atlântico açoriano: trajetória e características do processo migratório.....	46
1.3) A AÇORIANIDADE: DO REGIONAL AO TRANSNACIONAL.....	55
1.4) NARRATIVAS DA DIÁSPORA.....	64
1.4.1) “The Great Holy Ghost Feast of New England” .....	64
1.4.2) Encontros diaspóricos no Atlântico.....	69
1.4.3) Um arraial na diáspora em tempo real .....	77
1.5) CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
<b>2) DE “PRAIANO INDOLENTE” A AÇORIANO-DESCENDENTE: A EMERGÊNCIA DA “CULTURA AÇORIANA” EM SANTA CATARINA (1940-1990)</b> .....	84
2.1) NOTA PRELIMINAR.....	84
2.2) O AÇORIANO-DESCENDENTE: CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE CATEGÓRICA.....	87
2.3) COMPARANDO COM OUTROS CASOS.....	112
2.4) CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
<b>3) O MODO DE VIDA ILHÉU: HISTORIA E ETNOGRAFIA</b> .....	125
3.1) NOTA PRELIMINAR.....	125
3.2) PEQUENA HISTORIA DOS AÇORIANOS EM SANTA CATARINA.....	128
3.3) RITOS E FESTAS DO CALENDÁRIO ILHÉU.....	136
3.3.1) Ciclo de Natal.....	139
3.3.2) Ciclo da Páscoa.....	143

3.3.3) Ciclo do Divino.....	149
3.3.4) Ciclo de São João.....	154
3.3.5) Estação primavera: “Pão por Deus, N. Sra. Aparecida e o “choro aos mortos”.....	155
3.3.6) Quadro cronológico dos ciclos de trabalho e tradições.....	159
3.4) CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	160
<b>4) O “BOI”, o “DIVINO” e a “TAINHA” : AS FORMAS DE SOCIABILIDADE NA ILHA DE SANTA CATARINA.....</b>	<b>165</b>
4.1) NOTA PRELIMINAR.....	165
4.1.1) Georg Simmel, inspirador da Antropologia.....	167
4.1.2) A análise antropológica de rituais.....	170
4.2) A SOCIABILIDADE DO ILHÉU: CENÁRIOS, EVENTOS, ATOS, FALAS.....	175
4.2.1) As localidades e o patrimônio cultural da vizinhança.....	179
4.2.2) Os ensaios da Banda Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha.....	184
4.2.3) Promessas e dívidas de favor.....	188
4.2.3.1) O Divino: tempo de pagar promessas.....	188
4.2.3.2) Relações clientelistas e a política do favor.....	197
4.2.4.) As “sociedades” de ajuda mútua.....	203
4.3) CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	214
<b>5) EPÍLOGO .....</b>	<b>225</b>
<b>6) REFERENCIAS.....</b>	<b>245</b>
<b>7) ANEXOS.....</b>	<b>271</b>

## NOTA PREFACIAL

Nesta introdução<sup>1</sup>, vou abdicar de uma apresentação convencional, isto é, aquela síntese, normalmente exaustiva, que resume todo o trabalho, desde os dados descritivos até aos marcos teóricos de referencia. Desejo antes, aqui recepcionar o leitor em sua entrada no texto, de início convidando-o a ler cada uma de suas partes (capítulos) na ordem de sua escolha porque não há, neste trabalho, uma ordem tão rígida entre os capítulos que obrigue quem quer que seja a uma leitura a partir do começo (até porque -sabe-se- a ordem de apresentação do conhecimento nunca é congruente com aquela de sua aquisição). Isto não quer dizer que não tenha havido um procedimento organizativo prévio. Houve sim. A ordem escolhida é aquela que vai do global (geral) ao local (particular) ou melhor : da diáspora açoriana transnacional às formas jocosas de interação entre os nativos do sul da ilha de Santa Catarina. Esta escolha, (a de não fazer uma introdução convencional), tem a ver com a própria composição dos temas (eles têm certa equidistância ), com a estrutura e a escrita do texto (que é dialógica, polifônica), com os objetivos traçados (dar um *corpus* etnográfico a um tema genérico, a açorianidade) e também com a forma em que o trabalho de campo foi feito (multi-situado, multi-focalizado). Portanto, preferi fazer uma nota prefacial que conterà, asseguro, os dados indispensáveis para introduzir o leitor à pesquisa realizada. No entanto, ela conterà outros elementos que servirão para, além de situar o leitor, colocar certos posicionamentos próprios relativos ao estado da arte da nossa disciplina.

---

<sup>1</sup> Gostaria de render meu tributo e sentimento de gratidão a todos os professores do hoje, Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Toda a minha formação acadêmica, de 1979 até hoje, foi ali realizada. Minha opção pela antropologia deve-se, em muito, aos mestres especiais que encontrei pelo caminho. Foram eles: Anamaria Beck, Alroino Eble (falecido), Silvio Coelho dos Santos, Rafael José de Menezes Bastos, Dennis Werner e Esther Jean Langdon. A eles dedico este trabalho.

Já foi dito que Roberto DaMatta é o antropólogo mais citado nas teses e dissertações defendidas em universidades brasileiras (PALÁCIOS, 1999)<sup>2</sup>. Da minha parte, não fugirei à regra porque vou cita-lo também, livremente, para situar o leitor nos temas deste trabalho. Como fugir à sedução da antropologia damattiana? Em julho de 2000, assisti a uma conferência de Roberto DaMatta em Florianópolis, no encerramento de um congresso internacional de educação (ANAIS, 2000). O título da conferência era “O que faz o Brasil, Brasil?”. Ao final, naquela seção de perguntas, um estudante indagou ao antropólogo sobre o futuro dos estados-nação, se ele não achava que o mundo globalizado iria dissolver certas categorias como nação, cultura, identidade nacional etc. A resposta do antropólogo foi que o nacionalismo tinha sólidas bases, tendo sido fortemente implantado no século XX. Entretanto, o ilustre conferencista deixou cifrada sua percepção das tendências contemporâneas, dizendo que considerava três vertentes emergentes no mundo globalizado: a intensidade dos processos locais de afirmação étnica, a emergência de transnacionalismos de toda ordem e a progressão incalculável das viagens. Dois anos depois, em algum dia de abril de 2002, num programa de entrevistas chamado “Espaço Aberto” do canal a cabo "Globonews", eu ouvia DaMatta falar de um estudo seu em andamento, sobre valores e relações sociais entre camadas pobres no Brasil. Adiantando alguma coisa, ele dizia que tinha percebido nestas camadas a prevalência de uma visão realista e complementar da situação em que viviam, visão esta segundo a qual os mais ricos devem ajudar os mais pobres, movimento constitutivo de suas práticas de solidariedade. Dizia que este tipo de sociabilidade tinha alta relevância sociológica e antropológica, encontrando-se extensivamente no “mundo católico, no mundo ibérico, no mundo medieval”. Agora bem, cerca dessas duas ordens de fenômenos colocados por Roberto DaMatta, um da ordem da globalização, outro da ordem da localização, fazem eco

---

<sup>2</sup> Este autor fez uma quantificação das pessoas que escreveram sobre o Brasil e sua influência sobre as teses acadêmicas. Quantificou as citações que encontrou em 900 teses e dissertações defendidas entre 1979 e 1999. O primeiro lugar citado foi “A Casa e a Rua”, de Roberto da Matta, com 43 citações; o segundo lugar foi Roberto

aos objetivos, temas e problemas tratados nesta pesquisa. Transnacionalismo, processos de afirmação da identidade, invenção da tradição, sociabilidade local. Tais são os tópicos de leitura desenvolvidos nesta pesquisa, na forma de um contraponto entre dimensões globais e locais e a partir de pesquisas efetuadas em múltiplos contextos etnográficos de comunidades imigrantes e descendentes de açorianos.

O Arquipélago dos Açores é um conjunto de nove ilhas, situado no norte do Oceano Atlântico a 1500 km a oeste de Lisboa. Tendo o estatuto de uma “Região Ultra Periférica” da União Europeia, possui regime político e administrativo autônomo mas subordinado à República Portuguesa nas questões de defesa, justiça e relações diplomáticas. Um dos traços históricos da população do Arquipélago é o processo secular de migração de grandes contingentes, causado por situações várias que vão desde o vulcanismo, pobreza, fome, pressão demográfica, desemprego até a reprodução em cadeias migratórias pelas gerações de famílias. Após três séculos de história migratória, os açorianos vivem no presente, um ciclo de prosperidade, tendo a migração encerrado nos anos 1980. Hoje em dia, os açorianos, um pouco espalhados aqui e ali em várias partes do mundo, têm sido representados, denominados e/ou auto-referidos como “comunidades” de “diásporas”, abrangendo descendentes históricos como no caso do sul do Brasil, em que a onda migratória deu-se há dois séculos e meio, até comunidades recentes de imigrantes, sobretudo dos Estados Unidos e Canadá. Neste espectro tão sociologicamente diferenciado, figura um discurso de unidade cultural - escrito, falado e aclamado, em maior ou menor grau e, normalmente entre grupos e lideranças engajadas -, um emblema ou signo identitário definido como a açorianidade. O termo, cunhado na década de 1930 pelo escritor açoriano Vitorino Nemésio, traduzia na época um esforço sistemático e permanente de intelectuais e organizações políticas açorianas para fixar, no imaginário nacional português, um espaço da diferença constitutivo da identidade cultural das populações

---

da Matta, com “Carnavais, Malandros e Heróis”, com 42 citações. Entre os 10 primeiros mais citados, ele aparece ainda com outro livro, “Relativizando”, em 25 citações.

do Arquipélago. O discurso da açorianidade atravessou o século XX, vindo a constituir-se hoje, como mote unificador da crescente aproximação, intercâmbio e valorização mútua entre os Açores e as comunidades de emigrantes e descendentes espalhadas pelos Estados Unidos, Canadá, Brasil, Havaí, Venezuela e Bermudas. Este trabalho assume o tema açorianidade como horizonte etnográfico. Veremos suas múltiplas materializações. Como culto às raízes do passado açoriano, como discurso político, como narrativa de uma idéia de nação, demarcação de uma territorialidade ou afirmação regional de uma identidade categórica. Evocada em inúmeros fóruns, eventos, falas e publicações, meio circulante e permanente nas entidades associativas e organizações açorianistas, a açorianidade é hoje uma palavra corrente que simboliza um apelo comunitário e a procura de uma identidade cultural reclamada e até disputada em diferenciados contextos sociais. Veremos como na prática, o discurso da açorianidade traduz uma forma de legitimação de um certo repertório de tradições populares, tanto das ilhas quanto das comunidades de emigrados e descendentes. Tornando-as objeto de demonstração e objetificação das raízes açorianas, seja na região do Arquipélago, seja fora dele, a açorianidade, emblematizando a hipótese de uma identidade cultural translocalizada, vai justificar a existência, anunciação ou reconhecimento, aqui e acolá, de inúmeras manifestações culturais tradicionais dos Açores como por exemplo, as Festas do Espírito Santo, touradas, “ranchos folclóricos”, danças típicas, modas literárias, além da literatura oral, romanceiros, cancioneros, irmandades religiosas, poesia popular, a cultura da saudade, a arte sacra dos padroeiros, artesanatos, tecnologias de trabalho, usos e costumes, etc.

Atravessando este horizonte naquilo que pode configurar suas dimensões globais e locais, este estudo oferece uma contribuição antropológica ao estudo da diáspora açoriana e, em particular, ao estudo da cultura açoriano-brasileira. Tomando a açorianidade como um discurso que narra uma idéia de “nação” para além das fronteiras nacionais, o trabalho procura fornecer um *corpus* etnográfico para este tema genérico, desdobrando-o em várias

dimensões temáticas, segundo pesquisas de campo realizadas na região da Nova Inglaterra (EUA), Arquipélago dos Açores e Sul do Brasil. Neste sentido, a açorianidade é assumida como horizonte de pesquisa e construída como objeto etnográfico, servindo como texto, contexto ou pré-texto para as descrições e análises efetuadas.

Assim, no que tange ao objeto local desta pesquisa, procuro descrever e analisar práticas e representações relativas aos modos locais de construção e ritualização da sociabilidade entre os nativos da Ilha de Santa Catarina. Meu objetivo central é realizar uma etnografia das formas de sociabilidade a partir da hipótese segundo a qual as populações descendentes de açorianos, que eu denomino de açoriano-brasileiros ou açoriano-descendentes, mas que são conhecidas como ‘catarinas’, ‘ilhéus’, ou ‘manezinhos’, teriam seu estilo de vida e também sua forma de continuidade, ancorados no plano destas formas elementares de interação. Em contraponto, o objeto global da pesquisa, trata da transnacionalização da açorianidade (1978-1998), esta como um movimento, discurso e emblema que identificam a diversidade das relações entre a terra de origem e as comunidades de emigrantes e descendentes de açorianos espalhadas pelo Atlântico. Portanto a especificidade da etnografia local estará englobada em um cenário de fundo que vai traçar as bases de formação da chamada “diáspora” açoriana, analisando espaços e narrativas tipicamente transnacionalizados. A investigação pretende contribuir em duas frentes: a das pesquisas sobre troca e sociabilidade no Brasil, na tradição dos estudos de comunidade; e, a dos processos de construção da etnicidade em contextos transnacionais. Ao longo do trabalho, em paralelo às próprias descrições, há um recurso constante de visita aos clássicos da antropologia, tentativas para um melhor enquadramento das unidades de análise, segundo escolhas conceituais sacadas do acervo teórico da disciplina. Assim, discuto com vários autores questões conceituais sobre diásporas, políticas e teorias da identidade, a crítica dos essencialismos, a relação entre antropologia e história, a contribuição de Simmel para a

antropologia, etnicidade, análise de rituais, performance, conceitos de tradição e memória, a questão da jocosidade e do dom na história da antropologia e assim por diante. As incursões teóricas foram muitas, fazendo-me sentir, por vezes, um esquilo filosófico. O resultado, a par de uma certa fragmentação do objeto de pesquisa, é um elogio à história teórica da Antropologia.

Em suma, um olhar desterritorializado é lançado sobre dimensões de ordem global e local que são conectados em um contraponto investigativo, na direção dos objetivos abaixo descritos e que estão consubstanciados em cada capítulo. A idéia de contraponto vem da percepção de que vivemos uma época onde a globalização e a fragmentação combinam-se de maneiras inusitadas e por isso a análise antropológica não pode mais ter apenas como base a representação dos atores. É preciso combinar esta leitura microscópica com as forças macro que atuam no meio. Em outras palavras, o projeto antropológico de entender e “reproduzir” o modo de vida do Outro não é mais suficiente, se não for, de fato, informado mais amplamente pelos saberes e ciências que ampliam o conhecimento.

(a) na dimensão global, descrever, abordar e qualificar a experiência migratória açoriana sob a ótica de uma diáspora transnacional (capítulo 1). Neste capítulo forneço um quadro histórico da imigração açoriana no mundo, para depois discutir a trajetória e os sentidos da idéia da açorianidade. Esta, vista como uma elaboração análoga a outros discursos identitários hoje globalizados nas “esferas públicas diaspóricas”, como “latinidad”, e “africanidade”, tem sua generalidade examinada em espaços tipicamente transnacionalizados, como festas dos imigrantes, encontros mundiais de comunidades e até programas de televisão a cabo.

(b) na dimensão regional, analisar a emergência da “cultura açoriana” em Santa Catarina a partir da rubrica da “invenção da tradição” (capítulo 2). Neste capítulo, mostro como se engendrou em Santa Catarina, a idéia de uma “cultura açoriana” regional, no

contexto de intensas disputas simbólicas entre as etnias formadoras do Estado. Mostro como os ativistas açorianistas se organizaram para recuperar o “orgulho” de suas tradições e a autoestima das comunidades, através de uma série de mecanismos característicos de uma verdadeira política regional de identidade. Há um retrospecto dos itinerários desta história de luta por uma identidade categórica. No final, tomo comparativamente o caso açoriano para sugerir pontos de debate teórico relativos à “política de identidade”, à questão da crítica às noções essencialistas de identidade e etnia, à idéia de “etnogenese” e outras. A intenção é contribuir para o debate sobre identidade na Antropologia e a questão das condições de possibilidade de sua etnização.

(c) na dimensão local, reconstituir a história e o modo de vida dos açoriano-descendentes da Ilha de Santa Catarina. (capítulo 3). A pesquisa de campo, realizada na Ilha de Santa Catarina, objetivava estudar as formas locais de sociabilidade através da observação das festas e ritos tradicionais. Este objetivo redundaria na confecção de um capítulo. No entanto, o material colhido em campo foi tão significativo que desdobrei a sua apresentação em dois capítulos complementares. Este capítulo apresenta uma pequena introdução à história dos açorianos em terras de Santa Catarina, desde quando chegaram os primeiros imigrantes até aos tempos atuais. Esta introdução servirá de texto preliminar tanto à descrição do calendário das festas e ritos ilhéus (núcleo descritivo deste capítulo), como do próximo capítulo, que tem as formas de sociabilidade com principal núcleo descritivo. Fazendo uma “visita” ao passado histórico dos ilhéus, com o olhar de quem narra do tempo presente, minha intenção foi reconstituir brevemente a formação social local através da pesquisa bibliográfica, procurando agregar a essa reconstituição, dados etnográficos coletados em primeira mão. Assim, o leitor disporá de uma reconstituição da vida social dos ilhéus a partir de fontes historiográficas e etnográficas. Este recurso metodológico foi adotado por Geertz (1991[1980]: 13-21) em um estudo clássico neste sentido. Mostrando como a história e a

antropologia se articulam no processo da imaginação etnográfica, o autor faz uma incursão antropológica na história, reconstituindo a formação social balinesa do século XIX e a instituição do Estado naquela sociedade. Na segunda seção, faço uma descrição de sobrevôo sobre os principais ritos e festas do calendário nativo, reunindo dados coletados durante um ano de campo em várias localidades da Ilha. Estes ritos demarcam os espaços nativos de sociabilidade em eventos como festas e celebrações, cortejos e procissões, rezas, folias e libações. Nas considerações finais, reforço as propostas dos pesquisadores latinoamericanos da área da "Folkcomunicação" (MARQUES de MELO, 1999), uma área de pesquisa que reúne interessados nas relações entre comunicação e cultura popular. Com eles, proponho o estudo das festas e ritos populares ilhéus enquanto "eventos comunicativos".

(d) na dimensão local, compor uma etnografia das formas mais recorrentes de sociabilidade entre os nativos da Ilha de Santa Catarina.(capítulo 4). Este capítulo objetivou uma contribuição ao estudo antropológico das relações sociais entre os açoriano-descendentes da Ilha de Santa Catarina. Inspirando-me em Georg Simmel e na moderna análise antropológica dos rituais, imaginei uma etnografia das formas de sociabilidade através da observação de eventos rituais socialmente significativos na Ilha de Santa Catarina. Dessa forma, me envolvi naquelas situações etnográficas que revelaram-se como fulcros de interações sociais: cerimônias, festejos e procissões religiosas, festas do Divino, festas de evocação, folias, reuniões de família, ensaios de banda, encenações teatrais, comemorações, conversações espontâneas, situações de vizinhança, mobilizações para o trabalho comunitário entre pescadores, performances verbais jocosas, troca de favores, eleições, pagamentos de promessas aos santos de devoção. Muitas destas situações foram pesquisadas para a confecção do capítulo anterior, sobre os ciclos rituais nativos. Neste capítulo, estas mesmas situações são objeto de uma descrição da sociabilidade ilhêa, a partir de relatos, entrevistas e notas do diário de campo. Na conclusão, reúno tudo sob as chaves da jocosidade

e do dom, para discutir a atualidade destes dois temas dentro da história da nossa disciplina. Como corolário destes dois últimos capítulos, anoto que três eventos rituais emblemáticos aparecem na sociabilidade e na cultura ritual do ilhéu: a farra do boi, ligada ao mundo da diversão, do ócio e do sacrifício animal; o culto-festa do Divino, ligado ao mundo mágico-religioso e espaço privilegiado de execução das promessas; e a pesca artesanal da tainha, ligada ao mundo do trabalho, da hierarquia e da camaradagem. Nesta mesma perspectiva, aponto que o “Boi”, o “Divino” e a “Tainha” poderiam ser tomados como síntese da cosmologia ilhêa, isto é, como cifras da visão de mundo do ilhéu, informada por crenças em seres fantásticos que se metamorfoseiam, onde pontuam bruxas, lobisomens, borboletas, maus-olhados e bem-querências. São as metáforas dos três eventos rituais emblemáticos da sociabilidade e da cultura do ilhéu, açoriano-descendente: a farra do boi, ligada ao mundo da diversão, da terra, do mato, do ócio, da ferocidade e do sacrifício animal; o culto-festa do Divino, ligado ao universo mágico-religioso, sinal (emblemático pela pomba e bandeira peditoria) dos ventos do Espírito (império posterior ao do Pai e do Filho), sendo também o espaço privilegiado de execução das promessas; e a pesca artesanal da tainha, ligada ao mar e ao mundo do trabalho como camaradagem. Onde houver uma localidade litorânea em Santa Catarina, cuja população seja, em sua maioria, de ascendência açoriano-brasileira, estes três eventos rituais estarão presentes e combinados em suas mais variadas formas.

O trabalho de campo, deu-se no período entre agosto de 2000 a janeiro de 2002. Vendo-o de fora, não posso deixar de notar que em cada lugar tive que vestir uma roupagem diferente. Nos Estados Unidos, fiz uma incursão pelas cidades de Providence, Fall River e New Bedford, todas situadas na região da Nova Inglaterra, nordeste do país <sup>3</sup>. Dispondo de

---

<sup>3</sup> Agradeço ao Dr. João Leal do Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS) do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, hoje, Universidade Metropolitana de Lisboa, pelo convite a participação em seu projeto: “EUA e Brasil: Processos de Transnacionalização da Açorianidade” e pela ótima parceria efetuada no trabalho de campo tanto na Nova Inglaterra, quanto no Brasil. O projeto, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal e Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, teve ainda o apoio do Department of Portuguese and Brazilian Studies da Universidade de Brown (Providence, RI), na pessoa de seu

pouco tempo, registrei a Festa do Espírito Santo em Fall River, fiz algumas entrevistas rápidas durante as comemorações, com imigrantes de varias idades. Trabalhei como um “jornalista”, colhendo verbalizações, jornais, fotografias e gravando discursos. Nos últimos dias, pude ainda, fazer levantamentos bibliográficos na Universidade de Brown. Já no Arquipélago dos Açores<sup>4</sup>, trabalhei como um “historiador”, tendo sido o primeiro pesquisador a examinar os arquivos do órgão do governo que apóia as comunidades de emigrantes. Levantei dados quantitativos e qualitativos dos últimos dez anos sobre a política cultural, os programas de apoio e as demandas apresentadas pelas comunidades açorianas nos EUA, Canadá, Brasil, Havaí, Bermuda e Venezuela (Anexo 1). Colhi material para trabalhos futuros, registrando festas religiosas, touradas e a presença dos emigrantes, que lá são chamados de “americanos”, em viagem de férias pelas ilhas. Tomei contato com a vasta literatura em prosa e poesia dos escritores açorianos. Nos encontros organizados pelo Governo Regional, levantei inúmeros testemunhos biográficos, comunicações, escritas e gravadas, apresentadas por pessoas advindas dos principais países da diáspora. Colecionei dezenas de e-mails enviados por pessoas de todo o mundo que assistem a um programa de TV dedicado aos imigrantes. Finalmente, na parte brasileira, o trabalho me pareceu mais familiar à minha área. Na ilha de Santa Catarina<sup>5</sup>, trabalhei como um etnógrafo, mais focado no registro de festas, espaços de sociabilidade e no dia a dia das localidades do Ribeirão da Ilha e Pântano do Sul. Os dados se completaram com um “survey” entre 45 brasileiros que visitaram os Açores, além de

---

Diretor Dr. Onésimo Almeida e, no Brasil, do Núcleo de Estudo Étnicos e Raciais (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina, através da Dra. Ilka Boaventura Leite. Sem estes apoios o meu trabalho não teria sido possível, pelo que, agradeço. Igualmente agradeço as Pró-Reitorias de Cultura e Extensão e de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, assim como a Agencia Besc Seguros, que juntos, possibilitarem meu deslocamento àquela região dos Estados Unidos. Por fim, agradeço a Fundação Catarinense de Cultura que possibilitou meu licenciamento para dedicação integral ao curso de doutoramento e a CAPES, pelo período de dois anos de bolsa complementar.

<sup>4</sup> Agradeço a Direcção Regional das Comunidades, órgão vinculado a Presidência do Governo da Região Autónoma dos Açores, na pessoa de sua Diretora, Dra. Alzira Silva, pelo apoio financeiro e logístico que garantiu minha estada na Ilha Terceira, possibilitando a pesquisa de arquivo. Aos funcionários daquele órgão, meus agradecimentos pela grande acolhida e atenção, especialmente a João Martins, incansável estimulador deste trabalho.

<sup>5</sup> Agradeço aos amigos do Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina pelas atenções dispensadas. Igualmente ao Dr. Nereu do Vale Pereira da Fundação Cultural Açorianista.

entrevistas gravadas com intelectuais, lideranças e informantes qualificados vinculados ao movimento açorianista e às tradições culturais da Ilha .

Sobre o tratamento dos relatos, preservei as biografias dos informantes, usando nomes fictícios para todos eles. Mantive os topônimos com os nomes originais. Nas passagens onde transcrevo trechos de entrevistas, a letra “E” indica “entrevistador”. Os relatos inscritos no texto, parecem, à primeira vista muito longos e por vezes sem uma análise detalhada dos conteúdos. Isto reflete a minha escolha. Quis mais dos relatos do que torna-los simplesmente um repositório de dados que ilustram minhas imposições de problemática. Estes relatos representam vozes explicativas, eles são coadjuvantes da narrativa etnográfica e não meramente citações periféricas para um suposto monólogo autoral. Minhas descrições são o resultado de muita observação, participação e entrevistas com informantes qualificados. Estas entrevistas foram bastante ecléticas, tendo eu tratado de inúmeros assuntos. Por isso diversos informantes aparecem aqui e ali, por todo o texto. Mas o valor explanatório dos relatos é também o resultado da qualidade e tipo de inquirição feita pelo pesquisador. No meu caso, tenho uma longa história de imersão no universo açoriano, especialmente na Ilha de Santa Catarina. De resto, defendo uma antropologia dialógica, feita de encontros de horizontes. Se este trabalho fosse uma peça de ficção literária, diria que contém quatro personagens que, espero, dialoguem entre si: o autor, o leitor, o informante e a própria antropologia.

\*

No início da minha formação no curso de doutorado e mesmo quando elaborava o projeto para a qualificação, cheguei a me perguntar se estes objetivos poderiam ser alcançados e qual tipo de etnografia estaria fazendo e oferecendo ao leitor. Afinal, sentia os riscos de me propor a fazer uma etnografia sem ancorar-me em uma única comunidade especialmente definida, podendo tudo resultar numa escrita eclética demais, fragmentária ou superficial, atirando para todos os lados, sem examinar nada direito. Uma vez em todos os lugares, estaria

em lugar algum. Sem um experimento objetivo, poderia cair num experimentalismo subjetivista. Não deveria eu pesquisar se a tal açorianidade tinha, afinal, alguma substancia efetiva, metendo-me em uma "comunidade de verdade" (seja lá o isto venha a ser)? Mais tarde, percebi que se acentuasse a pesquisa sobre as múltiplas dimensões do fenômeno, isto é, se acentuasse a sua dimensionalidade em vários contextos, ao invés da sua substancialidade, poderia contribuir para pensa-lo, não como uma propriedade ideológica de indivíduos ou grupos, mas como um recurso heurístico que se pode usar para falar sobre diferenças, contrastividades e conhecimentos locais.

Continuei a me indagar sobre a questão etnográfica, a observação participante, o campo etc e como isto se projetaria na pesquisa que pretendia fazer. Qual etnografia? Que tipo de trabalho de campo? Sabia que esta era uma questão sensível na disciplina. Hoje em dia, fala-se em pesquisa multi-situada e do etnógrafo como um "ativista circunstancial" nos contextos do sistema-mundo (MARCUS, 1998: 79-98). Para este autor, em contraste com a pesquisa etnográfica convencional, marcada por um "encapsulamento" do objeto naqueles longínquos e exóticos "lugares singulares"(p.79), a pesquisa multi-situada, representaria uma estratégia destinada a "examinar a circulação dos significados culturais, objetos e identidades no difuso tempo-espço" (op. cit. p. 80). Tratar-se-ia de um projeto desenhado em torno de "cadeias, caminhos, tendências conjunções ou justaposições de "locations", onde o etnógrafo estabeleceria uma forma de presença física ou literal, com uma explícita lógica de conexão entre os lugares, que de fato definiriam o argumento da etnografia" (op. cit.p. 90 - tradução minha).

Esta questão da natureza da pesquisa etnográfica, que envolve o trabalho de campo e a construção textual, é um dos debates teórico-metodológicos importantes da Antropologia, porque diz respeito à identidade da disciplina. Vou me deter neste ponto. Sabemos que a abordagem antropológica de base, a que todo pesquisador considera hoje como incontornável,

quaisquer que sejam suas opções teóricas, provém de uma ruptura inicial com qualquer modo de conhecimento abstrato, especulativo ou conjectural, isto é, que não esteja baseado na observação direta dos comportamentos sociais a partir de uma relação humana. Esta assertiva faz sentido pleno para nós hoje porque na década de 20, Bronislaw Malinowsky, opondo-se à utilização dos materiais etnográficos para invenção de supostas linhas evolutivas de desenvolvimento, sistematizou o uso do método etnográfico chamado de “observação participante” como o único modo de conhecimento da alteridade cultural que poderia escapar do etnocentrismo. Tratava-se de uma pesquisa intensiva e de longa duração em que o etnólogo partilhava a existência de uma população em cuja mentalidade ele deveria se esforçar para penetrar, através do aprendizado da língua vernacular e pela observação meticulosa dos fatos da vida cotidiana. Tratava-se de compreender o ponto de vista do nativo através deste procedimento paciente, permitindo com isso que aparecessem progressivamente as interrelações entre todos os fatos observados e, a partir daí, a definição da cultura do grupo estudado.

A partir deste método, a Antropologia consolidou seu status de disciplina científica, sendo o antropólogo aquele que legitimava seu texto (a etnografia), evocando a experiência que teve de uma outra cultura. A idéia que legitima o método é a de que apenas através da imersão no universo social e cosmológico de outra cultura, o antropólogo pode chegar a compreendê-la. O pesquisador profissional, passando por um processo de transformação, tornava-se idealmente, um nativo. Mas, se essa transformação é condição essencial para o conhecimento antropológico, ela não é suficiente. A experiência cotidiana é a-sistemática, e até que a cultura apareça retratada coerentemente no texto etnográfico vai uma longa distância. Malinowsky fala sobre isso na Introdução aos Argonautas do Pacífico Ocidental (1976[1922]: 23). Do mesmo modo que o antropólogo tem que se transformar ao entrar em uma outra cultura, ele tem que re-elaborar a sua experiência ao sair dela, de modo a

transforma-la em uma descrição objetiva (científica) da cultura como um todo. A legitimação do trabalho de campo como método de pesquisa antropológica associou-se à formulação de uma teoria (a funcionalista) que concebia as culturas como unidades discretas, existentes sob forma unitária e acabada, passíveis de serem observadas e conhecidas - desde que olhadas com os olhos treinados do antropólogo profissional. Culturas seriam totalidades que deveriam ser recompostas pelo antropólogo e descritas como tais, embora não se apresentassem à experiência dessa maneira. Além disso, sendo as culturas todos complexos difíceis de serem apreendidos em um período relativamente curto de tempo, os antropólogos tenderam a se fixar em temas ou instituições. Assumiu-se assim que as partes eram microcosmos do todo e que, conseqüentemente, seu estudo (o Kulah por exemplo) poderia levar ao conhecimento do todo - a cultura trobriandesa. Finalmente, o método associou-se à idéia de que as culturas deveriam ser estudadas e representadas sincronicamente e no presente <sup>6</sup>.

O ponto que gostaria de reter refere-se ao efeito geral do método malinowskiano. No processo de re-elaboração da experiência cultural cujo resultado final é o texto etnográfico e onde se supõe haver uma descrição coerente da cultura estudada, estabeleceu-se uma disjunção, um distanciamento entre o antropólogo (e sua cultura) e a cultura do grupo estudado. Entretanto esta separação, como escreve Strathern (apud CALDEIRA, 1988:139) não era aleatória, mas consciente e marcava a introdução do modernismo na antropologia:

A divisão entre observador e observado foi sempre consciente. O que caracterizou o modernismo na antropologia foi a adoção dessa divisão como um exercício teórico através do fenômeno do trabalho de campo. Quando o(a) antropólogo(a) “entra” em uma outra cultura, levava consigo essa consciência. Isso é o que foi inventado pelos pesquisadores de campo da época de Malinowsky.

A novidade de Malinowsky e dos antropólogos que lhe seguiram foi justamente a de criar um novo contexto para descrever os outros. Nele, o outro e sua cultura eram distanciados e definitivamente apresentados como diferentes, uma diferença de perspectiva, não de

---

<sup>6</sup> Sobre o contexto teórico e político de surgimento do método malinowskiano ver Gellner 1997: cap. 2 e 15;

evolução. O ponto de vista nativo, ao se reproduzir o seu contexto específico, não poderia mais ser incorporado ao da cultura do antropólogo e de seus leitores. Como escreve Caldeira (op. cit.:140), “no máximo os pontos de vista poderiam ser justapostos pelo antropólogo, este ser privilegiado que se movimenta entre dois mundos, conhece o estranho, o descobre e traduz essa perspectiva diferente para os leitores de sua própria cultura”.

Note-se então que a partir de Malinowsky, as etnografias passam a carregar consigo uma consciência sobre a diversidade do mundo, revelando em seus textos a idéia de um outro radicalmente diverso de nós. A denuncia do etnocentrismo e o relativismo cultural constituíram conseqüências centrais da criação desse novo contexto. No entanto, ao demarcar a diferença e a distancia entre as culturas e, com isso, a impossibilidade de que uma fosse avaliada em função dos valores e da visão da outra, acabou-se paradoxalmente dificultando a possibilidade de se trabalhar a diferença como crítica cultural, com efeito, uma das bases em que se assentou a antropologia da época, por exemplo, na crítica ao racismo (Caldeira, op. cit.: 140).

O modelo malinowskiano de conhecimento do outro, que podemos categorizar como clássico, continua a definir o status quo da disciplina (GELLNER, 1997: 7). O lugar do “pesquisador” e do “nativo” ficaram aí bem definidos: o pesquisador, treinado academicamente, saía do seu contexto de origem e encontrava o nativo, distante, iletrado, freqüentemente além-mar. Depois de passar algum tempo junto a algum grupo estranho, retornava a sua origem e escrevia textos em que retratava culturas como um todo. Se aqui, recorrermos à “matriz disciplinar” de Cardoso de Oliveira (1988: 16), podemos afirmar, sem dúvida, que o modelo dessa relação atravessou os três paradigmas tradicionais da disciplina: o “racional-estruturalista”, o “estrutural-funcionalista” e o “culturalista”. Pretendemos

verificar agora em quais sentidos e direções o quarto paradigma [hermenêutico] provocou a desconstrução do modelo clássico.

Certamente que, como modelo ideal, o método malinowskiano não foi seguido inteiramente. Conforme Peirano (1992:13), “no decorrer do século os antropólogos fizeram de tudo um pouco: viveram isolados, contrataram nativos, pagaram por informações, seduziram grupos com miçangas, foram ridicularizados, prestaram socorros, sentiram-se espiões, traidores, viveram crises de consciência”, e no entanto, neste processo “cruzaram oceanos para estranhar e reconhecer a alteridade, tornando-se os ingleses, africanistas; os franceses, americanistas, os norte-americanos, oceanistas” (eu diria que quanto a nós, brasileiros, tornamo-nos pluralistas). Na altura da década de 60, houve um momento de crise. Foi quando se pensou que a pesquisa de campo desapareceria em função do processo de descolonização que transformava os “nativos” em cidadãos de nações independentes (PEIRANO, op. cit: 15). É quando Lévi-Strauss (1962) enfatiza com otimismo que à disciplina interessa principalmente as diferenças, que nunca seriam eliminadas, fazendo do antropólogo um legítimo intermediário dessa relação. No entanto, uma coisa ficaria clara nesta situação: a própria pesquisa de campo, longe de ser uma fórmula, passaria a ser vista como um fenômeno histórico, inserida em um contexto biográfico, político e teórico, o que implica diferenças de abordagem dependentes do momento histórico. Assim como o trabalho de campo teve um início, também poderia ter um fim (PEIRANO, op.cit.:85).

Com o advento da antropologia interpretativa nos Estados Unidos, a pesquisa de campo tradicional e o modelo textual dela derivado, começam a ser amplamente questionados. A cultura passa a ser vista não mais como um todo coerente e integrado mas como “texto” e a tarefa da antropologia, o exercício de sua interpretação e crítica (GEERTZ, 1989 [1973]; 1997). É aqui que os antropólogos pós-modernos de orientação hermenêutica, começam a fazer barulho. Para eles, o modelo clássico, desenvolvido no âmbito do que foi

chamado o “encontro colonial” (ASAD, 1973), implicava um ideal de transparência e factualidade na representação do outro, o chamado gênero do “realismo etnográfico”(MARCUS & CUSHMAN, 1982). O nativo, sempre passivo, era submetido a uma autoridade soberana, produtora de um texto (etnográfico) e uma voz (autoral) de caráter monológicos, que não questionava o caráter da relação de poder entre os pólos do observador e do observado (CARDOSO DE OLIVEIRA: 1988:69). A alternativa proposta foi a construção de “etnografias experimentais”<sup>7</sup>, tendo como modelo o diálogo ou melhor, a polifonia. O objetivo final, no que diz respeito ao autor, seria fazer com que ele agora se diluísse no texto, minimizando em muito a sua presença, dando espaço aos outros, que antes só apareciam através dele:

O princípio da produção textual dialógica situa as interpretações culturais em diferentes contextos intercambiáveis e obriga os escritores a encontrar diversas maneiras de apresentar realidades, que são de fato negociadas, como inter-subjetivas, cheias de poder e incongruentes. Nesta visão, “cultura” é algo sempre relacional, uma inscrição de processos comunicativos que existem, historicamente, entre sujeitos e relações de poder... Assim que o dialogismo e a polifonia são reconhecidos como modos de produção textual, a autoridade monofônica é questionada, aparecendo como uma característica de uma ciência que pretendeu representar culturas (CLIFFORD, 1986:15 apud CALDEIRA,op. cit.: 142).

Note-se então que o antropólogo não se encontra mais numa situação privilegiada em relação à produção de conhecimentos sobre o outro. Sua posição é relativizada. Ele não é mais aquele que re-elabora uma experiência para explicitar a realidade de uma cultura com uma abrangência e coerência impossíveis para aqueles que a vivem no cotidiano. Não é mais um sujeito cognoscente privilegiado, mas igualado ao nativo e tem que falar sobre o que os iguala: suas experiências cotidianas. O ponto de vista nativo torna-se então meta inalcançável. As vozes são todas equiparadas e o que se representa são sujeitos individuais, não papéis sociais. O que o antropólogo pode fazer é inscrever processos de comunicação em que ele é apenas uma das muitas vozes. Ele pode evocar, sugerir conexões de sentido, provocar,

---

<sup>7</sup> Resenhas críticas sobre estes novos experimentos podem ser encontradas em Caldeira(1988); Peirano(1997); Fausto(1988).

ironizar, mas não descrever totalidades culturais. Essa perspectiva inverte o procedimento clássico: o autor não se esconde para afirmar sua autoridade científica, mas se mostra para dispersar sua autoridade. Evidentemente, mudaram as condições da pesquisa de campo e os contextos em que se escreve sobre o outro, fazendo cristalinas as famosas declarações de Geertz de que agora “somos todos nativos” ou de que os antropólogos não estudam aldeias mas em aldeias”. Como escreve Caldeira (1988:135):

O dismantelamento dos impérios coloniais, a reestruturação das relações entre as nações do Primeiro e Terceiro Mundo, e a atenção para as sociedades complexas - a dos antropólogos, faz com que o antropólogo não se defronte mais com culturas isoladas ou semi-isoladas, mas cidadãos de nações que se relacionam por complexos caminhos culturais e políticos com a nação de onde vem o antropólogo. Ou então defronta membros de sua própria sociedade. Essas transformações no macrocontexto tem levado ainda a mudanças nos temas pesquisados e na maneira de encara-los. Os antropólogos contemporâneos se preocupam com transformações, com história, com encontros e sincretismos, com práxis e comunicação e, principalmente com relações de poder.

Não obstante, uma observação de (PEIRANO, 1992:10) é pertinente aqui: se a perspectiva do trabalho de campo incomoda, não é porque hoje se enfatizam as relações de poder implícitas nessa relação, mas porque simplesmente “o ideal de paridade implícito na Introdução aos Argonautas de 1922, foi o modelo que vingou”, contra a então chamada antropologia de gabinete. A pesquisa de campo entre os trobriandeses talvez seja um dos mitos generalizados que as antropologias (centrais ou periféricas) partilham no mundo. De todo modo, as discussões dos pós-modernos têm, a meu ver, seu lugar no mundo antropológico contemporâneo. Como crítica do positivismo e da ideologia da transparência da representação, chamando atenção para o modo como são construídos os textos etnográficos, abrindo novas sendas no debate incessante sobre o conceito de cultura, provocando caminhos experimentais que fazem movimentar os cânones da disciplina, justamente num tempo em que às ciências sociais se apresentam novas formas de autoconsciência (IANNI, 1998).

Agora bem, de toda esta discussão, uma *démarche* se impõe: a centralidade fundamental do fazer antropológico não está, como querem os pós-modernos, na relação

entre o autor individual e as implicações retórico-políticas dos textos que escreve, e sim na tensão criativa entre teoria e pesquisa (PEIRANO, 1991). Essa tensão permanente entre o saber acumulado na disciplina e as categorias nativas apresentadas pelos informantes, impactam na personalidade total do etnógrafo, fazendo com que diferentes culturas se comuniquem na experiência singular de uma única pessoa. Desse modo, a descoberta antropológica já é um diálogo, mas não entre indivíduos -pesquisador e nativo-, e sim entre teoria acumulada e o confronto com uma realidade que traz novos desafios para ser compreendida. O questionamento da pesquisa de campo como prática, não pode fazer perder essa tensão essencial. De outro lado, penso que, ao mantermos a centralidade dessa tensão, que é o eixo básico da disciplina, não deixamos também de recolocar o importante problema da escritura etnográfica na base de uma ciência com vocação pluralista, mas sem obscurecer a densidade teórica, esta sim, um exercício permanente de crítica do discurso antropológico, que só pode ser feito pela produção de mais e mais etnografias. Desse modo, se a posição privilegiada do etnógrafo clássico foi relativizada pela nova antropologia, a posição experimentalista dos pós-modernos não deixa de ser relativizada por uma antropologia que não abre mão daquele lado científico, sistematizante e generalizante da disciplina. Se isto resvala para posturas meramente confessionais, auto-absorventes - naquilo que o próprio Geertz, inspirador maior do movimento, chamou de “doença endêmica, que ao invés de produzir etnografias, produz diários, reflexões metacientíficas, jornalismo cultural, ativismo sociológico - todos informados por uma sinceridade redentora que não passa de esperança fútil e estéril” (GEERTZ, 1989:154-156) - a nova antropologia, recai naquilo que Gellner (1997:37) define: “uma vez que todo conhecimento é dúbio, sendo saturado por teoria/etnocêntrico/dominado por paradigma/ligado a interesses etc, o autor, angustiado, lutando contra dragões, pode escrever o que quiser”.

A luta aberta entre dados e teorias e os problemas de representação da escrita etnográfica já estavam refletidas em “Naven”, um etnografia clássica de Gregory Bateson (1936)<sup>8</sup>. Em uma época de propaladas crises de identidade da disciplina (MOORE, 1999; VIVEIROS de CASTRO, 2001) a boa saída é a visita aos clássicos que nos ajudam a pensar e repensar questões absolutamente atuais. Não é por acaso que neste trabalho, dialogo com, entre outros, Mauss, Durkheim, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss e Bateson. Ao contrário dos que desejam romper com o papel histórico da antropologia, simplesmente confinando-a nas sombras do colonialismo, é no diálogo permanente com os clássicos que a disciplina se renova (PEIRANO, 1991, 1995; SAHLINS, 1997; APPADURAI, 1996: 11-12, GEERTZ, 2001: 87-130).

Devo dizer que “Naven” inspirou todo este trabalho e me permitiu seguir adiante. “Naven” é um texto ubíquo, uma obra que se oferece à imaginação antropológica como emblemática de uma velha discussão na disciplina sobre ser o seu fazer alguma coisa que fica a meio caminho entre a ciência e a arte. Como conectar “Naven” a este debate sobre a escrita etnográfica? Temos em primeiro lugar a reação dos mestres de Bateson: Radcliffe-Brown e Malinowsky. Ambos o desenganaram, seja com ironia ou desdém. O primeiro escreveu que o “jovem antropólogo” (“Naven” foi publicado quando Bateson tinha 32 anos), ao invés de oferecer uma “descrição coerente da vida social de uma população da Oceania” não fez mais do que um tipo de “autobiografia intelectual”. O segundo, sem se referir diretamente ao livro, confessou deplorar “os hábitos teóricos de uma nova geração de antropólogos que a cada mês arquitetam novos critérios de interpretação e sujeitam a realidade da vida humana a manipulações estranhas e alarmantes” (HOUSEMAN & SEVERI, 1995: 8) O livro caiu no “ostracismo”. Cinco décadas após, nos anos oitenta, assistimos a uma recuperação de “Naven” (e Bateson) por antropólogos de orientação hermenêutica e também auto-referidos etnógrafos

---

<sup>8</sup> BATESON, Gregory. ([1936]1990). Naven. Um cerimonial Iatmul. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista. (Tradução:

experimentais. Vejamos. Marcus (1986:190), examinando formas concretas de experimentação etnográfica, cita "Naven" como exemplo de um ensaio moderno, por sua estrutura narrativa - aquela que constrói o texto a partir de ensaios separados, tratando com temas ou interpretações diferentes sobre o mesmo assunto. O autor, contudo, não deixa de enquadrar o estilo de Bateson, como aquele de um "cocksure English essayist, combined with a heavy dose of scientific certainty" (op. cit.:192). Clifford (1988:146), no ensaio em que sugere que as técnicas de colagem dos artistas surrealistas, com cortes e suturas, têm muito a ver com certos procedimentos utilizados em textos etnográficos, cita "Naven" como um primeiro e inclassificável exemplo do modelo de colagem. Escrever etnografias a partir deste modelo, ele escreve "would be to avoid the portrayal of cultures as organic wholes or as unified, realistic worlds subject to a continuous explanatory discourse"(idem). Finalmente, Geertz (1989:27), discutindo o problema da presença autoral no texto etnográfico, vai lembrar Bateson com um destes que "meteuse en su próprio texto":

Meterse em su propio texto (es decir, entrar representacionalmente en el texto) puede resultar tan difícil para los etnógrafos como meterse en el interior de una cultura (es decir, entrar imaginariamente en una cultura). Para algunos puede resultar incluso mucho más difícil (Gregory Bateson, cuyo excéntrico clásico Naven parece consistir principalmente en una serie de falsos comienzos y continuos replanteamientos - preámbulo tras preámbulo, epílogo tras epílogo - es quien viene inmediatamente a la cabeza).

Estes comentários sobre "Naven", seja dos antropólogos clássicos ou dos contemporâneos, negativa ou positivamente apontam para as qualidades ensaísticas ou literárias do texto, na medida em que criticam o seu tom auto-biográfico ou experimental (Radcliffe-Brown e Malinowski) - qualidades estas elogiadas pelos pós-modernos ou, de outro lado, enaltecem seu estilo retórico persuasivo, não-holístico e autoral (Geertz, Marcus, Clifford) - qualidades estas negadas pela antropologia funcionalista ortodoxa da época. De fato, a discussão levantada pelos etnógrafos contemporâneos, à primeira vista encaixa "Naven" como uma etnografia singular do ponto de vista narrativo. A grosso modo, pode-se

dizer que Bateson fez uma filtragem do modelo funcionalista da escola inglesa através de uma leitura culturalista da escola americana. O resultado é uma narrativa etnográfica não linear, não totalizadora e relativizadora de uma expectativa teórica congruente com um realismo sociológico explícito. Já no início do livro, Bateson não demonstra nenhum receio em dizer que está aliando o método analítico-funcional a “técnicas impressionistas”, única forma, ele escreve, de fazer emergir o “tom emocional de uma cultura, seu ethos” (p.18). A organização dos capítulos ou tópicos faz lembrar um movimento pendular em que a primeira batida toca em aspectos descritivos (a cerimônia, a bruxaria, a vingança, a morte, o comportamento masculino e o feminino), mas, imediatamente, intercaladamente, a segunda batida toca em aspectos epistemológicos, metodológicos e estruturais (estrutura e função, premissas culturais, métodos de enfoque, cismogenesis). A própria organização do sumário, apresentado sob duas formas, revela esta batida, entre descrição e explanação. Um outro aspecto notável que perpassa o texto é que ele constitui uma espécie de arte do erro: Bateson parece não ter preconceitos teóricos. Formula e reformula conceitos, buscando incessantemente a melhor maneira de tratar teoricamente seus temas. No epílogo de 1936, ao invés de fazer uma conclusão clássica, nos oferece seus erros. A rejeição da ortodoxia funcionalista com seu método de repartir a cultura em esferas institucionais, a preocupação epistemológica com os limites do conhecimento, a ideia de fornecer métodos de como pensar sobre materiais antropológicos parece ter levado Bateson a novas perspectivas, sendo uma delas, talvez a mais importante, a de que etiquetas como economia, religião, parentesco ou política não são mais do que pontos de vista ou aspectos através dos quais se pode observar todo o comportamento social ("Epílogo", 1958). Finalmente, entre tantas observações que poderiam advir, "Naven" e a cultura Iatmul aparecem também como pré-textos para análises mais amplas de Bateson. É o caso da cismogenesis ( p.201-209) em que o autor não se furta a - após o exame interno do comportamento Iatmul - verificar outros contextos em que o fenômeno ocorre, como entre

casais, em situações de contato, política internacional etc. Bateson articula o local e o global, ao mesmo tempo que dá mostras de que a descrição analítica e reflexão interpretativa fazem parte do mesmo movimento narrativo.

Ao que tudo indica, "Naven", mais que ser referência aos pós-modernos é, antes, referência à empresa antropológica como um todo, porque reflete uma luta aberta entre dados e teorias. Sua verdadeira autoridade autoral não reside no estilo ou técnicas de persuasão do tipo "eu testemunhei", mas na clareza com que desmascara premissas epistemológicas. Sua retórica é, por assim dizer, não textual mas, epistemológica, conceitual. Como escreve o autor do prólogo a edição espanhola de Naven:

Para llevar a cabo esta labor de analizar la retórica de la autoridad etnográfica, Bateson no necesita crear una posición antagónica con los maestros de la disciplina, los gloriosos antepasados cuyo realismo ingenuo hay que demoler, sino que tiene bastante con efectuar una reconstrucción de su propia retórica a base de contarnos las falacias en las que él mismo ha incurrido; nada le interesa tanto como el error propio"(ZULAIKA, 1990:VI).

Retornando à minha indagação sobre que tipo de etnografia o leitor terá pela frente. Seria então uma "colagem"? Provavelmente. Mas porque não? Seriam textos desconexos? Não. Em realidade, o trabalho é uma grande variação sobre um mesmo tema, exercício que Marcel Mauss fez com a dádiva, a prece, a pessoa, a nação. O leitor verá aqui a composição de um texto econômico, dividido em partes temáticas que começam com preliminares e considerações sobre os melhores enquadramentos, seguidos de seções contextuais e descritivas e terminando com uma recuperação dos achados e a abertura de caminhos de análise. No seguimento da leitura, haverá sempre uma intenção sugestiva, aquela que convida a pensar junto, sem com isso, perder em substancialidade. Espero com isso não cansar o leitor mas estimula-lo a um trabalho de exploração do texto. É uma escrita itinerante. Tenta ser clara e comunga com o leitor a proposta de um texto aberto, cúmplice da idéia que inúmeras possibilidades podem ser adotadas, incluso as que adotei, num processo sempre sugestivo de reflexividade.

Reflexividade e complexidade são as duas chaves de leitura deste trabalho. Se o leitor indagar qual é o paradigma dominante deste trabalho, eu diria que não há um dominante. Se a Antropologia é uma disciplina com vocação pluralista, cuja identidade está fundada na pluralidade de paradigmas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988), a esta pluralidade devemos agregar um princípio pragmático, adotando aquelas abordagens que ofereçam maior rendimento analítico aos objetos pesquisados. Por isso, neste trabalho, em que pese uma inclinação maior para a antropologia interpretativa, o interacionismo simbólico e a fenomenologia, procuro dialogar com o funcionalismo, o marxismo e estruturalismo e o culturalismo. Sigo por onde o objeto me interpela, sem aprisionar paradigmas. O presente estudo, ao trabalhar com grupos transnacionalizados de imigrantes, bem como investigar formas de socialidade em uma ilha no sul de um Brasil urbano, situa-se no campo da antropologia das sociedades complexas. Esta localização apenas remete às fronteiras institucionalizadas do saber acadêmico hoje existentes. Creio que não se trata mais de operar com os chamados “grandes divisores” que na tradição disciplinar, opuseram etnologia e antropologia, talvez seguindo uma antiga tendência do pensamento antropológico em opor “nós” e “eles” (GOLDMAN & LIMA, 1999). Concebo antes de tudo uma antropologia da complexidade<sup>9</sup> que subentende, de um lado, uma complexidade empírica inerente ao objeto de estudo e, de outro, um sujeito de conhecimento que se esforça por aplicar métodos de análise que podem oferecer um maior ou menor rendimento explicativo. Assim, por exemplo, torna-se hoje importante sublinhar como os estudos sobre etnicidade podem ajudar a pensar fenômenos de construção de identidades indígenas no Brasil, para além de uma “etnologia das perdas e das ausências culturais” (OLIVEIRA, 1999). Da mesma forma, novos conceitos como o de “ecocosmology” (ARHEM, 1996), podem ajudar a pensar formas contemporâneas de socialidade, para além das amplas e apressadas generalizações sobre a “cultura ocidental”

---

<sup>9</sup> Naturalmente há outras formas de fazer antropologia, igualmente relevantes como aquelas de interesse imediatamente comparativo, nomotético ou macroscópico.

(GOLDMAN, 1999). A antropologia da complexidade caracteriza um modelo contemporâneo do fazer antropológico, marcado por uma reação mais radical às ambições científicas cravadas na história da disciplina, ao mesmo tempo que busca atingir os processos de objetivação do vivido, do específico, das tramas interfecundadas entre a história e a geografia. Uma vez que renuncia a atingir o mais alto grau de precisão, o que a obrigaria a abrir mão de uma imensa gama de variáveis concretas, naturalizando seus objetos, a essa antropologia *como* história não é permitido deixar de lado qualquer aspecto da realidade abordada. Tudo é sempre um fato social total. Nesse sentido, poderíamos dizer que o papel da antropologia atual é contribuir para o mapeamento do plano “microscópico” da realidade social, mas consciente de que se alguma totalidade existe só pode localizar-se no plano dos processos de objetivação da história que engendram em cada época os “objetos” aparentemente naturais que os cientistas sociais costumam tomar como dados a trabalhar (VEYNE, 1982: 151-154). No momento atual, o “objeto” da história é a sociedade global. Ele coloca um dos desafios cruciais da antropologia contemporânea: pensar os fenômenos identitários no contexto da globalização. O acervo das categorias utilizadas nas ciências sociais revela-se insuficiente para lidar com este desafio, tendo sido erigido em referência à “sociedade nacional” (WALLENSTEIN, 1996; IANNI, 1998; SANTOS, 2002). Noções mais ou menos sedimentadas como “natureza”, “sociedade”, “cultura”, “identidade”, “tradição”, “etnia”, “raça” perdem seu vigor explicativo como unidades de análise, diante dos múltiplos movimentos e configurações de comportamento entre indivíduos e coletividades, exigindo do sujeito de conhecimento, aquilo que Ianni chama um “olhar desterritorializado”(op. cit., 8), uma reflexão do tipo itinerante, que desloca-se por muitos lugares e diferentes perspectivas. Nesse contexto, uma das tarefas centrais da antropologia é descobrir as formas de reprodução do homogêneo e do heterogêneo, sob as condições de forte compressão do espaço/tempo e sob a hegemonia do capitalismo transnacionalizado (RIBEIRO, 2000). Para este desafio, os

antropólogos têm ao seu lado a própria história da disciplina, porque o fato de a antropologia social já ter sido transformada pela experiência da multiplicidade no mundo faz dela incidentalmente um dos ramos do conhecimento mais preparados para experimentar as enormes mudanças conceptuais envolvidas no colapso do modernismo no Ocidente.

## **CAPITULO 1 - A DIÁSPORA AÇORIANA : PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS**

### **1.1 - NOTAPRELIMINAR**

Os estudos sobre migrações têm longa tradição nas ciências humanas, perpassando inúmeras disciplinas, desde a geografia, estatística, demografia e economia até a história, sociologia, antropologia e psicologia (MIGRAÇÃO, 1988:757; CASTLES, S. & M. MILLER,1998; GARCIA, 2000). Uma análise recente do campo (ROCHA-TRINDADE,1996), na qual me apoio, mostra que, do início do século XX até a fundação da Organização das Nações Unidas, o estudo das correntes de emigração esteve radicado na demografia e na estatística. Assim, nos deslocamentos populacionais com um certo grau de permanência, contabilizavam-se os efetivos humanos em trânsito, devidamente organizados por gênero, classe etária, níveis de escolarização e perfis profissionais. Em fase subsequente, até os anos 70, predominou a abordagem econômica, procurando-se conhecer mais profundamente as causas estruturais dos processos migratórios, através do estudo dos diferenciais de pressão demográfica, nível econômico, urbanização e oportunidades de emprego, conduzindo a formulações teóricas baseadas na dualidade atração/repulsão. A partir dos anos 70, não sendo estes indicadores econômicos considerados suficientes para explicar os deslocamentos humanos, outros fatores passaram a ser considerados, especificamente no âmbito da sociologia, da psicologia e da antropologia (CASTLES. & DAVIDSON, 2000; PORTES. & MACLEOD, 1999; ROCHA-TRINDADE & BEJA HORTA, 1999). Eram fatores ligados a questões de motivação, circulação da informação e das imagens construídas do país de origem e do país de destino. Finalmente, o mesmo estudo distingue dois grandes subcampos na análise dos fenômenos migratórios: (a) as grandes análises de tendência nacional e internacional, fortemente radicadas em macro-indicadores econômicos e sociais,

enquadrados pelas orientações políticas características de cada estado-nação; e (b) os estudos locais, destinados a estabelecer paradigmas e a melhor compreender as formas híbridas que revestem os enclaves migratórios. Estes dois subcampos tendem a se sofisticar considerando o momento contemporâneo. O caráter globalizado da economia e das relações políticas, a mundialização das comunicações e os novos fluxos migratórios transnacionalizados, têm colocado um novo tipo de perspectiva sobre os movimentos e políticas de circulação, radicação e imaginação dos modos de pertencimento a unidades políticas e culturais (RIBEIRO, 2000; FELDMAN-BIANCO, 2000). Os processos de globalização têm permitido o desenvolvimento de uma consciência diferente sobre a realidade migratória, envolvendo tanto os países de origem como os de destino, tanto os próprios atores sociais como as disciplinas científicas que tratam do fenômeno. Toma-se hoje como postulado aceitável a idéia de que os movimentos pluridirecionais das populações fazem coexistir simultaneamente e, num mesmo espaço de relações (seja nacional, de fronteira, regional, local ou transnacional), fluxos intensos de capital, trabalho, mercadorias, idéias e imagens (LASH & URRY, 1994; HANNERZ, 1997). Estes fluxos, especialmente conectados a formação e crescimento de redes transnacionais de imigrantes (PORTES, 1999a, 1999b), constituem novos cenários que poderão conduzir a uma inevitável e progressiva “diasporização” das etnias e culturas. Diversamente, muitos autores têm definido tais cenários globais como “nations unbound”, “transnational projects” (BASCH, L. G., N. GLICK SCHILLER & C. SZANTON BLANC, 1994), “esferas públicas diaspóricas” (APPADURAY, 1996) ou “sociedades e culturas translocais” (SAHLINS, 1997).

Nessa perspectiva, coloca-se um dos desafios cruciais da antropologia contemporânea: pensar os fenômenos étnicos no contexto da globalização. Desafio porque o acervo conceitual das ciências sociais tem se revelado insatisfatório para pensar estes fenômenos na medida em que foi historicamente construído, tendo como referência paradigmática a “sociedade

nacional” (IANNI, 1998). Noções mais ou menos sedimentadas como natureza, sociedade, cultura, identidade, tradição, etnia etc, perdem o vigor explicativo diante dos múltiplos movimentos e configurações de comportamento entre indivíduos e coletividades, exigindo do sujeito de conhecimento, aquilo que Ianni (op. cit., 8) define como um “olhar desterritorializado”. O “olhar desterritorializado” sugere uma reflexão do tipo itinerante, que desloca-se por muitos lugares e diferentes perspectivas. Nesse contexto, uma das tarefas centrais da antropologia é descobrir as formas de reprodução do homogêneo e do heterogêneo, sob as condições de forte compressão do espaço/tempo e sob a hegemonia do capitalismo transnacionalizado (RIBEIRO, 2000). Os estudos sobre situações de fronteira e etnicidades transnacionais têm sido particularmente férteis no repensar de tais categorias sedimentadas, justamente por que oferecem situações de transiência, impermanência, ambigüidade, “*displacement*” e combinações inusitadas entre “*roots*” e “*routes*”. Tais situações questionam a abordagem antropológica clássica que concebe o mundo pela descontinuidade, onde as fronteiras entre grupos, culturas e sociedades estariam bem demarcadas, fixadas no tempo e no espaço (PRATT, 1992; PÁLSSON, 1995; HASTRUP & OLWIG, 1997; CLIFFORD, 1997; RIBEIRO, 2000; HALL, 2000).

Depois de pesquisas relativamente isoladas no final da década de 1960 (BARTH, 1969; ROMANUCCI-ROSS & DEVOS 1995[1970]), a etnicidade tem-se vindo a transformar recentemente num terreno de estudos extremamente significativo, orientado para o questionamento e interpretação dos processos étnicos e para o exame do seu lugar na reorganização cultural do mundo (GUIBERNAU & REX, 1997; BASCH, op. cit.)<sup>1</sup>. Um peso grande, em particular, tem vindo a ser conferido à etnicidade como recurso simbólico e político reivindicado por comunidades e grupos que, de formas diferentes, tentam construir o

---

<sup>1</sup> Neste campo de estudos, é importante notar que a obra de Roberto Cardoso de Oliveira teve, no Brasil, um impacto paradigmático, orientando a investigação de várias gerações de antropólogos. Baseando-se na diferenciação que o autor faz entre antropologias centrais e periféricas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988:143) é possível verificar como nos anos 1960, as pesquisas sobre etnicidade (limitadas sempre aos respectivos estados

seu lugar num mundo crescentemente organizado em torno daquilo que Appadurai (op. cit.: 33) designou como “*ethnoscapes*”. Conceitos como os de “*creative ethnicity*” (STERN & CICALA, 1991) ou “*politics of ethnic consciousness*” (GOVERS & VERMEULEN, 1997) têm-se revelado particularmente úteis nesta aproximação da etnicidade como um processo complexo de negociação política e cultural de identidades coletivas.

Em um texto recente, Clifford (1997:244-277) , fazendo eco às crescentes discussões sobre as relações entre globalização, migrações e etnicidade transnacional, procura dar um status de instrumento analítico à noção de diáspora. Buscando afastar a idéia que a diáspora judaica seria um modelo definitivo, o autor refere-se à noção como algo que remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias: a de sua terra de origem (“*home*”) e o lugar (ou lugares) onde constrói sua vida e inserção social (“*location*”). Mas, indo além de uma definição meramente tipológica das diásporas mundiais, como em Safran (1991) e Cohen (1997), Clifford (op. cit. 250) sugere uma análise diacrítica do campo discursivo da diáspora. Para ele, é necessário construir o conceito de diáspora pelas suas fronteiras, analisando como e contra o que se definem e quais fronteiras tendem a deslocar. Desta forma, as diásporas deixariam de ser vistas como epifenômenos dos “estados-nação”, passando a servir, por exemplo, como um questionamento à idéia corrente de que a experiência migratória (ou qualquer experiência de deslocamento e dispersão), necessariamente conecta as pessoas à uma “homeland” real ou simbólica. Para o autor, a experiência diaspórica, ao revés, ressalta a habilidade dos grupos em recriar sua cultura em diversos locais . Nesse caso, a diáspora seria um discurso híbrido que viaja, um fenômeno que encoraja “*multilocal attachments, dwelling and traveling within and across nations*” (p.249). O discurso e a experiência diaspóricas contemplariam um sentido de diferença mais diversificado para os atores sociais envolvidos,

---

nações inclusivos) tiveram um interesse e desenvolvimento maior nas antropologias periféricas do que nas centrais (onde, sim, eram quase isoladas na época).

quebrando a relação dual entre comunidades de minorias e sociedades de maiorias. Permitiria coalizões entre grupos étnicos diferentes, (Clifford cita o caso da diáspora Maghrebi, que reúne marroquinos, algerianos e tunisianos na França). Além disso, a noção de diáspora, mediará experiências de separação e enredamento, refletindo o sentido de fazer parte de uma rede transnacional “*that includes the homeland not as something simply left behind but as a place of attachment in a contrapuntual modernity*”(p.256)<sup>2</sup>.

Por fim, diria que estudos e pesquisas que assumem a perspectiva da globalização sobre imigrantes, refugiados, grupos nômades e diásporas, têm questionado a idéia de que uma cultura supõe necessariamente um **lugar** (no sentido etnográfico e também teórico), um espaço local com fronteiras delimitadas e indivíduos naturalmente enraizados (HASTRUP & OLWIG, op. cit; ERIKSEN, 1997; CLIFFORD, op. cit.). Para tais autores, é preciso superar a visão do mundo como mosaico de únicas e distintas culturas, visão esta resultante da influência do paradigma nacionalista – constituído a partir do processo do *nation-building* - que marcou o desenvolvimento da antropologia no Ocidente. De fato, num mundo de “incrível conectividade mas também não homogêneo” (CLIFFORD, op. cit.: 2), os processos ‘impuros’ de invenção coletiva, táticas desterritorializadas de tradução, formas translocais de identificação e imaginação étnicas têm comprometido a produtividade analítica de categorias como cultura e identidade quando estas não incorporam os estados de impermanência, os fluxos e alteridades taticamente negociadas em meio a forças de natureza global.

Essas observações preliminares estimulam a sua aplicação à experiência histórica da migração açoriana. Meu propósito é examinar possibilidades pouco exploradas no campo da antropologia, como por exemplo, a configuração de uma cultura diaspórica açoriana global

---

<sup>2</sup> A idéia de ‘modernidade contrapontual’ (emprestada da música) é usada por Said (1984) para refletir os aspectos positivos do exílio. Para um exilado, estilos de vida e memórias agem contrapontualmente, ligados a ambientes diferentes que se contrapõem. Clifford acrescenta que, à diferença do foco individualista do exilado, a experiência diaspórica teria seu foco temperado por redes e praticas coletivas de deslocamento e moradia. ( op. cit. p.365).

após um século de migração permanente; o problema da ambigüidade nas representações identitárias do imigrante, as mudanças nos modos de pertencimento à unidades políticas e culturais e a natureza atual das relações com a terra de origem e de acolhimento. Nessa linha de investigação, esse capítulo pretende contribuir para a exploração das possibilidades analíticas do conceito de diáspora à luz da experiência migratória açoriana. Inversamente, pretende contribuir para o estudo do fenômeno migratório açoriano à luz de uma abordagem antropológica da diáspora, na esteira aberta pelo impacto da globalização sobre os paradigmas clássicos das ciências sociais. O foco deste capítulo centra-se, portanto, nas possibilidades de pensar o movimento secular e a experiência migratória açoriana enquanto formação diaspórica. Tal esforço será feito, reunindo elementos históricos, descritivos, narrativos e analíticos que contribuam para o desenvolvimento de uma antropologia da diáspora açoriana. É neste sentido que o leitor verá nas próximas páginas, uma introdução à historia secular e à geografia atlântica da diáspora açoriana. Em seguida, uma análise da trajetória da “açorianidade”, como o seu principal referencial de discurso político, cultural e identitário. Um discurso de origem regional que se transnacionalizou, ao longo dos últimos 20 anos (1980-2000), acompanhando o processo de globalização econômica, política e cultural do planeta. A açorianidade será tomada como análoga a outros discursos étnicos transnacionalizados como a “africanidade” (SANTILLI, 1985; GILROY, 2001), “andorranidad” (D'ARGEMIR, & PUJADAS, 1997), “caribenhidad” (GLISSANT, 1992) etc. Nestes casos, trata-se, a grosso modo de narrativas públicas sobre a nação, no sentido em que apresentam formulações de base étnica e repertórios essencializados de tradições culturais, construindo modelos de e para a afirmação identitária em contextos marcadamente multiétnicos. Uma terceira seção fará uma descrição etnográfica de alguns espaços, eventos e narrativas tipicamente transnacionalizados da diáspora açoriana. Assim, nos Estados Unidos, descrevo a “Holy Ghost Feast of New England”, a maior festa açoriana fora do Arquipélago; no Arquipélago dos Açores, descrevo encontros de emigrantes, descendentes e regressantes

que refletem apelos, trajetórias, ambigüidades particulares segundo fronteiras grupais específicas. Por fim, descrevo um terceiro espaço, que chamo “arraial na diáspora em tempo real”, tratando do modo “paroquial” de apropriação de um programa de televisão, pelos imigrantes e descendentes espalhados pelo mundo. Na conclusão, forneço uma primeira qualificação da “diáspora” açoriana, à luz das descrições feitas e de trabalhos recentes sobre o conceito de diáspora, especialmente no campo da antropologia.

Tentando ir além da percepção clássica do fenômeno diaspórico como um movimento que se define por dramáticas rupturas e desenraizamentos, trata-se de repensar a noção nos termos de uma antropologia preocupada com processos culturais globais e com a positividade da experiência subjetiva do deslocamento e da condição diaspórica. Esta experiência de deslocamento pode ser capaz de desenvolver uma consciência da dispersão como referente de identidade, uma “consciência mestiça” como diz Anzaldúa (1987:79), que desenvolve uma tolerância pelas ambigüidades. Voltaremos a este ponto nas considerações finais. Por ora, a questão é: em que medida, a experiência açoriana pode contribuir nestas discussões?

## **1.2 – HISTÓRIA E GEOGRAFIA DA DIÁSPORA AÇORIANA**

### **1.2.1 – O Arquipélago dos Açores: características gerais**

O Arquipélago dos Açores é um conjunto de nove ilhas, situado cerca de 1500 Km a Oeste de Lisboa (Fig. 1) São 600 Km de comprimento, com superfície de 2 333 Km<sup>2</sup> e população de 241.763 habitantes de acordo com o último recenseamento (CENSO,2001). As ilhas são, a saber: Grupo Oriental: Santa Maria (97 Km<sup>2</sup>- 5.578 hab.), São Miguel (757 Km<sup>2</sup> – 131.602 hab); Grupo Central: Terceira (402 Km<sup>2</sup> – 55.833 hab), Graciosa (62 Km<sup>2</sup> – 4.780 hab), São Jorge (246 Km<sup>2</sup> – 9.674 hab), Pico (447 Km<sup>2</sup> – 14.806 hab), Faial (173 Km<sup>2</sup> – 15.063 hab); Grupo Ocidental: Flores (143 Km<sup>2</sup> – 3.995 hab), Corvo (17 Km<sup>2</sup> – 425 hab).



Fig. 1 – Mapa dos Açores Fonte: [www.terravista.pt](http://www.terravista.pt)

As ilhas têm várias formas, desde a quase circular até à muito alongada, resultantes dos diversos maciços vulcânicos que, interligados, as constituem. Situado no ponto de intersecção das placas tectónicas europeia (Terceira, Graciosa, S.Jorge, Faial e Pico), africana (S. Miguel e S.ta Maria) e americana (Flores e Corvo), o arquipélago dispõe-se em arco alongado, sobre a cordilheira submarina dorsal atlântica. O clima é temperado atlântico, fortemente influenciado pelas correntes quentes do Golfo do México, com temperaturas médias anuais da ordem dos 17° C. e umidade relativa cuja média também anual é de 79%. Nestas condições, a vegetação do Arquipélago mantém-se exuberante e, sobretudo a partir de finais do século XVIII, foi possível ali introduzir espécies tropicais ou subtropicais com êxito. O solo, de origem vulcânica, ocupado antes do descobrimento (1432) por uma floresta de tipo atlântico que ainda pode reconhecer-se por algumas manchas existentes em várias ilhas, ora é fértil ora é recoberto por um manto de lava recente - o chamado “biscoito” - só aproveitável para vinhedos ou matas. A origem vulcânica leva a que em várias ilhas existam centenas de fontes de água termal (“fumarolas”), túneis e cavernas.

A ocupação humana do solo deu-se progressivamente e conforme razões climáticas (habitabilidade possível à baixa altitude, até 250 metros aproximadamente) e razões de comunicação, tendo a população ocupado vales e enseadas, ao redor dos maciços montanhosos centrais, dispondo-se as casas em pequenas malhas, como que numa renda branca ao longo das estradas.

Dois níveis principais marcam a paisagem, fortemente agrícola e quase sempre dividida em quadrículas de muros de pedra seca designadas de “currais”, cerrados ou pastos consoante a menor ou maior dimensão. Até cerca dos 300 metros de altitude, é predominante a policultura; a partir daí passa-se às pastagens que, atualmente, devido ao desenvolvimento da pecuária, descem quase até à costa em muitos pontos e aonde a terra não dá ou não convém, surgem matas ou vinhedos mas, apenas se o "biscoito", a exposição ao sol e o microclima dessa zona são favoráveis.

Atribui-se a Gonçalo Velho Cabral, primeiro Capitão do Donatário das ilhas de São Miguel e Santa Maria, o início do povoamento, feito a partir de 1432<sup>3</sup>. A proveniência dos primeiros povoadores, portugueses na sua quase totalidade, permanece algo incerta, já que contingentes do sul de Portugal cruzaram-se com outros do centro e norte. Assim, a população do Arquipélago compõe-se de grupos vindos do Algarve, Alentejo, Beira e Minho. Agrupando-se em certas ilhas contribuíram para a diversidade de costumes que hoje se detectam. A esse forte contingente populacional, devem acrescentar-se as contribuições, fracas mas existentes, sobretudo de flamengos (ainda no Séc. XV) e de alguns franceses da Bretanha, também nos inícios da ocupação humana.

Durante o resto do século XV os Açores vão sendo lentamente povoados, na mira de aí Portugal obter o trigo que faltava para abastecimento do reino e, sobretudo, das praças

---

<sup>3</sup> A literatura sobre a história dos Açores é vasta. O que segue é uma breve sinopse feita a partir das seguintes obras: CAMPOS (1983), COSTA (1978), GIL (1989), MATOS (1983.,1989, 1989a), MAURO (1988). MENESES (1987), SERPA (1978), SILVEIRA (1989).

fortes que dominava na costa de Marrocos. Ao longo do século XVI, com o progressivo aparecimento dos navios que, em regresso do Golfo da Guiné, tinham de subir para encontrar ventos favoráveis a caminho da Europa, a vocação do arquipélago muda de celeiro de trigo para a de entreposto vigilante e protetor a meio do Atlântico. Todos ou quase todos os navios portugueses, transportando as riquezas da Guiné, Índia, Ceilão, Japão, China, Malaca etc passaram a utilizar as baías fronteiras a Angra do Heroísmo, na Ilha Terceira para reabastecimento, reparação das naus e proteção contra a pirataria. A eles vêm juntar-se, a partir de meados do século XVI, os galeões espanhóis com a prata das Índias Ocidentais, num percurso que se iniciava em Cartagena das Índias, passava por Porto Rico e Angra, e terminava em Sevilha.

Integrado ao vasto sistema transatlântico de comércio estabelecido por Portugal, o arquipélago vai atingir o auge do seu desenvolvimento quando em 1583, depois de três anos em que algumas ilhas se mantiveram partidárias da independência, Filipe II de Espanha se tornou também Rei de Portugal. Durante os sessenta anos em que se manteve a "união ibérica" (1580-1640), toda ou quase toda a navegação de origem ultramarina de ambos os impérios coloniais peninsulares passou pelos Açores, tornando o arquipélago num quase vespeiro quer de navios de comércio e de guerra às ordens de Portugal e Espanha, quer de piratas e corsários de origem francesa, inglesa e holandesa.

O tipo de economia implantado desde cedo levou a que a escravatura não tivesse atingido a preponderância que teve noutros arquipélagos atlânticos de colonização europeia. Com efeito, a par da produção de subsistência, os Açores acrescentaram, a partir dos inícios do século XVI, a produção maciça de trigo e plantas tintureiras destinados à Flandres, França e Inglaterra. A prestação de serviços aos navios e viajantes será no entanto, entre os séculos XVI e XVIII, um dos principais motores da economia. O fim da "União Ibérica" em 1640 reduzirá de forma substancial o papel de entreposto das ilhas dos Açores, papel que foi alterado em função da passagem do ouro do Brasil e da criação em 1766, da Capitania Geral

dos Açores determinada pelo Marquês de Pombal. É nesse tempo que a emigração açoriana para o Brasil ocupará os territórios pouco povoados pelos europeus no sul do Brasil, uma resultante do re-acerto das fronteiras entre as colônias portuguesas e espanholas do Brasil, Argentina e Paraguai. Nesta mesma época, surgirá outra corrente migratória dirigida para os portos americanos da costa leste e apoiada na caça à baleia. Devemos lembrar que o aparecimento destas correntes migratórias não se deveu apenas a questões de geopolítica da coroa portuguesa, mas foi motivado por circunstâncias regionais como o vulcanismo, a fome, aliada a pressão demográfica (MENEZES, 1998).

O aparecimento da navegação a vapor, a independência das colônias na América e a concorrência das companhias holandesa e inglesa das Índias Orientais, determinaram, no primeiro quartel do século XIX o fim do papel de entreposto das ilhas. As novas potências emergentes rapidamente se aperceberam do posicionamento estratégico dos Açores. Os ingleses passaram a garantir o uso amigável dos portos das ilhas como parte da gestão dos interesses britânicos na Argentina, tendo sido o comercio da laranja produzida nos Açores, a contrapartida econômica dos seus interesses estratégicos. No século XX, os Estados Unidos da América, irão instalar, logo após a II Guerra Mundial, uma base militar na Ilha Terceira com uma vasta estrutura de apoio, no quadro de acordos bilaterais estabelecidos com Portugal. Esta base americana permanece até hoje no Arquipélago.

Embora a região seja hoje marcada pela economia agro-industrial, o setor de serviços e o peso da administração pública no fator emprego cresceram muito nas duas últimas décadas, sobretudo após a instalação do regime autonômico em 1976. As atividades ligadas à administração do Estado (nacional e regional), empregavam em 1992, 44,9% do total da população ativa do setor terciário. Por outro lado, a população ativa ligada à indústria, tem menor expressão econômica, resultando uma certa fragilidade do setor empresarial. (SERVIÇO, Regional de Estatística, 1992). Quanto à dinâmica demográfica, é de salientar o crescente despovoamento das ilhas menos desenvolvidas (Ilha do Corvo, São Jorge, Graciosa)

e a concentração da população do Arquipélago nas ilhas de São Miguel e Ilha Terceira (mais da metade da população em 1997). Tal deveu-se as fortes correntes migratórias nos anos 60 e 70, que apesar de menos intensas na atualidade, mantém-se ainda algum impacto demográfico sobre a região.<sup>4</sup>

O Arquipélago dos Açores constitui desde 1976, uma Região Autónoma da República Portuguesa, criada a partir dos antigos Distritos Autônomos de Angra do Heroísmo, Ponta Delgada e Horta. No quadro da União Europeia, (Portugal entrou para a Comunidade Económica Europeia em 1986), os Açores são classificados como “Região Ultra Periférica”<sup>5</sup>. A estrutura de governo assenta numa Assembleia Legislativa Regional com sede na Horta e num Governo Regional com sede em Ponta Delgada e cujas Secretarias Regionais se distribuem pelas cidades de Angra do Heroísmo, Ponta Delgada e Horta. O quadro político completa-se com o Ministro da República para os Açores, com sede em Angra do Heroísmo, a quem compete, genericamente, a representação da soberania portuguesa e a coordenação dos serviços não regionalizados: Justiça, Chancelaria, Finanças e Forças Armadas. Atualmente o Arquipélago vive um ciclo de prosperidade, incrementado após a adesão de Portugal à União Europeia. Não obstante, a região procura saídas para uma dependência demasiado forte do sector agro-pecuário, apostando no turismo ecológico e cultural e na economia de serviços .

---

<sup>4</sup> Ver Rocha (1991) para um estudo da dinâmica demográfica açoriana ao longo do século XX.

<sup>5</sup> A União Europeia abrange sete regiões ultraperiféricas: os quatro departamentos franceses ultramarinos: Guadalupe, Martinica, Guiana e Reunião; as ilhas Canárias, que fazem parte da Espanha; e os arquipélagos portugueses dos Açores e da Madeira. As regiões ultraperiféricas encontram-se num contexto natural marcado pela insularidade (seis das sete regiões são constituídas por ilhas, enquanto a Guiana é um enclave situado na floresta amazônica). Pelo clima tropical e por um relevo frequentemente acidentado e vulcânico, essas regiões encontram-se muito afastadas do continente europeu, situando-se, na maior parte dos casos, perto de outros países. Apesar do seu peso económico e demográfico relativamente fraco em relação ao conjunto da União Europeia (3,6 milhões de habitantes, ou seja, menos de 1% da população da União), essas regiões podem constituir *pontas de lança* da Europa para o desenvolvimento de relações comerciais com os respectivos vizinhos, bem como zonas de implantação privilegiadas para determinadas atividades de alta tecnologia (por exemplo, Agência Espacial Europeia situada na Guiana, Instituto Astrofísico nas Canárias). Além disso, e graças às regiões, a União Europeia dispõe do maior território marítimo mundial, com 25 milhões de km<sup>2</sup> de zona económica, que terá uma importância crucial no século XXI, devido aos numerosos recursos e potencialidades que encerra.

### **1.2.2 - O Atlântico açoriano: trajetória e características do processo migratório**

A partir do início do século XV e até meados do século XVI a expansão colonial portuguesa centrou-se na criação de uma rede de comércio e de domínio militar com dimensões mundiais e que se estendia do norte e costa ocidental da África até ao Oceano Índico, da Índia ao Estreito de Malaca, da China e do Japão a Timor e às Ilhas Molucas, Celebes e de Sonda. No sentido contrário, a posse dos arquipélagos atlânticos ( Madeira, 1420 e Açores, 1432) assegurava o poder sobre o Atlântico Sul, indo até ao Brasil. Durante séculos o deslocamento de pessoas em direção aos destinos coloniais portugueses atingiu proporções consideráveis, o que levou o historiador português Magalhães Godinho (1974) a caracterizar a emigração como um fenómeno estrutural da sociedade portuguesa. Durante, o século XX Portugal caracterizou-se como uma nação exportadora de imigrantes, seja para a Europa, principalmente França e Alemanha (TEIXEIRA & LAVIGNE 1992), seja para o continente americano, especialmente os Estados Unidos e Canadá. O peso estrutural da imigração na sociedade portuguesa expressa-se hoje na massa monetária correspondente às remessas que os imigrantes fazem entrar no País. Em 1994, tais remessas correspondiam a nada menos que 4.1% do Produto Interno Bruto, representando dois/terços da contribuição líquida dos fundos comunitários europeus para Portugal (ROCHA-TRINDADE, 1995: 193-206).

Muito embora o Império Português tenha-se mantido até aos nossos dias (1975), é preciso notar que a emigração portuguesa não atingiu, em outros lugares e ao longo dos séculos, uma dimensão comparável à emigração para o Brasil. No caso dos territórios atlânticos de colonização anterior a brasileira, como os Arquipélagos da Madeira e dos Açores, estes passaram a constituir fontes intermitentes de envio de contingentes populacionais que, retomando o ciclo da procura de melhores condições de vida fora das fronteiras nacionais, dirigiram-se para o Brasil (em meados do século XVIII), em particular

aos estados do Sul: Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A presença de açorianos em terras brasileiras é tão antiga, que a saga migratória destas populações alinha-se à própria história dos cinco séculos do Brasil. Gaspar Frutuoso (apud AGUIAR 1976:6) registra a instalação de pioneiros açorianos na Bahia em 1579. Já, Abreu e Lima (apud BOLÉO, 1945), faz referência à chegada de colonos açorianos no Maranhão e Pará em 1621.

No final do século XIX, os açorianos passaram a emigrar para o continente americano, como já o descrevia Oliveira Martins (1956 [1891]:234): “a pesca da baleia dirigida por americanos foi, para uma parte da população açoriana, o que o Brasil foi para o português do Minho”. À faina da pesca da baleia, seguiu-se o trabalho nas fábricas e em explorações agropecuárias: as primeiras situadas na costa leste americana (região da Nova Inglaterra) e as segundas, muito em especial, no Vale de São Joaquim, na Califórnia. Já o Canadá só se tornaria um significativo destino da emigração açoriana a partir do início da década de 50 do século XX.

A emigração açoriana para os Estados Unidos conheceu um grande impulso em 1958 com a publicação do "Azorean Refugee Act", decisão do Congresso por iniciativa do Senador John Kennedy, permitindo a entrada das pessoas deslocadas pela erupção do vulcão dos Capelinhos naquele Arquipélago. Nas décadas de 60 e de 70, a emigração portuguesa para os Estados Unidos, ultrapassou a média de 1000 pessoas por mês, sendo mais de metade destas provenientes dos Açores. Nas duas décadas seguintes estes números reduzem-se para a ordem de grandeza dos 2000 a 3000 anuais (ROCHA-TRINDADE, 1995: 193-206). As comunidades localizadas nos estados de Massachussetts, Rhode Island, Connecticut, New Jersey e Califórnia são as mais representativas, apresentando em geral, um grau de prosperidade significativo (PAP, 1981; BAGANHA, 1990). De acordo com os dados do censo norte americano de 2000, os portugueses e luso-americanos constituem mais de 1,3 milhão e estão praticamente em todos os estados americanos. A Califórnia é o estado com o maior volume

de luso-descendentes, sendo estes 330.974. Massachusetts vem em segundo lugar com 279.722, seguindo-se Rhode Island, com 91.445, Nova Jersey, 72.196, Florida, 48.974, Hawai, 48.527, Connecticut, 44.695 e Nova Iorque, 43.839.<sup>6</sup>

No caso do Canadá, a emigração atinge valores significativos a partir de 1953. É nesse ano que se efetua o recrutamento, coordenado pelas autoridades portuguesas e canadenses, de 550 portugueses, naturais do Continente, dos Açores e da Madeira, a que se seguiram, nos anos subseqüentes, contingentes sucessivamente crescentes, até ao valor máximo anual de 16 300, atingido em 1974. Calcula-se que o número atual de residentes de origem portuguesa no Canadá atinja meio milhão, sendo cerca de 65% destes de origem açoriana. A maior comunidade situa-se em Toronto, com volumes significativos também nas províncias do Québec, Columbia Britânica, Alberta, Manitoba e Ontário (ALPALHÃO & DA ROSA, 1979; HIGGS, 1982; TEIXEIRA, 1992; NOIVO, 1997).

Em paralelo às concentrações de imigrantes nos Estados Unidos e Canadá, os açorianos migraram em menor escala para outras áreas, nomeadamente a Venezuela , o Hawai, Bermudas, Argentina e até a Austrália. Tais fluxos deram-se em períodos históricos diferentes, desde os finais do século XIX e ao longo do século XX. (SILVA, 1996; AÇORES, 2001).

Nos anos 80, o processo migratório açoriano praticamente estanca, motivado por vários fatores, desde a diminuição das cotas para estrangeiros nos programas governamentais dos Estados Unidos e Canadá, até a emergência de um ciclo de prosperidade econômica no Arquipélago a partir de investimentos maciços da União Européia. Conforme dados do Serviço Regional de Estatística (2000: 34), em 1988, emigraram legalmente 3044 açorianos; em 1993, o número baixa para 628 e em 1998, temos apenas 355 pessoas emigradas.

---

<sup>6</sup> Confira : <http://www.azoresdigital.com/comunidades/index.php>

Todos estes fluxos de emigração transatlântica viriam a instituir-se como correntes geograficamente especializadas, constituindo claro exemplo de demarcação de zonas de destino, posteriormente continuadas ao longo das décadas seguintes. Como regra quase geral, as migrações açorianas tendiam a traduzir-se por fixação definitiva, excetuando duas situações extremas: a falta de saúde ou insucessos muito significativos, que podiam encorajar o regresso à região de origem. Note-se, no entanto, que os casos de emigração familiar, com filhos nascidos e educados no país de acolhimento, tendiam a dificultar esse regresso, devido à força contrária impulsionada pelos descendentes.

No quadro histórico acima esboçado, detecta-se um conjunto de fenômenos bem marcados na emigração portuguesa em geral e na açoriana em particular. O primeiro, de nível macro, diz respeito aos fluxos gerais de saída que, iniciados no século XV, têm continuado até aos nossos dias com impressionante regularidade. Uma segunda característica deste quadro é a extrema dispersão por países numerosos em todos os Continentes. Uma terceira característica, mais especificamente açoriana, refere-se ao que foi chamado, na década de 1970, de “fluidez migratória” (SMITH, 1974:85), apontando para as intensas conexões e fluxos recíprocos de pessoas, bens, dinheiro, serviços, informações e movimentos de ida e retorno entre os Açores e a América do Norte. Sabemos que esta é hoje uma importante variável nos estudos globais sobre migração e diáspora, como a emergência das redes transnacionais de imigrantes e processos simbólicos de territorialização das identidades étnicas (AGIER, 2001). Na década de 70, estes fenômenos eram conhecidos pela sociologia das migrações, como uma variável de “circulação” naqueles estudos sobre migração temporária de áreas rurais para áreas urbanas (ROSS & WEISNER, 1977; CALDWEL, 1976; MOMSEN, 1986). Variável similar a da circulação, neste período, era a noção de “feedback effect”. Esta noção, emprestada da psicologia, foi aplicada por uma pesquisa pioneira de antropologia (CHAPIN, 1986: 129), sobre os processos de tomada de decisão entre os

imigrantes açorianos na ilha de São Miguel. O “feedback effect” designava fluxos de idéias, bens e serviços e como estes fluxos poderiam criar um sistema de interações adaptado às mudanças dos “padrões de migração”. O “feedback effect” explicava a criação de canais de informação que determinavam, segundo o autor, as escolhas dos indivíduos quanto a decisão de migrar, além de construir um “sentido mental” de proximidade entre a terra de origem e de destino (op.cit. 130).

Uma outra característica a salientar, no quadro exposto, refere-se às singularidades de cada geração relativamente a diferenças quanto ao grau de inserção (sócio-económica) e a identidade cultural no contexto do país de acolhimento. No caso da emigração açoriana para os Estados Unidos, existem já quatro gerações de imigrantes e descendentes. Sabemos que os imigrantes são originários de diferentes classes sociais, regiões ou países e a experiência migratória marca também profundas diferenças quanto ao género. Entretanto, no contexto da sociedade de acolhimento, o parâmetro geracional - referido, não apenas aos distintos períodos históricos do fluxo migratório, mas às gerações subsequentes - vai singularizar sociologicamente os grupos sociais. Neste sentido, alguns pesquisadores têm apontado a relevância do estudo intergeracional como recurso para compreender o modo como os emigrantes e as gerações subsequentes reinterpretam e reinventam suas identidades, marcadas pelas experiências vividas na terra de origem, mas no contexto de uma trajetória dramática causada pela imigração (FELDMAN-BIANCO, 1996; VELHO, 1999).

De todo modo, existe em geral, a tendência que atravessa a todas as gerações de imigrantes e descendentes de açorianos a desejar visitar a região de origem, localizar famílias, de manter contactos permanentes. Em muitos casos, lembram-se ou recriam-se comportamentos e traços culturais evocadores de um legado ancestral que se reproduz em novas formas. Mesmo que se tenha, entretanto, perdido o conhecimento ou o domínio da língua portuguesa, tende-se a procurar o convívio de outros elementos de origem comum, em

movimentos associativos que em cada espaço e em cada tempo assumem diferentes níveis de formalização e variadas atividades. É no âmbito dos movimentos associativos, como clubes, irmandades, sociedades culturais, associações religiosas que os grupos de origem açoriana têm vindo a procurar a identificação de interesses que os remetem a referências originais comuns e lhes permitem construir os símbolos capazes de lhes dar forma e expressão. Destes, o cruzamento de duas bandeiras (fig 2), a do país de origem e do país presente, é talvez o mais freqüente e, sem dúvida, o que melhor traduz um modo de pertencimento intencionalmente partilhado (ROCHA-TRINDADE, 1989).



Fig 2 – Casa de imigrante nos Açores com as bandeiras dos Estados Unidos, Açores e Portugal - setembro de 2000.

As associações comunitárias constituem inclusive, não só uma forma de reconhecimento da existência dos imigrantes no país de acolhimento, como também lhes possibilita apresentar justas reivindicações que a título individual, não seriam ouvidas pelas autoridades políticas dos países de origem. A sua criação tem sido regra geral apoiada pelos governos que, por seu intermédio, desenvolvem a ligação com elas, não deixando quebrar

laços que interessam ser continuados por razões de natureza cultural e de ordem econômica. Isto fica claro no texto oficial do organismo governamental responsável pelo apoio as comunidades açorianas no estrangeiro:

O decréscimo da emigração, a que se tem vindo a assistir nos últimos anos, coloca algumas interrogações à continuidade da nossa presença cultural nos países de acolhimento e ao interesse pelas raízes que urge despertar nas gerações mais jovens. Tanto mais que, defendendo o Governo uma integração nesses mesmos países por forma a evitar o isolamento e a discriminação, não pode, por outro lado, travar o processo imparável da aculturação. Aculturação que se afigura, na perspectiva da integração, desejável até certo ponto, não ignorando porém a língua e a matriz cultural dos antepassados. Este é, portanto, um momento crucial na vida das Comunidades. Ou se investe no futuro da nossa presença no estrangeiro, particularmente nas Américas, ou se perde irremediavelmente a dimensão de um povo que rejeitou confinar-se às ilhas, mas que as transportou dentro de si e as deu a conhecer ao mundo (In: <http://www.pg.raa.pt/comunidades/estatisticas.html>)

O fim de um longo período histórico, marcado por sucessivas ondas migratórias dos açorianos, abre mais explicitamente as possibilidades de pesquisas de natureza global, em que temas como a açorianidade, as memórias da migração, a identidade diaspórica, a formação de redes transnacionais, as comunicações virtuais, a política cultural, as formas de organização comunitária e as diferenças entre as comunidades inseridas em contextos nacionais específicos, aparecem como campos privilegiados de pesquisa. É nesta direção que este capítulo contribui. Enquanto a migração portuguesa continental, tem sido amplamente estudada do ponto de vista global e, sobretudo no espaço europeu (BASTOS, 2000), pesquisas sobre os açorianos, são mais esporádicas e pontuais (CHAPIN, 1989; ROSA & TRIGO, 1994; TEIXEIRA, 1999; OLIVEIRA, 2001). No caso da antropologia brasileira, as pesquisas desenvolvidas por Feldman-Bianco (1991, 1992a, 1992b, 1995, 1996, 1997, 2000) sobre as narrativas da saudade, políticas de identidade e os modos de construção da etnicidade, classe e gênero entre os imigrantes portugueses, constituem um marco pioneiro neste campo. Seus trabalhos, constituem a primeira referencia entre os antropólogos brasileiros para estudos que privilegiam o paradigma do *nation-building* português, associado à problemática das políticas de imigração e etnicidade. Em relação aos açorianos, nota-se que seus trabalhos não partem

de uma distinção metodológica – embora esta distinção esteja ancorada no plano empírico-identitário - entre a identidade nacional portuguesa e a identidade regional açoriana, abordando a açorianidade e a “cultura da saudade”<sup>7</sup> no contexto das estratégias políticas de incorporação das comunidades de imigrantes e da mudança da imagem dos portugueses no contexto americano. (FELDMAN-BIANCO: 1992b). De resto, os estudos de Feldman-Bianco têm estimulado o desenvolvimento de mais pesquisas etnográficas sobre os açorianos, com foco na transnacionalização da açorianidade e no seu caráter global de cultura diaspórica. (LEAL, 1997; MENDES, 1999; LACERDA, 2002)<sup>8</sup>.

Finalizando estas essas observações sobre o processo migratório açoriano, apresentamos, em mapa (fig. 3) uma ilustração gráfica da diáspora açoriana. O mapa indica em vermelho, os países e as principais áreas de fixação das comunidades de imigrantes e descendentes de açorianos: as províncias do Canadá, em que destacam-se cidades como Montreal, Toronto, Vancouver, Winnipeg; Estados Unidos, nos estados da Nova Inglaterra, Califórnia e Hawaii; Bermuda; Venezuela e Brasil, principalmente os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio de Janeiro e São Paulo. O mapa foi elaborado com base em levantamento próprio realizado em setembro 2000, nos arquivos da Direção Regional das Comunidades/Governo Regional dos Açores, Angra do Heroísmo, Ilha Terceira.

---

<sup>7</sup> Sobre a saudade como “tradição inventada”, ver Leal (1998).

<sup>8</sup> Para uma compilação comentada da bibliografia mundial sobre os Açores na área das ciências sociais, ver Moniz (1999).



Fig. 3 - Fonte do mapa: [www.nationalgeographic.com](http://www.nationalgeographic.com)

### 1.3 - A AÇORIANIDADE: DO REGIONAL AO TRANSNACIONAL

Vimos que um dos traços característicos dos Açores é o processo secular de migração de sua população motivado por circunstâncias que vão desde o vulcanismo, a fome, a pressão demográfica até a busca de maior remuneração do trabalho e a reprodução ampliada do processo migratório familiar, fenômeno conhecido como pós-migração ou migração em cadeia (GUIBERNAU & REX, 1997).

Hoje, os açorianos, espalhados pelos quatro cantos do mundo, tendem a auto-referir-se enquanto “comunidades” diferenciadas de “diásporas”, que incluem desde os descendentes históricos como no Brasil, cuja onda migratória deu-se em 1748 a 1756, até imigrantes de quarta geração, cuja última leva deu-se até o início na década de 1980 para o Canadá e Estados Unidos. Neste espectro tão sociologicamente diferenciado, a “diáspora açoriana”, tem sido hoje imaginada e emblematizada, a partir da açorianidade, uma categoria difusa e genérica, capaz de ser apropriada de diversas formas, mas que traduz ou se propõe a significar um emblema identitário para toda a diáspora. Tratarei aqui da açorianidade como uma categoria análoga a outras conhecidas elaborações históricas do “caráter” de uma nação como por exemplo a “hispanidad”, “lusitanidade”, “germanidade”, “brasilidade” etc.

A açorianidade é uma noção formulada inicialmente pelo escritor e ensaísta açoriano Vitorino Nemésio (1932), que inspirou-se nos estudos de Miguel de Unamuno sobre a “hispanidad” (CORDEIRO, 1998). Vitorino Nemésio [1901-1978] é considerado o principal escritor açoriano. Publicou “Mau tempo no canal” (1944), considerado o mais importante romance do Portugal moderno (ASSIS BRASIL, 2001). Sua obra literária ficou conhecida por representar a fixação dos valores referenciais da identidade cultural do ilhéu, uma identidade que, na visão de Nemésio, estaria marcada pela insularidade geográfica e psicológica, pelo

vulcanismo, telurismo e, paradoxalmente pelo sentimento de evasão e amplidão (ROSA & TRIGO, 1990).

A idéia da açorianidade vai significar, ao longo do século XX, um esforço sistemático e permanente de intelectuais e organizações açorianas para fixar - primeiramente no espaço nacional português e, contemporaneamente, nas comunidades transnacionais de imigrantes e descendentes - um espaço da diferença constitutivo da identidade cultural regional das populações do Arquipélago. Este esforço teve origem em fins do século XIX no bojo das tensões políticas e movimentos autonomistas da região em relação ao poder central em Lisboa (CORDEIRO, 1998). Aparecendo como um discurso de tipo culturalista, justificador da singularidade da “alma açoriana”, a açorianidade vai caracterizar a região como uma comunidade de descendência com costumes e maneiras de ser próprios. Conforme Leal (1997: 10) este discurso é construído por inúmeros autores ao longo do século XX, a partir de uma “etnografia espontânea: um conjunto de asserções de forte orientação etnocultural em que conceitos e idéias sobre povo, raízes e cultura ocupam um lugar relevante, como argumento decisivo para afirmar a unidade e a diferença dos Açores”. Ainda conforme Leal, o projeto de construção da açorianidade tem forte similaridade com o que Smith (1991), classificou por modelo “etnogenealógico” de construção da nação<sup>9</sup>, como por exemplo a idéia de que o açoriano seria “um português dos Quatrocentos”. Ao lado do modelo etnogenealógico, a açorianidade seria definida por uma “psicológica étnica” (LEAL, op. cit: 11), pela existência de uma personalidade moral e um perfil de “temperamento indolente”, o “sentimento de evasão” do ilhéu etc. Tais classificações seriam justificadas em grande medida por influencias

---

<sup>9</sup> O estudo de Smith distingue o modelo etno-genealógico de nação do modelo cívico-territorial da nação. Enquanto que neste último a nação é vista essencialmente como uma comunidade baseada em critérios de pertença como o território ou o direito, no primeiro caso o acento é posto em critérios de natureza etnocultural em que a descendência comum e a existência de uma cultura vernacular própria ocupam um lugar determinante. Esta distinção retoma distinções de sentido similar recorrentes em diversos autores que têm escrito sobre nacionalismo.

geográficas, como a condição insular, a convivência com o vulcanismo e o excesso de umidade (RIBEIRO,1983 [1936]; LEAL, 1997).

Após 1976, com a implantação da autonomia administrativa, o discurso da açorianidade fornecerá as bases de referencia para a construção da identidade açoriana enquanto característica fundamental de uma região politicamente autônoma. Com uma história rica em reivindicações autonomistas e até pela independência (CORDEIRO, 1992; JOÃO, 1991; LEITE, 1990; MONJARDINO, 1981, 1989), a adesão ao projeto autonômico parecia tornar quase natural a tendência a um regionalismo ilhéu que, entretanto é fortemente localizado e marcado por rivalidades inter-ilhas. Um levantamento realizado por Mendes (1999:219) sobre os níveis de identificação pessoal nos Açores mostrou, em um universo de 265 habitantes (incluindo todas as ilhas), que 41% dos pesquisados, identificaram-se primeiramente com a freguesia ou cidade; 26% com a ilha; 13,6% com a região; 9,1% com o País; 3,8% com o Mundo e 2,3% com a Europa. Os dados reunidos, mostram que 67,9% dos pesquisados identificam-se primeiramente com o espaço local, indicando a presença de um localismo acentuado e a fraca presença de uma identidade regional. A mesma pesquisa (op. cit: 440), mostrou que entre 1976 e 1995, os principais partidos políticos e meios de comunicação da região, abandonaram a idéia de uma açorianidade como retórica de confronto com o espaço nacional português e convergiram para a construção de uma identidade açoriana transnacional, em que os Açores figuravam, de um lado, como “digno representante da Europa no Atlântico” e de outro, as comunidades de emigrantes e descendentes “como os mais legítimos representantes da perenidade e da profundidade dos valores tradicionais açorianos” . É então que à um regionalismo de tipo tradicional, sobrepõe-se uma regionalidade transnacional (CABRAL, 1991), que passa a incorporar desde as demandas locais e regionais da população da Região até as das comunidades residentes no estrangeiro. A açorianidade passa portanto a ser um discurso englobante da identidade açoriana e é nesse

período que se pode visar o crescimento das políticas e programas dos governos regionais voltados para o apoio mais direto às comunidades de imigrantes e descendentes.

Elaborado primeiramente como discurso político-cultural, como acabamos de ver, a açorianidade ganhou, em paralelo, vasta expressão na literatura açoriana, significando a busca de um “regionalismo literário original” que retratasse a “alma açoriana”, a vida das aldeias, os tipos, as linguagens e as paisagens da região (CORDEIRO, 1998:57). A produção literária açoriana é vasta e significativa. Não cabe discuti-la nesse texto. Basta dizer que a literatura açoriana, seja de ficção, romance, novela ou poesia, espelha como nenhuma outra forma de saber, as nuances existenciais, as memórias e os dramas da experiência migratória. Conforme o escritor brasileiro Assis Brasil (op. cit) a literatura açoriana tem as seguintes vertentes temáticas: “as guerras coloniais” que têm no romance “Ciclone de Setembro” (1985) de Cristóvão de Aguiar, uma expressão emblemática; “a emigração”, que tem em “Gente Feliz com Lágrimas” (1988) de João de Melo, outra expressão síntese; a “consciência insular”, que tem em “Morrer devagar” (1979) de José Martins Garcia, um marco consagrado. Autores açorianos mais recentes como Álamo Oliveira (1992), Onésimo Almeida (1997) e Judite Jorge (2001), têm dado continuidade a estas principais vertentes literárias, mas com influências pós-modernas, como a intensa intertextualidade da narrativa e a assunção da ubiqüidade identitária das personagens. Um bom exemplo desta ubiqüidade aparece, em forma poética, na antologia “Da outra margem” (MAIA, org, 2001).

Continuando a desenvolver o tema da transnacionalização da açorianidade, verificamos que os últimos governos regionais açorianos (anos 80 e 90), vêm implementando crescentemente, políticas transnacionais de amparo institucional, difusão cultural e intercâmbio comunitário para emigrantes e descendentes, retornados e deportados, criando assim espaços de conexão entre os Estados Unidos, Canadá, Brasil, Havaí, Venezuela, e Bermudas. Se nos é possível fazer uma datação, diríamos que o início do processo de

transnacionalização da açorianidade coincide com a obtenção da autonomia político-administrativa dos Açores em 1976. De fato, uma das primeiras medidas tomada pelo governo regional dos Açores após a obtenção da autonomia foi a institucionalização de organismos de apoio às “comunidades açorianas” emigradas. Primeiro em 1977, com a criação dos Serviços de Emigração. Depois em 1989, com o Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, diretamente ligado ao Presidente do Governo Regional. Em 1997, os serviços são ampliados, com a criação da Direção Regional das Comunidades, também ligada a Presidência. Estes organismos foram responsáveis por um conjunto de apoios às atividades desenvolvidas por centenas de organizações de imigrantes e descendentes (Anexo 1). Dentre as ações de maior relevo assinalamos a realização dos Congressos Mundiais das Comunidades Açorianas (ANAIS, 1978, 1986, 1991 e 1995). Seja em consequência do impacto destas ações do governo regional, seja como resultado das iniciativas diretas dos ativistas, o movimento açorianista possuía, em 1995 – quando da realização do 4º Congresso das Comunidades Açorianas – uma expressão razoavelmente consolidada, tanto nos EUA e no Canadá, como no Brasil. Nos EUA ele era integrado por cerca de 35 organizações, no Canadá por 39, e no Brasil, era possível listar 27 organizações, majoritariamente baseadas no estado de Santa Catarina (ANAIS, 1995). Além dos congressos mundiais, uma série de outras iniciativas, todas localizadas no Arquipélago, têm promovido o encontro de imigrantes e descendentes de açorianos. Tais são os seminários de atualização da língua para estudantes residentes no Canadá e Estados Unidos; cursos de sensibilização para brasileiros; colóquios internacionais e encontros de políticos e profissionais de comunicação (AÇORES, 2001).

A gama de iniciativas promovidas pelas organizações da “diáspora” é também relativamente extensa e diversificada, envolvendo colóquios, ciclos e conferências de temática açorianista, ações de difusão da cultura tradicional açoriana, programas de rádio e televisão, edição de jornais e outras publicações, etc. Os principais nesta área são o “Festival Cabrilho” (em San Diego) e o “Simpósio Literário Filamentos da Herança Atlântida” em Tulare

(Califórnia – EUA); as “Grandes Festas do Espírito Santo da Nova Inglaterra” em Fall River (Rhode Island – EUA); os “Ciclos de Cultura Açoriana” em Mississauga (Ontário – Canadá); apoios financeiros e de pessoal (professores) para escolas de língua portuguesa nas Bermudas e Hawai; as “Festas do Mar” e o “Festival de Danças Gaúchas de Raízes Açorianas” no Rio Grande do Sul (Brasil); a “Festa da Cultura Açoriana” e a “Festa da Marejada” em Santa Catarina (Brasil) e a “Feira da Providencia” no Rio de Janeiro (Brasil).<sup>10</sup>

Tendo operado como o grande emblema ideológico deste conjunto muito diverso de organizações e iniciativas, a açorianidade que – na origem – se definia como um discurso circunscrito aos meios mais intelectualizados do arquipélago, transformou-se numa idéia com circulação transnacional significativa. Na prática, o discurso da açorianidade traduz-se num processo contínuo de apropriação, difusão e circulação de símbolos, idéias e emblemas capazes de fazer operar centenas de organizações em torno de uma “comunidade de sentimentos”(APPADURAI, 1996: 8; ALMEIDA, 2001:162) que tem os Açores como raiz e centro simbólico e suas terminações localizadas nas expressões populares locais, quer das ilhas, quer das comunidades da diáspora. Estas expressões culturais são os objetos típicos de sua demonstração, como as festas do Espírito Santo, touradas, danças camponesas, língua e falares, música folclórica, poesia popular, traços arquitetônicos etc. Assim, açorianidade vai legitimar-se na existência de um repertório cultural comum cuja origem remonta aos Açores. Este repertório, uma vez consignado seu selo de origem, será assumido como signo de pertencimento intercomunitário e aceito como algo que pode manifestar-se onde quer que hajam comunidades que reivindiquem esta originalidade e demandam apoios para a continuidade de suas iniciativas e tradições.

---

<sup>10</sup> Os dados acima foram obtidos nas pesquisas realizadas nos Arquivos da Direção Regional das Comunidades, durante estada nos Açores, em setembro de 2000.

Levantamento efetuado por mim em setembro de 2000, junto aos arquivos da Direção Regional da Comunidades, indica as principais modalidades de apoio às comunidades de imigrantes e descendentes. São as áreas de **apoio instrumental** (atendimento a pedidos de material, como artesanato, livros, cartazes, assinaturas de jornais, material didático, passagens aéreas, informações a pesquisadores, apoio a eventos, folheteria turística etc); área de **formação** (cursos de sensibilização para professores de língua portuguesa, animadores culturais, ciclos de palestras sobre os Açores etc); área de **difusão** (edição de livros, peças de divulgação de notícias, apoio à transmissão de programas de rádio e televisão etc). Dentro destas áreas, focalizamos as principais iniciativas e organizações apoiadas, os tipos mais comuns de material solicitado, o conteúdos das peças de divulgação, bem como relatórios, planos de trabalho e discursos, mensagens e correspondências entre as organizações e a Direção Regional das Comunidades. Os dados coletados mostram a dinâmica das demandas das organizações açorianistas espalhadas entre as regiões da Califórnia e Nova Inglaterra(EUA), províncias do Canadá, estados do Brasil (principalmente Rio Grande do Sul e Santa Catarina, Rio de Janeiro e São Paulo), Bermudas e Hawaii. O detalhamento dos principais apoios solicitados e concedidos, para o período 1995-1999, mostra também as principais organizações ou eventos, bem como a cidade, região e país de procedência, os tipos de apoio e a presença e evolução das demandas de uma região em relação às outras. (Anexo 1). Na Tabela 1, uma síntese do levantamento :

Tabela 1 - Número de pedidos de apoio País/ano registrados na Direção Regional das Comunidades do Governo Autônomo dos Açores – 1999-1995.

Ano	Brasil	USA	Canadá	Portugal	Bermuda	França	Suíça
1999	23	12	10	01	01	01	00
1998	19	20	08	04	00	00	00
1997	07	04	12	03	00	01	00
1996	26	10	16	03	02	00	00
1995	35	17	14	02	00	00	01
<b>Total</b>	<b>110</b>	63	60	13	03	02	01
RS	53						
SC	44						

Fonte: Arquivos da Direção Regional das Comunidades - 1995 a 1999

Um dado surpreendente na tabela: no período entre 1995 e 1999, o total de pedidos provenientes do Brasil, foi superior ao dos demais países. A quase totalidade dos pedidos vindos do Brasil veio dos Estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Tendo a migração para o Brasil ocorrido há 250 anos, poderíamos aí presumir uma fraca participação em comparação às comunidades de migração recente dos Estados Unidos e Canadá. Isto porém não se dá, a intensa demanda advinda do sul do Brasil, resultando em fortes mobilizações locais, num processo de ressurgimento da açorianidade promovido por descendentes de oitava geração<sup>11</sup>. Quanto ao dados sobre as comunidades da América do Norte, avançamos a hipótese que tais números parecem corroborar o conhecido diagnóstico sobre o baixo grau de inserção e mobilização políticas dos imigrantes açorianos naquelas regiões (MARINHO &

<sup>11</sup> Em relação às comunidades de descendência localizadas em Santa Catarina, tema que será tratado no capítulo 2, o engajamento a esse processo inicia nos anos 70 com o intercâmbio de estudiosos universitários e a realização das chamadas Semanas Açorianas, lá e cá. Posteriormente nos anos 90, organiza-se a partir da Universidade Federal de Santa Catarina um movimento institucional que se propõe a mapear e resgatar a especificidade açoriana, envolvendo os 41 municípios do litoral catarinense. Esse movimento ampliou e estreitou as relações com o Arquipélago, provocando um incremento do intercâmbio e a realização de inúmeros eventos, sendo o mais importante o de 1996, quando se inaugura um monumento aos 250 anos do povoamento açoriano em terras brasileiras. Um dos efeitos deste processo é a inserção do emblema da "cultura açoriana" (representado por uma rendeira) nas publicações oficiais sobre os circuitos turísticos do Estado de Santa Catarina, substituindo o antigo roteiro que se chamava "rota da natureza". De outra parte, o Governo Regional dos Açores cria um curso específico para os brasileiros, denominado "A Descoberta das Raízes", indicando a necessidade de "nutrir" seus descendentes longínquos no Brasil de elementos que reforçassem sua identidade perdida. Isto tem mobilizado um grande número de agentes culturais que se candidatam, a cada ano, ao curso nos Açores, daí retornando com a promessa de multiplicar os conhecimentos adquiridos em sua localidade de origem.

CORNWELL JR., 1992; TEIXEIRA, 1999; I JORNADAS, 2002). Enquanto no Brasil, a açorianidade revela uma busca de identidade em um contexto regional onde as principais etnias (alemã, italiana, polonesa, açoriana) estariam situadas num mesmo cenário de possibilidades das lutas simbólicas por visibilidade e reconhecimento, na América do Norte, a questão da açorianidade só pode ser compreendida, partindo-se do parâmetro geracional, das diferenças de comportamento político por geração, num cenário marcado pela retórica multiculturalista e por contextos de relações interétnicas altamente segmentadas quanto às posições de visibilidade de cada etnia.

Acabamos de percorrer a trajetória da açorianidade. Vimo-la desde a sua primeira formulação, ocorrida no bojo dos movimentos autonomistas açorianos do final do século XIX, passando pela sua sofisticação na literatura e política regionais, até à sua transnacionalização nos anos 1990. Consoante às crescentes demandas identitárias localistas que emergem nos cenários impostos pela globalização cultural (RIBEIRO, 2000; SANTOS, 2002; AGIER, 2001), a açorianidade, tornou-se um discurso para a diáspora. Um discurso que, mesmo fincado nas raízes locais (regionais), tornou-se uma territorialidade sem fronteira e passou ao desafio de incorporar as novas formas de pertencimento e (trans)localização de sua “*homeland*”. Recriada nos repertórios culturais híbridos dos espaços diaspóricos das comunidades de imigrantes e descendentes, açorianidade tornou-se o emblema de uma cultura diaspórica, de uma comunidade imaginada que tem um centro simbólico evocativo, uma *homeland* chamada Açores. Examinaremos agora como a açorianidade é narrada em alguns espaços tipicamente transnacionalizados da diáspora açoriana. Veremos como, nestes espaços, os emigrantes e descendentes acabam por construir práticas e representações evocativas e por vezes, mais “autênticas” que as tradições da sua *homeland*. A análise dos relatos trouxe-nos narrativas e estórias de vida apresentadas em clima de forte emoção,

revelando os diferentes impactos subjetivos que a experiência e o elo de pertencimento a uma comunidade diaspórica exercem sobre diversos agrupamentos identitários.

#### 1.4. NARRATIVAS DA DIÁSPORA

##### 1.4.1 – “The Great Holy Ghost Feast of New England” (Grandes Festas do Espírito Santo da Nova Inglaterra).

“Por ocasião das Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra, saudamos todas as Irmandades e Mordomias, assim como todos os forasteiros provenientes dos vários pontos da diáspora. A Comissão Organizadora (O Jornal, 23.08.2000 – Fall River)”

Conforme a epígrafe, é assim que os organizadores desta festa recebem os visitantes em uma histórica cidade industrial e pesqueira americana chamada Fall River (91.938 hab ). Situada na costa litorânea do estado de Massachusetts (EUA), realizam-se lá desde 1986, as Grandes Festas do Espírito Santo da Nova Inglaterra. Trata-se do evento que atrai a maior concentração de imigrantes e descendentes açorianos, tendo uma média de público anual de 100.000 pessoas (PORTUGUESE TIMES, 30.8.2000 ). Anualmente, no mês de agosto, grupos de irmandades, bandas, ranchos folclóricos, folias e outras organizações comunitárias, além de autoridades políticas e religiosas, grandes excursões de imigrantes oriundos de toda a Nova Inglaterra e Califórnia, das províncias do Canadá, do Hawai, Bermudas, do Brasil, dos Açores e Portugal, reúnem-se naquela cidade, onde a quase totalidade dos habitantes (96,7%) se reconhece como branca, não hispânica ou latina, e a maioria reivindica uma ancestralidade portuguesa (CENSUS USA. 2000).

A festa é organizada permanentemente em uma praça – o Kennedy Park (Fig. 4), uma grande área verde defronte à igreja católica de Santa Ana, para onde convergem as cerimônias religiosas do evento. Entre 23 a 28 de agosto de 2000, os organizadores levantaram três grandes pavilhões de lona: um, para bancas de artesanato, com peças e artesãos vindos dos

Açores, um stand para o Banco Comercial dos Açores, bancas para venda de CDs de artistas locais, dos Açores e do Brasil e um grande balcão da “Budweiser” para venda de cerveja. O segundo balcão, destinado às comidas, vendia no cardápio: “caçoilas, chouriço, lingüiça, favas, hamburgers, hot-dogs, french-fries, malassadas, soda, café e cerveja”. Notei que os preços das comidas típicas dos Açores eram maiores que o dos “fast-food” americanos. Indaguei à voluntária do balcão o porquê dessa diferença e ela disse que a maioria dos produtos vinha dos Açores e por isso eram mais caros. O terceiro pavilhão estava vazio e preparado para as apresentações folclóricas e os leilões (“arrematações”) das “pensões” (prendas: vinhos, porcelanas, artesanato, tapetes, etc) e massas (grandes pães doces) ofertados pelos grupos visitantes e pelo comércio local, tudo “em louvor do Espírito Santo”.

Afora os três pavilhões oficiais, espalhavam-se pelo parque inúmeras barracas avulsas, vendendo brinquedos, camisetas e souvenirs com motivos lusitanos (brasão, bandeira, times de futebol etc). Notei uma presença muito forte da música brasileira, especialmente a música sertaneja e o axé-music. Um dos barraqueiros disse-me que importa grande quantidade de CDs do Brasil “porque há grande saída, que todos adoram e que a música brasileira é bem melhor do que a açoriana que é triste”. Instalado na praça, um Império do Divino, montado em madeira, azul e branco, com um pequeno altar no interior, onde repousava a coroa do Espírito Santo. Ao lado do Império, um cercadinho com figuras miniaturizadas de animais de criação e carroças, tudo feito com material de enchimento. A instalação evocava os Impérios dos Açores, construídos em alvenaria, mas ali o império era provisório e soube que os organizadores estavam tentando, ainda sem sucesso, obter autorização da prefeitura para construir um império de verdade. A principal festa dos Açores (a do Espírito Santo), parecia ali recriada num misto de evocação e emulação da região de origem. Ao lado do império, no centro da praça, figurava uma grande coroa do Espírito Santo com dez metros de altura.



Fig 4 - Panorâmica do Kennedy Park - Fall River - Massachusetts – agosto de 2000

A programação básica da festa constava de atividades diurnas e noturnas, destacando-se no primeiro dia, as aberturas solenes; o segundo dia, para a juventude, com apresentações, sempre bilíngües, de músicos locais; o terceiro, dia para a benção e distribuição das “pensões” (massa e carne) para as famílias necessitadas e casas de caridade; também no terceiro dia, para o “cortejo e desfile etnográfico” (Fig. 5), distribuição de leite, massa doce e arrematações; o quarto dia, domingo, para missa bilíngüe e procissão da coroação das rainhas das irmandades e novas arrematações e apresentações de banda; no ultimo dia, organiza-se um banquete oferecido às autoridades políticas e religiosas presentes no evento.



Fig. 5 - Desfile etnográfico - Fall River - Massachusetts agosto 2000

O “cortejo e desfile etnográfico” é um dos pontos altos da festa de Fall River. Trata-se de um desfile longo (duas milhas em quatro horas) em que as centenas de bandas, irmandades, misturadas às associações, clubes, empresas, autoridades e carros alegóricos, constituem uma “*parade*”, no melhor estilo da vida pública americana. Sabemos que as “*parades*”, tendo origem nas marchas militares solenes, transformaram-se nos Estados Unidos em ritos cívicos extraordinários, vindo a constituir aquilo que Ryan (1992: 196 ), chamou de “festivais étnicos”. Cidadãos comuns, colocados em linha de marcha, mostravam ao público o vocabulário social de suas identidades profissionais, de classe, étnicas e de gênero. O papel da parada étnica é organizar as categorias sociais, de maneira disciplinada e segundo padrões audio-visuais agradáveis (op.cit.207). No cortejo açoriano, enquanto pessoas idosas alinhavam-se nas calçadas, cenas da vida rural dos Açores eram recriadas, bandeiras dos vários países confundiam-se com os estandartes da irmandades e assim tudo o que pudesse evocar a memória da terra de origem inscrevia-se no desfile.

Segui registrando a festa e parti para algumas rápidas entrevistas, apresentando-me com um brasileiro que desejava fazer uma matéria sobre os imigrantes açorianos. Esperava encontrar no evento um número pequeno de jovens (na faixa 15 e 25 anos) mas, para minha surpresa, havia uma grande quantidade, especialmente na composição das bandas musicais, enquanto os mais velhos participavam das irmandades. Dirigi-me a um grupo de jovens que descansava na praça, depois do longo cortejo. Cantavam músicas portuguesas, americanas e latino-americanas. Perguntei a um casal de namorados, o que achavam daquela festa. Na conversa, depois de dizerem que haviam nascido ali, um deles respondeu, misturando as duas línguas: - “I, eu não sei, well, para mim é uma coisa bonita da nossa tradição e é bom ver que está a continuar com nossa tradição de Portugal e dos Açores”. Disseram que participam da festa desde que entraram na banda em 1993. Perguntei sobre os Açores e eles disseram que acabaram de passar duas semanas lá, na ilha de São Miguel. Quis saber se era comum, se era

um hábito irem lá e, responderam: - “Não, não é um hábito! Vamos lá quando apetece, vamos para a terra dos nossos pais”. Depois, disseram que os Açores é muito bonito, que os Estados Unidos é muito mais moderno e lá é bastante calmo e a gente quando viaja “sai dessa velocidade que vivemos cá”. Um ano depois, acompanhando um grupo de jovens pelo Arquipélago, na Ilha do Pico, conversei com outro jovem de 25 anos, filho de imigrantes e nascido na Califórnia. Ele manifestou que já tinha ido várias vezes sozinho aos Açores e gostava de encontrar os primos e os amigos da infância para circular pelas ilhas durante as numerosas festas de verão. Disse que criou-se no inglês, mas “aprendi o português em casa, you know”?

Estes jovens demonstraram reconhecer o valor das tradições culturais açorianas e, sobretudo, a vontade de conhecer a terra dos seus pais. Ao contrário do que se tem apontado sobre a tendência à total assimilação cultural, a perda da língua-mãe e a “americanização” da quarta geração de descendentes (JORNADAS, 2001: 21-65), estes relatos indicam uma contra-tendência. Ela pode ser explicitada nas trajetórias individuais ou nos *projetos* de vida da quarta geração, que interagindo nos complexos *campos de possibilidades* (VELHO, 1999:46) da sociedade individualista americana, podem estar elaborando projetos individuais que não excluem a ressignificação da sua *homeland*. Ao invés da visão de perda cultural, dar-se-ia uma nova aquisição identitária, diversa da da geração dos pais, porque agregada a valores incorporados como “liberdade” e as conquistas do “American dream”.

Continuando minha incursão pela festa, encontrei mais a frente, um senhor, entre 50 e 60 anos, perfilado junto a sua irmandade. Perguntei a ele o que representava aquela festa e ele respondeu efusivamente: - “Ora, isto é Portugal aqui, principalmente os Açores! Todo o povo dos Açores está aqui. Todo aquele que é açoriano está aqui! Isto chama-se açorianismo! Isto é que é a festa! Vem gente de toda a parte: de Toronto, Montreal, de Connecticut. Esta é a maior festa da Nova Inglaterra!. E isto é que é a cultura açoriana aqui!”. Um outro senhor, de

outra irmandade, disse-me: “Há gente do Canadá, das Bermuda, da Califórnia, dos Açores e da Nova Inglaterra. Isso é um colosso! Porque esta festa vem dos Açores e lá as ilhas tem muita rivalidade entre si e Fall River, nesta festa, une o que nos Açores se separou!”. Este é outro aspecto significativo da festa: o “açorianismo”, expressão mais popularizada da açorianidade, traduz o sentimento de união dos açorianos em terra estrangeira. Na sociedade americana, os Açores não seriam uma região imersa em rivalidades, mas a expressão episódica de um espírito comunitário, monumentalizado no âmbito de seu culto mais festejado que é o do Espírito Santo.

Na seqüência da festa, os discursos das autoridades políticas e religiosas reiteravam, de uma forma ou de outra, a contribuição dos açorianos para o desenvolvimento da riqueza americana e a importância de manter os laços com os Açores. Neste encontro dos imigrantes e descendentes de açorianos, minha percepção foi que a festa constrói, em uma sociedade etnicamente segmentada e sob a égide da política multicultural, um espaço de singularidade étnica, destinado à evocação cultural dos Açores e da identidade de origem do imigrante.

#### 1.4.2 - Encontros diaspóricos no Atlântico

Numa manhã de agosto, lúcida de azul partiram com destino à América. Pelo caminho foram olhando para os pequenos montes da ilha, para as árvores e cerrados, para as casas e seus redutos, para as igrejas e impérios, para as pessoas e animais, com aquela sensação esquisita de quem vê o que sempre estivera diante dos olhos e por quem de repente, se sente uma paixão mortal...aquele bocado de ilha fugia-lhes sob o manto espesso da saudade, com a mítica certeza que já nada os podia fazer voltar atrás. (Álamo Oliveira. In: Já não gosto de chocolates – 1999).

Desde 1995, venho participando de encontros, congressos, jornadas e cursos no Arquipélago dos Açores<sup>12</sup>. Estes eventos são patrocinados pelo Governo Regional, muitas vezes, em parceria com a Universidade dos Açores e apoiados por setores públicos e privados,

---

<sup>12</sup> A minha participação nestes eventos deu-se por várias maneiras e segundo vários fatores. Ora á convite, ora por conta própria, ora com apoios obtidos em candidaturas para financiamento em programas do governo dos Açores para as comunidades de imigrantes e descendentes.

como secretarias de estado, associações culturais, bancos, empresas e comércio. Reúnem pessoas de vários países, com várias cidadanias e das mais diversas profissões como professores, escritores, ativistas culturais, intelectuais, acadêmicos, empresários, comerciantes, funcionários públicos etc. Esses encontros refletem a retórica da política cultural do governo, que pauta sua ação em dois vetores: no estímulo à maior integração social, econômica, política e cultural das comunidades açorianas nos países de acolhimento e na valorização das raízes, tradições e da identidade cultural do Arquipélago (AÇORES, 2001)<sup>13</sup>. Nesses espaços, ouve-se relatos, por vezes dramáticos sobre a experiência migratória açoriana, depoimentos, análises, críticas e propostas de trabalho<sup>14</sup>. Constituem verdadeiros “laboratórios” acerca da complexidade das identidades hifenizadas dos imigrantes e descendentes (açor-americano, luso-açoriano, açoriano-brasileiro etc) e da própria reivindicação coletiva e algo metafórica da condição diaspórica que a todos engloba. São espaços de afirmação das diversas “posições de sujeito” no jogo identitário da açorianidade, ou do lugar de cada um na geografia política da diáspora açoriana. Há posições desde as mais próximas, como a de um “regressante” ou de um emigrante (ou descendente) de imigrante dos Estados Unidos ou Canadá, até as mais distantes, como a de “descendentes históricos”, oriundos de lugares onde a migração encerrou há séculos como no Uruguai, Sul do Brasil e Hawaii.

Neste espectro tão diferenciado, a diversidade e a singularidade das trajetórias individuais não permitem avançar uma generalização, a não ser que nos ocupemos de um grupo específico, como fiz com os brasileiros (ver cap. 2). Neste sentido, apresentarei aqui um modo de classificação das narrativas identitárias que caracterizam esta diversidade de vozes e as tensões que elas traduzem, tanto quanto o potencial que elas representam para estudos

---

<sup>13</sup> Ver Feldman-Bianco (1992b; 2000), para uma análise da produção de políticas culturais de identidade a partir das redefinições do papel transnacional de estados-nação caracterizados historicamente como exportadores de imigrantes.

<sup>14</sup> Estes relatos estão publicados nos Anais (1978, 1986, 1991 e 1995, 2002) dos principais encontros já

futuros sobre a complexidade social, política, étnica e cultural da diáspora açoriana. Os grupos identitários nesses encontros podem ser divididos entre (a) “imigrantes”, (b) “descendentes” (geracionais e históricos) e (c) “regressantes”. Os imigrantes são aqueles que marcam sua identidade a partir da experiência pessoal – normalmente bem sucedida – de terem migrado ainda jovens, sobretudo para os Estados Unidos e Canadá. Os descendentes constituem em primeiro lugar os filhos das gerações anteriores de imigrantes, reportando-se à experiência migratória como um patrimônio afetivo e dramático das gerações anteriores. Em segundo lugar os “descendentes históricos”, definidos como herdeiros das ondas migratórias seculares, sobretudo as ocorridas para o Brasil e Hawaii. Os “regressantes”<sup>15</sup> são um grupo definido pela escolha tácita, normalmente de vontade própria, de ter retornado à vida familiar nos Açores, após uma vida de trabalho árduo no país de acolhimento. Eles representam aqueles imigrantes que mantiveram suas propriedades nos Açores, decidiram retornar com a família nuclear, formada nos país de acolhimento ou aqueles que se aposentaram para terminar suas vidas na terra natal. Cada grupo revela problemas, tensões e configurações próprias de identidade e pertencimento, de acordo com suas trajetórias de vida e inserção na região residente.

Em primeiro lugar, aqueles que representam a emigração açoriana para os Estados Unidos e Canadá, revelaram nos relatos<sup>16</sup>, formas diversas de auto-avaliação do processo migratório, tendo em conta o fim dos grandes movimentos de saída do Arquipélago. É o que mostra Adelaide, professora aposentada no Canadá:

É importante assinalar o salto da betoneira para o projetista, mas mais importante ainda é o salto que representa a mudança de uma atitude mental, oposta à do passado, em que o amealhar de dólares falou sempre mais alto. Alheios a conceitos de exploração de trabalho infantil, os seus filhos dos imigrantes constituíram mão-de-obra preciosa, no auxílio que

---

ocorridos.

<sup>15</sup> Há um subgrupo entre os regressantes, que são os retornados por deportação. Estes são amparados pelos serviços sociais do governo regional dos Açores em função de permanecerem marginais quanto a uma nova inserção na sociedade local. Não pesquisei este grupo por não estarem representados nestes encontros. Para mais detalhes ver o estudo de Brilhante (2000).

<sup>16</sup> Todos os nomes desta seção são fictícios.

prestavam, noite adentro, em trabalhos de limpeza que os pais executavam após um longo e árduo dia de trabalho. Felizmente, estas práticas desapareceram e, são as gerações que por elas passaram, que começam a valorizar a formação acadêmica dos filhos, em detrimento das poupanças que nada valem face a novos valores que se afirmam.

Enquanto manifestam-se sobre o comportamento das antigas gerações, um diálogo intenso e por vezes, tenso, vai aparecendo, mostrando uma emulação dos emigrantes com eles mesmos. Avaliam as iniciativas de apoio, as organizações comunitárias, as condutas e políticas, revelando conflitos de leituras entre as gerações. No entanto o tema que invariavelmente vem a tona é o futuro da língua portuguesa no estrangeiro:

Vera, imigrante luso- canadiana, professora de língua portuguesa:

Aprender português, hoje, não é só uma questão de saudosismo. O domínio do inglês, sem dúvida importante, não nos deve fazer renegar a outra língua e é pela diferença que muitas vezes nos afirmamos. O jovem luso-canadiano já não precisa exorcizar o anátema da língua, outrora fator de discriminação. Pelo contrário, portadores de dupla nacionalidade, só retirarão vantagens de um bom domínio de todas as competências lingüísticas da língua portuguesa. Assim um luso-canadiano terá acesso a todos os programas comunitários de bolsas de estudo, intercâmbio entre jovens de outros países europeus e tantas outras oportunidades que, outrora, lhe estavam vedadas.

Adauto, emigrante luso-americano, jornalista:

Um pouco por toda a parte da Califórnia assiste-se a festas do Espírito Santo bilíngües, ensaios de grupos de folclore com instruções em inglês, conferências e congressos sobre a cultura lusófona na língua de Shakespeare, etc. Há que lamentar esta situação? Penso que não. Temos que aceitar, cá e lá, que já lá vai o tempo em que a língua portuguesa era ensinada em casa. Que a aculturação da nossa gente é inevitável, que a miscigenação ocorre diariamente. Num país que ainda não se libertou da teoria do *melting pot*, a nossa minoria invisível e demasiadamente silenciosa, integra-se e dilui-se, particularmente nas zonas de pequeníssimos aglomerados açor-americanos.

Outro tema recorrente aparece nas críticas das políticas oficiais, do “saudosismo” e o problema da necessidade de maior participação política das comunidades em face de um comportamento historicamente endógeno dentro da sociedade, sobretudo a americana:

Joaquim, emigrante luso-americano, político eleito na Califórnia:

Desde há muitos anos que conseguimos recriar na Califórnia a ambiência das terras que nos viram nascer, através da manutenção da língua, do folclore, das bandas, as irmandades do Espírito Santo, as fraternais, as igrejas, as Nossas Senhoras de Fátima e dos Milagres da Serreta ou de outro sítio, e os Santo Antonio e os Santo Cristo, os Cabrilhos, e as Casas dos

Açores e as fundações educacionais. No entanto, é para essas organizações que são canalizadas os nossos maiores recursos econômicos comunitários, enquanto as nossas grandes questões comunitárias não têm qualquer poder reivindicativo. Para uma festa do Espírito Santo conseguem-se doações anuais equivalentes ou superiores a 100 vacas ou bois, mas para eleger o Presidente da Câmara da nossa cidade, cuja campanha ascende a cerca de \$700.000.00, nós participamos com \$4.300.00. Que tipo de influência ou que exigências poderemos fazer ou esperar? É por isso que é importante repensar os intercâmbios políticos e culturais, redimensioná-los. Uma peça de teatro ou um concerto numa sala da comunidade pode divertir mas não contribui para a dignificação da nossa herança cultural perante os outros grupos étnicos. As visitas das entidades políticas açorianas ou de Portugal continental deveriam ser melhor aproveitadas para abrir portas à comunidade, e não apenas para preservar a “aspirina da saudade”.

Aqueles que representam ou, talvez mais, simbolizam os primórdios do processo histórico migratório açoriano, oriundos de regiões como o sul do Brasil, Uruguai e Hawaii, revelam em seus relatos a busca por uma identificação e uma proximidade real com os Açores, fazendo eco às situações e lutas nas quais estão inseridos nos locais de residência. Neste sentido, suas vozes ecoam a demanda intencional por uma (re) filiação cultural à terra de origem. Diferente dos relatos dos emigrantes que foram para a América que presentificam sucessos e fracassos da experiência migratória, os relatos abaixo evidenciam como os Açores são requeridos pela imaginação daqueles que buscam construir um modo de pertencimento partilhado, ou uma identidade que reivindica para si não apenas um repertório cultural híbrido, mas também o seu acolhimento por um mito de origem.

Otávio, brasileiro, funcionário público, criado em uma cidade com população de origem açoriana no sul do Brasil:

Tendo nascido em outra região do Brasil, acabei migrando, no berço, para a Ilha de Santa Catarina, lugar onde minha família cresceu. Sinto-me como muitos açorianos espalhados pelo mundo, um híbrido, alguém que tem na alma mais que um só mundo: um de origem, outro de acolhimento. Igualmente sinto-me um navegador, alguém que assumiu a inspiração contida naquela frase dita aqui por um dos participantes do IV Congresso das Comunidades Açorianas em 1995 (Anais, p.422): “Porque no fundo o imigrante não emigra. Simplesmente alarga fronteiras.

João, brasileiro, artista plástico:

Ter sido aprovado para este curso, foi como oficializar o que nenhuma entidade de lá do Brasil poderia fazer: a oportunidade de conhecer as nossas raízes através dos cinco sentidos. Pude constatar que a nossa terra tem realmente uma forte ligação aos Açores. Senti-me mais preparado para atender a demanda dos milhares de descendentes açorianos que nos procuram em Santa Catarina.

Hernandez, uruguaio, professor aposentado de historia, misturando o português e o espanhol:

Na cidade de Montevideú, em 1993, reunimo-nos M. Techera, W. Pereira e W. Hernandez, todos nós descendentes dos casais açorianos chegados para colonizar o Sul do atual Brasil, entre 1749-1752. Resolvimos fundar o grupo de descendentes de açorianos no Uruguaia a fim de reunir os ditos descendentes, pesquisar as nossas raízes, estabelecer relacionamentos com outras instituições semelhantes seja no Uruguaia, Brasil, Portugal e Ilhas dos Açores. Todos los fundadores del grupo ya habían visitado Açores, en diversas oportunidades y de forma privada, llevando el mensaje de açorianidad tan querido para nuestra colectividad.

Brenda, luso-americana, nascida no Hawaii, professora de inglês:

No Hawaii nós reconhecemos as outras pessoas pela etnicidade. Não com sinal de prejuízo, mas para identificar uma pessoa com certeza. Nós dizemos: a casa do japonês, o jardim do filipino. Quando nós temos festas, é comum ter bailes de todas as raças. Sempre temos “hula” – a dança dos havaianos. Hoje ainda comemos lingüiça a moda dos Açores, massa sovada, malassadas, milho frito. A diferença é que agora, os restaurantes que servem essa comida tem os donos das outras raças. O tempo, a distancia, as guerras, a falta de educação – tudo isso contribuiu para a assimilação dos portugueses no Hawaii. Hoje, os descendentes dos emigrantes lutam para guardar o que eles tem da cultura, da herança portuguesa. Nos precisamos ajuda para manter a cultura. Nós precisamos mais contato com Portugal e as ilhas dos Açores e da Madeira, para nós e nossos descendentes.

Estes relatos revelam as percepções diferenciadas dos agrupamentos identitários de acordo com as realidades de procedência. Não há afinidades diretas entre eles, a não ser o fato de pertencerem a uma comunidade de sentimentos. Agora bem, dentre estes relatos, um deles foi extremamente significativo para os propósitos da minha pesquisa. Um depoimento sobre a trajetória de vida de um emigrante que retornou aos Açores, vai sintetizar a condição do sujeito que incorporou subjetivamente a experiência do deslocamento como referente de identidade. É o que narra o relato de Miguel, um açoriano “regressante”:

Ainda jovem e, no seio do ambiente familiar, uma avó contou-nos porque motivo o nosso avô, seu marido, não estava presente. Tinha fugido para a América. Tinha embarcado numa baleeira. Nos anos que se seguiram, o nosso contacto com o mar, ponto de partida, e as baías, ponto de chegada, eram diários. Aprofundamos assim uma intimidade que tomava contornos doentios. Nos anos após a guerra, o Porto da Horta era visitado por navios das mais variadas nacionalidades, e por perto andávamos, vendo e ouvindo, guiando e orientando os que, desconhecedores do meio, necessitavam de ajuda para chegar ao destino há muito programado. O desejo de fugir, ir para a América, não sendo uma necessidade pois os pais e irmãos asseguravam uma existência normal, era uma exigência natural. Anos mais tarde, a família desmembrou-se, um para Lisboa, os outros para a América e nós ficamos acorrentados por obrigações militares. Finalmente, chegou o dia de podermos partir e assim nos unirmos de novo à família, lá fomos em companhia da nossa mulher e do nosso filho. Tínhamos casado. Conosco levávamos na mala o certificado de óbito de toda a família. A partir de então faríamos parte das gerações desaparecidas. No Faial, a nossa família tinha pura e simplesmente sido erradicada. Mas íamos felizes. Finalmente partíamos para a América. A terra pela qual um avô que nunca conheci, abandonou toda a sua família, nunca mais dando sinal de vida. Juntos de novo, iniciamos um ciclo de vida em que a oferta de bens materiais se impunha às prioridades emocionais, o trabalho ocupava agora espaços que antes eram dedicados a prazeres do lazer. A saúde embora continuasse a ser condição essencial, já não era a primordial, essa estava agora reservada ao trabalho. Os dólares que nos facilitavam a ambição presente, começavam então a alicerçar o futuro. Regressar. Porquê e para quê? Com os objetivos traçados e rumos pré-definidos, a decisão final não podia ser circunstancial. Com um filho já adulto e em outro oceano vivendo, ao nosso redor tínhamos uma filha em idade escolar. De nascimento americana, havia que respeitar os seus direitos. Tínhamos tido o cuidado de em companhia da mãe, mandá-la passar férias aos Açores. Vinha para a ilha do Pico, onde também começou a fazer amizades. Um ano antes da decisão final de regresso, veio de novo acompanhada pela mãe para frequentar a escola e certificar-se de que queriam viver cá. O dia chegou. Não sem alguma mágoa nos separávamos da família original, seguíamos agora o nosso rumo. Os que ficaram estavam felizes, e nós que partíamos, levávamos na bagagem uma certidão de renascimento coletivo, embora não fossemos dar início a uma nova vida, íamos com certeza procurar reiniciar onde tínhamos largado, numa terra conhecida, mas num ambiente estranho. As atividades que numa juventude de vime verde, nos proporcionaram momentos de crescimento e aventura, iam agora dar lugar a idênticas atividades, em que o vime, estando seco, amadurecido, ia viver tudo o que a natureza lhe oferecia. Assim, regressei ao mar, aos barcos à vela, à pesca submarina e às subidas à montanha.

Esta narrativa é emblemática de muitos açorianos que um dia sonharam com a “América” e lá aprenderam a sonhar com os “Açores”. Seu tom é biográfico, emocional. Tem uma tristeza serena, um mote de re-partidas que nunca terminam e uma consciência de amplitude situada no terreno da ambigüidade. Segundo alguns autores pós-modernos, a experiência diaspórica seria marcada pela ambigüidade pelas contradições de lealdades entre a “home” e a “location” (CLIFFORD, 1997), criando a condição de um sujeito “*unhomed*” (BHABHA, 1994). No entanto, a história de vida acima relatada, mostra como esta condição

existencial de estar “sem raízes” é cancelada subjetivamente, talvez até invertendo as posições do sujeito diaspórico: o que era familiar tornou-se estranho no retorno de uma terra estrangeira que tinha se tornado familiar. Este ex-emigrante, uma vez retornado, sente-se agora estranho na terra onde nasceu. Compartilhando lealdades diferentes, transitando pelo terreno da ambigüidade, tenta recriar a sua antiga “home” com novos olhos. Des-centrado pela experiência diaspórica, procura re-centrar-se, tomando como porto de partida a sua “viagem da volta”. Como escreve Oliveira (1999:30), a viagem “é a enunciação auto-reflexiva da experiência de um migrante”. Esta enunciação contém a imagem de uma “viagem da volta”, inscrita na mente do imigrante e transposta no verso de Torquato Neto (1973)<sup>17</sup>: “*desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada em minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução*” (apud Oliveira, idem). Isto significa que, ao contrário do que supõe Clifford (op. cit.:250) sobre ser a relação com a origem uma característica não das populações migrantes, mas das identidades nacionais e dos povos indígenas, a experiência diaspórica implica em descentramentos e recentramentos, combinando de diversas formas tanto as trajetórias como as origens do sujeito migrante. A viagem do emigrante não é só de ida, pois, fora da sua terra, pode descobrir, real ou imaginariamente que a viagem pode ser também ao contrário. É o que mostra o relato de Manuel Oliveira, emigrante luso-americano, escritor e “regressante”:

Tornamo-nos pessoas de plenos direitos e alargamos a visão do mundo e lá descobrimos que a viagem também se fazia ao contrário, mas esta agora é uma viagem mais virtual, que também pode ser real, pois muito gostamos de vos ter por cá, nesta ilha do regresso, que nos une a todos, dos dois lados do Atlântico, que assim continua a ser nosso, este mar de múltiplos e sentidos afetos.

---

<sup>17</sup> Torquato Neto [1944 –1972], poeta brasileiro ligado ao movimento tropicalista dos anos 60, teve seus textos poéticos reunidos, após uma trágica morte, na obra *Os últimos dias de paupéria* (1982). Traduzindo uma voz em constante transição pelo mundo, revela a crise do sujeito em meio à realidade estilhaçada, marcada pelos movimentos políticos de 1968 no Brasil e a falência dos movimentos de jovens na França e na Alemanha. O tema do exílio familiar, vivido como partida e miragem de volta, é um impulso de transformação pessoal que está na base de sua poética.

Este “mar de múltiplos e sentidos afetos” é o “chão”, feito de múltiplas camadas, de que fala Almeida (2001:165), filósofo açoriano da Universidade de Brown (Massachusetts-EUA) e nascido na Ilha de São Miguel (Açores):

Me senti micaelense quando fui para a ilha Terceira nos meus treze anos, mas senti-me açoriano no Continente e, na Espanha, senti-me português. Mais tarde na América, senti-me europeu e, na China, sei que me senti Ocidental. Se fosse a Marte porém, sentir-me-ia terrestre. Mas, nenhum destes sentimentos aconteceu por exclusão dos outros. A longo da vida as nossas identidades vão-se alargando para o universal. No entanto, todo universal tem seu chão.

#### 1.4.3 - Um arraial na diáspora em tempo real

Um terceiro espaço significativo da diáspora açoriana, reúne uma grande quantidade de narrativas dos emigrantes e descendentes açorianos e portugueses continentais. Trata-se de um programa de televisão quinzenal da Rádio e Televisão Portuguesa Internacional (RTPI). O Programa “Atlântida”, dedicado a reportagens sobre o Açores ( há outro dedicado à Ilha da Madeira), tem a duração de duas horas e é transmitido ao vivo, nos sábados, há vários anos e pela rede à cabo. Visto em todos os continentes, o programa recebe mensagens por telefone e por e-mail sendo, além de um programa de variedades, um canal de comunicação entre os emigrantes. Tendo recebido um volume considerável de mensagens durante dois anos, poderia analisar vários conteúdos, como as conversas sobre os próprios assuntos das reportagens, comentários políticos sobre Portugal, impressões das viagens aos Açores, histórias de vida, relatos nostálgicos etc. Mas, gostaria de acentuar a forma de apropriação deste espaço. Ao contrário dos fóruns de discussão da internet onde os frequentadores estão protegidos pelo anonimato e pela inexistência de uma co-presença física, inerente ao ambiente on-line, os telespectadores do programa, fazem questão de se identificar e se expressam como se estivessem frente a frente com seu interlocutor. Neste sentido, a grande maioria das mensagens reflete o uso “paroquial” que os emigrantes e descendentes fazem do programa, a

---

saber como um serviço comunitário de utilidade pública. No que tange ao conteúdo, um aspecto bastante recorrente nas falas é o uso de adversativas (sublinhados meus), denotando como a experiência do deslocamento marca o modo de auto-referenciação do imigrante:

Boa tarde. Chamo-me Michael Costa e sou francês. Tenho 17 anos, vivo em Marselha. Minha mãe e minha irmã nasceram em Ponta Delgada. Recebo a RTP Internacional mas é a primeira vez que vejo o vosso programa que me interessa muito. Sou também neto de Teófilo Justino e aproveito esse momento para abraçar o meu avô.

O meu nome é Stacey Braga e tenho 14 anos. Nasci nos Estados Unidos, mas os meus pais são açorianos. Tenho muito orgulho de ser filha de pais açorianos. Quero mandar muitos beijinhos aos meus avós, tios e tias, e também aos meus primos que vivem em Vila Franca do Campo e na Ponta Garca em São Miguel. Somerville, Massachusetts

Aproveito o ensejo para enviar parabéns a duas primas que fazem aniversário na segunda-feira, dia 8. Trata-se de Maria das Dores, na Ribeirinha (Ilha do Faial) e Maria Rodrigues, em Winnipeg (Canadá). Rio de Janeiro - Jose Aparício

Quero mandar saudações para minha sogra Maria Novais de Ponta Delgada, São Miguel mas que está desde algumas semanas entre nós de férias aqui na Califórnia, saudações a minha tia Maria de Fátima na Madalena, Ilha do Pico, para meu tio Jose Furtado nas Angústias, Ilha do Faial e para a Fátima Moresa e família em Ponta Delgada, Ilha de São Miguel e para todas as pessoas amigas nossas por todas as ilhas.

Como se estivessem reunidos em um arraial ou participando de uma quermesse (em tempo real), portanto, como se estivessem imaginando um lugar familiar, apropriam-se de um espaço que a mais moderna tecnologia pode oferecer para expressarem formas tradicionais de sociabilidade que a todos identifica. Assim, enviando toda sorte de saudações, avisos, lembranças, recados de procuras de parentes, mandando notícias a amigos e familiares distantes nos mais longínquos pontos do planeta. Como numa apresentação daqueles serviços de rádios comunitárias - pedem, agradecem, mandam lembranças e pedidos àqueles da sua freguesia e aos parentes espalhados pela diáspora. A diáspora em tempo real e num espaço de comunicação sem fronteiras, comunica-se, performatizando novamente a “*homeland*” através de práticas comuns de sociabilidade.

## 1.5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas páginas anteriores, apresentei elementos históricos, descritivos e analíticos sobre o fenômeno migratório açoriano enquanto formação diaspórica global. Vimos que após três séculos de migrações, determinados temas como a açorianidade e a identidade diaspórica, a formação de redes transnacionais e as comunicações virtuais, a política cultural, formas de organização comunitária e as diferenças entre as comunidades inseridas em contextos nacionais específicos, aparecem como campos privilegiados de pesquisa. Vimos também o processo pelo qual a açorianidade deixou de ser um discurso tipicamente regional para tornar-se um emblema identitário transnacional. Este processo resultou de mudanças de posicionamento estratégico nos Açores na medida que os principais partidos políticos e meios de comunicação, sobretudo após a instalação do regime autonômico, abandonaram a idéia de uma açorianidade como retórica de confronto com o espaço nacional e convergiram para a construção de uma identidade açoriana transnacional, em que os Açores figuravam, de um lado, como “digno representante da Europa no Atlântico” e de outro, as comunidades de emigrantes e descendentes “emergiam como os mais legítimos representantes da perenidade e da profundidade dos valores tradicionais açorianos”.

Por último, vimos como os emigrantes, descendentes e regressantes constroem suas práticas e representações da açorianidade em contextos tipicamente diaspóricos. Tais práticas e representações evocam e até monumentalizam a “*homeland*” açoriana como nas Grandes Festas do Espírito Santo em Fall River (Massachusetts); sinalizam também vozes equidistantes entre as gerações, ambigüidades e tensões entre os ativistas, como nos encontros no Atlântico. Estes encontros mostraram como as identidades descentradas pela diáspora devem ser lidas a partir das óticas diferenciadas de emigrantes, descendentes (geracionais e históricos) e regressantes. Salientamos que o descentramento das identidades não implica que tais identidades minimizem a sua relação com a origem, ao contrário do que apontam certas

análises das diásporas que me parecem vasadas em uma dicotomia entre trajetória e origem; por fim, vimos como, em um espaço de televisão conectado à correios eletrônicos, as comunidades da diáspora são capazes de recriar modos comuns de sociabilidade, e domesticar paroquialmente (no sentido de tornar doméstico) a ligação com a terra de origem.

Pretendo agora discutir o conceito de diáspora e suas conexões com a experiência migratória açoriana. *Diaspeirein*, noção grega que significa o espalhar de sementes, foi inicialmente usada pelo antigos gregos para descrever sua propagação por todo o mundo desconhecido (SHUKLA, 2001:551). Significava portanto, migração e colonização. Para os judeus, armênios e africanos que mais tarde adotaram o termo, o conceito implicava significados dolorosos de perda da terra-mãe, violenta desterritorialização e aspiração pelo retorno (GEORGIU, 2001). O conceito, tradicionalmente referido à dispersão judaica, tem sido hoje aplicado a um conjunto cada vez mais crescente de grupos migratórios entre os quais figuram indianos, chineses, sul-asiáticos, turcos, palestinos, mexicanos, albaneses, libaneses, sikhs, nepaleses, haitianos, caribenhos e dominicanos (PREVELAKIS, 1996). Pesquisas e estudos sobre diásporas tem sido focalizadas de diversas perspectivas que vão desde, migração, cultura, raça, fronteira, transnacionalismo, multiculturalismo, nacionalismo, pós-colonialismo, geopolítica e comunicação (ANZALDUA, 1987; SAFRAN, 1991; RAGEAU, 1991; GILROY, 2001; SCHOLTE, 1996; COHEN, 1997; CLIFFORD, 1997; HALL, 2000; KARIM, (2001); YELVINGTON. 2001; SHUKLA, 2001).

Trata-se de um campo de pesquisa interdisciplinar que tem acumulado novos conhecimentos sobre a amplitude e destino dos fluxos migratórios mundiais, assim como a sua organização em comunidades étnicas, nacionais e transnacionais. Apesar da multiplicação de estudos, a noção de diáspora não tem uma definição consensual, refletindo mais um embaralhamento de pontos de vista, decorrente da apreensão de fenômenos migratórios clássicos (como o judeu), históricos (como o africano) e modernos (como o

mexicano). A necessidade de estudos comparados é evidente porque não se pode considerar toda população imigrante como diáspora. Migrações voluntárias destinadas a realizar um projeto profissional como a que registra 36.000 franceses e 32.000 britânicos em Montreal (SANGUIN, apud DUFOIX, 2001), seriam diásporas? Da mesma forma seriam diásporas, as crises migratórias decorrentes de expulsão e êxodo como a dos palestinos do Kuwait (1991-2) e a dos nepaleses do Butão ((1991-2)(DUFOIX, op. cit.)?)

Diásporas tem sido descritas diversamente como “comunidades étnicas transnacionais do Terceiro Mundo”, como “comunidades imaginadas” ou “nações desterritorializadas” e até como “estruturas alternativas às estruturas do capitalismo mundial” (KARIN, 2001: 3 passim). Bhabha (1994) as descreve como o terceiro espaço, fronteira cultural entre o país de origem e o país de residência e Jan Mohamed (1992: 97) vê nas diásporas uma “zona especular de intensa criatividade nascida fora da angustia existencial do imigrante que não está nem aqui, nem lá”. Gomes Peña ((1996: 46) as vê como o “mapa conceitual de uma nova zona de fronteira em oposição a nova ordem mundial, sendo, no entanto, um lugar onde nenhuma certeza permanece”. Um texto bastante citado (COHEN, 1997), que trata de conceituar e criar tipologias sobre as diásporas contemporâneas, sugere nove características comuns ao fenômeno e classifica as diásporas em cinco tipos.<sup>18</sup> As características seriam: 1. a dispersão, por vezes, traumática, sobre ao menos dois territórios estrangeiros; 2. expansão territorial com o objetivo de conquista, comércio ou trabalho; 3. a existência de uma memória coletiva do país de origem; 4. a idealização do país natal e engajamento coletivo para sua criação ou manutenção; 5. um movimento de retorno; 6. uma forte consciência étnica de grupo; 7. uma relação conflitiva com as sociedades de acolhimento; 8. solidariedade com os membros do grupo étnico instalados sobre outros territórios; 9. a possibilidade de desenvolver um sentido criativo dentro de países tolerantes. Sobre esta caracterização, meramente

---

<sup>18</sup> Para uma resenha do livro de Cohen ver Dufoix (2001)

tipológica, Cohen (p. 127) distingue cinco tipos de diásporas, tomando como referencia a origem ou as motivações dos movimentos diaspóricos. Seriam: A. - diásporas de vítimas (judeus, armênios e africanos); B - diásporas de trabalho (indianos); C - diásporas comerciais (chineses); D -diásporas imperiais (britânicas); E- diásporas culturais (povos caribenhos). Nesta última, o autor faz uma definição a parte, porque não estaria referenciada à origem mas a uma “cultura itinerante”, baseada na afirmação de uma “identidade africana, no interesse pelo retorno e na circulação de produtos culturais híbridos entre a África, Caribe e os países de acolhimento” (p. 127). Embora sirvam para construir quadros descritivos, estas tipologias são de fato muito discutíveis, sobretudo porque carecem de mais pesquisas etnográficas. A história secular de uma mesma população migrante poderia marcar momentos em que cada um dos tipos classificados por Cohen apareceria como característica essencial. É o caso da diáspora açoriana aqui estudada. A migração açoriana foi uma diáspora “colonial” no século XVIII (sul do Brasil) e, no século XX, uma diáspora “laboral” (Estados Unidos e Canadá). Ao mesmo tempo, a diáspora açoriana seria cultural se tomássemos como referencia o chamado “mercado da saudade” que criou nichos significativos de comércio étnico em cidades como Fall River e New Bedford.<sup>19</sup>

O debate atual sobre diásporas, apresenta em geral, uma dualidade de fundo entre aquelas abordagens que investem numa “*homeland-centered narrative of diáspora*” (YELVINGTON, 2001: 565) e as que consideram, como Clifford (1997) e outros que o significado e a compreensão da experiência diaspórica não depende de sua vinculação ao retorno (real ou imaginário) à *homeland*. Esta divergência, em realidade acaba por fazer situar o conceito de diáspora como um conceito intermediário entre o local e o global,

---

<sup>19</sup> O “mercado da saudade” é uma expressão de opinião publica portuguesa, referido à grande circulação de produtos como vinhos, queijos, artesanatos e outros suportado pelos imigrantes e descendentes em todo o mundo. Confira os sites : <http://www.cm-ah.pt/index.php>  
<http://www.reconquista.pt/index.asp?idEdicao=32&id=3137&idSeccao=388&Action=noticia>

transcendendo, não obstante, as perspectivas nacionais. Neste sentido, comparando com a experiência diaspórica açoriana, vimos que sua ênfase se dá na perspectiva de uma *homeland* sempre imaginada, re-significada, retornada ou recriada. Este é também o caso palestino no sul Brasil, estudado por Jardim (2000) e o caso indiano estudado por Joseph (apud Shukla, 2001: 564). Nestes casos, a conexão com a distante *homeland* foi deliberadamente reconstruída pelas comunidades dispersas e aqui uma observação final: sabemos que a experiência histórica de dispersão e deslocamento tem conseqüências nas formas de experimentar o espaço e o tempo entre os imigrantes. Significa dizer que à condição de enraizamento local de muitas comunidades (onde quer se fixem), agrega-se uma espécie de consciência de dispersão que tem um papel tão importante quanto o primeiro (o do enraizamento) na geração de praticas sociais de identidade. A consciência da dispersão produz uma experiência do tempo simultâneo como condição de reconstrução identitária, enquanto novas formas de associação, expressão e identificação são geradas pelos imigrantes a partir da distancia a um centro simbólico – o povo de origem. Esta dispersão permitiria subverter o poder de contenção das fronteiras (nacionais, étnicas, raciais, ) como marcos de identidade, facilitando o acesso a recursos e a geração de novos interesses. Penso que esta consciência da dispersão constitui uma chave para a compreensão das culturas diaspóricas e deve ser aprofundada nas pesquisas antropológicas sobre os fenômenos identitários contemporâneos.

## **CAPITULO 2 – DE “PRAIANO INDOLENTE” A “AÇORIANO-DESCENDENTE”: A EMERGÊNCIA DA “CULTURA AÇORIANA” EM SANTA CATARINA (1940-1990).**

### 2.1 - NOTAPRELIMINAR

A expressão “cultura açoriana” indica hoje um modo de designação, corrente na opinião pública de Santa Catarina, para tudo o que se refere à identidade, às tradições, memória oral e escrita, herança cultural, ao estilo de ser, as festas e manifestações folclóricas das populações descendentes de açorianos que habitam as regiões litorâneas do Estado. Devo dizer que o título deste capítulo foi inspirado na freqüente colocação de movimentos afro-brasileiros que avaliam sua trajetória a partir do percurso: de “pretos a afro-descendentes”<sup>1</sup>.

A imagem do descendente de açoriano como “praiano indolente” é engendrada a partir da modernização sanitária da cidade de Florianópolis nos anos 20 do século XX, quando se verifica a generalização de um forte discurso higienista contra os modos de conduta da população (ARAÚJO, 1989; 1999; GERBER, 1998). Em paralelo, tal imagem era registrada nos discursos eclesiais, no contexto do processo de romanização da Igreja neste período, contra as resistências oferecidas pelo povo praticante do catolicismo popular de origem luso-brasileira (SERPA, 1997). Depois, em meados do século XX, esta imagem foi refutada, em nome da brasilidade, com a emergência de um discurso culturalista e assimilacionista, no bojo das frentes nacionalistas contra o chamado “perigo alemão” (FLORES, 1997). Recentemente, uma segunda onda modernizadora, nos anos 70 e 80, calcada no desenvolvimento do turismo, balnearização das localidades e na chegada de

---

<sup>1</sup> Cf. os sites da “Revista Negra Afirma Online” <http://www.afirma.inf.br>; e, do II Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, ocorrido de 26 a 29 de agosto de 2002 na cidade de São Carlos no Estado de São Paulo: <http://www.ufscar.br/~cbpn/>. Um estudo comparado do caso açoriano com o afro em Santa Catarina, na

fluxos de novos moradores das grandes cidades brasileiras, colocou em evidência a necessidade de um esforço integrado para preservar a “cultura açoriana”. Entre intelectuais e lideranças açorianistas locais, tornava-se urgente a necessidade de “resgatar” as “tradições” e as origens culturais das populações litorâneas, antes que elas desaparecessem.<sup>2</sup> A partir do início dos anos 1990, começa a ganhar corpo no Estado um movimento cultural institucionalmente organizado e em parceria com órgãos governamentais do Arquipélago dos Açores. Pedagogicamente aplicado em todo o litoral de Santa Catarina, este movimento consolida a imagem do “açoriano-descendente”, bem como de suas fronteiras dentro do chamado “mosaico étnico catarinense”. O mosaico é uma imagem politicamente correta das etnias formadoras do Estado. Promove, em última instância, um efeito de fixação das diferenças em paisagens regionais permanentes (GARCIA JR., 2002; Jornal DC., 1.01.2001). Com efeito, os antagonismos étnicos historicamente existentes na região, sofrem uma tentativa de apagamento, ficando como que subsumidos na paisagem. É o caso por exemplo entre “caboclos” e ítalo-brasileiros do Planalto Catarinense, estudados por Bloemer (2000).

O caso açoriano em Santa Catarina parece inserir-se na rubrica geral dos fenômenos de “invenção da tradição” (HOBSBAWN & RANGER, 1984: 9). Uma tradição inventada é, segundo os autores “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras, tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam a inculcar certos valores e normas através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. Com a ênfase crescente dos estudos de identidade, revigorados sob o impacto da globalização, as “tradições inventadas” tornaram-se como que o mote explicativo para a proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, relativizando o fenômeno étnico (OLIVEIRA. 1999:8). Cabe aqui, todavia, uma observação crítica: tornou-se lugar comum

---

perspectiva das emergências étnicas tornaria mais rico este capítulo, todavia este é um projeto dedicado a uma futura pesquisa.

afirmar que as tradições, culturas e identidades são “inventadas”. Será então que tudo se esgota nessa rubrica? Será que não estamos diante de uma espécie de fúria des-essencializadora em que a análise dos processos culturais parece ancorar-se num precedente lógico de que a cultura existe em estado de fragmentação, à espera de uma unidade sempre artificialmente construída? Isso não parece minimizar a preocupação com as bases reais de sociabilidade subjacentes aos fenômenos de reelaboração cultural, além de sua necessária modulação às situações históricas concretas vividas pelos novos *affirmative actors*?. Em outras palavras e, nas palavras de Sahlins (1997: 136): “a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição”<sup>3</sup>. Tendo em vista tal *démarche*, proponho a hipótese de investigar o caso açoriano como um fenômeno de etnização da identidade, enfatizando seu caráter organizacional e político no duplo contexto marcadamente multiétnico da região catarinense e das reações localistas aos efeitos homogeneizadores da globalização cultural. O fenômeno de etnização da identidade investe em mecanismos agenciadores como a reconexão com as raízes (os Açores); a marcação de um passado pioneiro, com ênfase numa epopéia fundadora (a saga dos imigrantes açorianos do século XVIII); a seleção de tradições, na forma de novas pautas de eventos evocativos e a difusão de um repertório cultural; a valorização da auto-estima pelo orgulho de ter uma origem, uma identidade e tradições próprias; enfim, de ter uma diferença de identidade a que se possa dar valor próprio em face dos outros. Nos tempos atuais, os açoriano-brasileiros de Santa Catarina vêm promovendo uma ligação mais generalizada, massiva e orgânica aos açorianos do Arquipélago dos Açores. Vêm procurando fortalecer os laços de pertencimento à sua *homeland* imaginada e a uma comunidade diaspórica de imigrantes e descendentes.

---

<sup>2</sup> A idéia de “resgatar” as “tradições” é uma concepção nativa corrente entre as lideranças açorianistas, bem como nos cenários da mídia e dos eventos oficiais locais. Veremos mais adiante o contexto no qual emergem tais categorias.

<sup>3</sup> Ver Gaurav (1993) para uma crítica da “invenção da invenção” na episteme ocidental.

Tudo isso resulta também de um trabalho de agenciamento sistemático da memória concebido como missão de resgate de uma cultura adormecida, esquecida ou minimizada. Lideranças açorianistas esforçaram-se em buscar referenciais de identidade. Do “acervo cultural” disponível, ergueram “operadores” de distintividade e visibilidade públicas, necessárias à uma forte e emergente demanda por reconhecimento que se generalizou entre as comunidades litorâneas. Este capítulo tenta descrever e analisar estas questões. Farei um retrospecto sobre os itinerários desta história de luta por uma identidade categórica e, depois, tomarei comparativamente o caso açoriano para sugerir pontos de debate teórico relativos à chamada “política de identidade”, à questão da crítica às noções essencialistas de identidade e etnia, a idéia de “etnogenese” e outras. A intenção é contribuir para o debate sobre identidade na Antropologia e a questão das condições de possibilidade de sua etnização.

## 2.2 – O “AÇORIANO-DESCENDENTE”: CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE CATEGÓRICA

Quem visita hoje a Ilha de Santa Catarina ou mesmo o litoral do Estado e perguntar a um nativo como ele se identifica e qual sua origem, encontrará respostas muito comuns como estas: -“eu sou manezinho!”, “sou açoriano”! Se abrir os jornais locais, verá expressões como “cultura açoriana”, “arquitetura açoriana”, folclore açoriano”. Se procurar mapas ou roteiros turísticos oficiais do Estado, lá encontrará o ícone de uma rendeira, simbolizando a região litorânea. Se percorrer o comércio e as praias verá letreiros assim: padaria açoriana, posto dos Açores, imobiliária Açores, livraria açoriana, Hotel Arquipélago dos Açores, etc. Se, durante o mês de outubro, quando ocorrem no Estado as famosas festas nacionais - as “Oktoberfests”

- verá em Florianópolis uma equivalente, a Fenaostra – Festa Nacional da Ostra e da Cultura Açoriana <sup>4</sup>.

Pois bem, há até dez anos esta visibilidade, esta aceitação da “cultura açoriana” não se apresentava nestas proporções. Não havia uma festa nacional que identificasse os açorianos; nos roteiros oficiais constava a “Rota da Natureza” para simbolizar um litoral absolutamente naturalizado; também no comércio eram esparsas as marcas de fantasia; e, a auto-identificação como açoriano (ou manezinho), restringia-se a meios intelectuais, literários, universitários.

Porque houve tal mudança? Como se consolidou esta maior visibilidade da região litorânea como a região agora definitivamente habitada por uma **etnia**: a dos descendentes de açorianos; portadores enfim, de uma origem, uma identidade e tradições culturais específicas? Para responder tais questões farei uma pequena história das “lutas de classificação”<sup>5</sup> do habitante do litoral. Será uma história interna sobre as sucessivas “assinaturas” de identidade sob as quais estas populações foram inscritas até que se efetiva o cenário atual. Uma história marcada, nos anos 40, por lutas pela hegemonia cultural entre brasilidade e germanidade como apontadas em Flores (1997) e Frotscher (2001); marcada, a partir deste período, pela moldura das práticas discursivas regionalizadoras que fixaram as fronteiras e tipificaram as formas de representação das etnias na geografia do Estado (GARCIA JR. op. cit.); uma história repleta, nos anos 90, de “disputas simbólicas” e inversões de estereótipos como estudados por Fantin, (2000); que consolidou uma literatura de “resgate” e afirmação como em Farias (1998, 1999, 2000, 2000a, 2001, 2002, 2002a) e

---

<sup>4</sup> Veja a propósito, as seguintes matérias de jornais e publicações turísticas: “Jeito de ser – os manezinhos – Jornal Diário Catarinense. 31.12.1º /01.2000, p. 10; “Retratos de SC – As mãos que produzem arte – Jornal Diário Catarinense. 1º .01.2001, p.42; “45 mil passaram pelo 3º Festival Nacional da Ostra e da Cultura Açoriana - Jornal A Notícia. 17.10.2002; Florianópolis – Ilha Açoriana. Florianópolis: Editora Mares do Sul, 1998. Ed. bilíngüe. Florianópolis – Ilha de Sonhos. Florianópolis: Editora Mares do Sul, 2002, Ed. bilíngüe.

<sup>5</sup> Em um texto clássico, Bourdieu (1989:107-132) dá elementos para a interpretação do que chama lutas pela imposição de uma representação legítima da idéia de região, identidade ou etnia, casos particulares, segundo o autor, das lutas pelo “monopólio de fazer crer e fazer reconhecer” uma certa visão do mundo social pela sua di-

Amante (1998) e que provocou uma reação a este projeto identitário como expresso em Severino (1999) contra o apagamento da etnia alemã em Itajaí e Mortari (1999) em favor da co-presença afro-brasileira. Enfim uma história que oferece material interessante para o estudo de um domínio que poderíamos chamar a construção política de identidades étnico-culturais.

Para contar esta história vou recortar um período que vai dos anos 1940 até aos anos 1990, décadas que dataram, respectivamente, o bicentenário e os 250 anos da emigração açoriana para o sul do Brasil. Em 1948 ocorre em Florianópolis o I Congresso Catarinense de História. Seu tema principal eram as comemorações dos 200 anos da colonização açoriana. Por que este tema? Qual o clima que o precedeu? Recolhi este depoimento que fica como registro de um dos participantes do Congresso, ainda vivo:

Francisco - Na época o que havia era comemorar o centenário de Blumenau, que seria em 1950. Joinville que seria em 1951. Eram coisas que já se conversava em meados dos anos 40. E você sabe que Florianópolis, no período, durante a Segunda Guerra Mundial até o ano 1962, viveu um momento de parada, um amortecimento de seu crescimento e do seu desenvolvimento. Havia um slogan que dizia assim: "Florianópolis, cidade que seduz. De dia falta água, de noite falta luz". O porto estava sendo desativado, que era o sustentáculo. Bom, com isso, resultou num olhar para a colonização alemã; de se acirrar, se acentuar o pensamento de que se o Brasil tivesse sido colonizado por alemães e por ingleses, e não por portugueses, estaria muito melhor desenvolvido. Então havia uma espécie de complexo de inferioridade em Florianópolis. E isso era atribuído a colonização portuguesa, a colonização açoriana. Ora, a repressão ao grupo alemão aqui em Santa Catarina, foi realmente algo fantástico. Talvez não tanto pelo receio de que os alemães pudessem dar apoio ao nazismo e a penetração do nazismo da Alemanha em todo o Brasil, mas talvez já um pouco essa descarga social de um certo complexo de inferioridade daqui dessa região portuguesa sobre os alemães. Eu atribuo um pouco disso, uma resposta talvez, uma reação. Porque o alemão debochava de nós: são os "barriga verde"; "comedor de berbigão"; são tudo uns manezinhos, são tudo uns amarelo, indolentes, não trabalham; "nós aqui é que produzimos; o alemão é que produz, é que trabalha. Então isso era freqüente. Comentários até na imprensa. Isso fez mexer um pouquinho com os brios. E nós tivemos aqui algumas lideranças intelectuais importantes que procuraram discutir esse problema. Eu citaria Henrique da Silva Fontes, acho que é a principal personagem; José Arthur Boiteaux, que faleceu pouco antes do Congresso e Lucas Alexandre Boiteaux. Quando se aproximam esses eventos de Blumenau, disseram: - porque também não realizarmos um evento que estude melhor o que foi a vinda dos açorianos a Santa Catarina, já que fariam 200 anos?

Preocupávamos com o desenvolvimento da comunidade. Dentro das respostas para o caos em que Florianópolis se encontrava, veio a idéia do Congresso. No Congresso se discutia, o que é que houve, porque que é que a cidade não se desenvolve? Foram para o congresso com essa idéia: que a colonização açoriana teria sido um fracasso. (...) Durante o congresso, aqueles que pensavam em fracasso resultaram numa certa decepção, porque mudaram o ângulo de observação. Então agora tinha que se buscar o que é que tem de positivo, que respostas vamos encontrar, vamos resgatar nossas origens, abrir os arquivos. Aí então saiu logo em seguida, em 1950, a Faculdade Catarinense de Filosofia, essa gente foi dar aulas e começaram a escrever trabalhos.

Nota-se no depoimento que nos bastidores do Congresso - realizado em Florianópolis, sob o patrocínio do Governo Aderbal Ramos da Silva – havia uma reação local aos ataques daqueles que, em nome do progresso material das regiões de colonização alemã, justificavam as razões do atraso econômico de Florianópolis pelo fracasso do elemento açoriano <sup>6</sup>. Mas por que este sujeito era um fracassado? Que visões de ciência informavam naquela altura, a classificação do homem litorâneo como “o praiano” portador de “uma degenerescência morfológica e psicológica, que teria sido fruto, principalmente de uma alimentação pobre em carboidratos e vitaminas, tornando-o um tipo social de pequena estatura, indolente, resignado e esquizotímico” (CÂMARA, [1940] apud GARCIA JUNIOR, op. cit.: 19). Note que o “praiano” era nada mais que o análogo do Jeca Tatu de Monteiro Lobato, caboclo mestiçado e indolente, incapaz de evolução num Brasil rural que resistia aos progressos da civilização <sup>7</sup>. Estamos aqui diante da sociologia positivista de um Oliveira Viana, marcada pela absorção dos determinismos científicos, das teorias sobre clima, solo e, sobretudo, das teorias racialistas sobre mestiçagem, de base biológica e psicológica. Tais concepções informaram as

---

<sup>6</sup> Há inúmeros textos sobre o significado histórico e os efeitos daquele Congresso nos campos da pesquisa histórica, do ensino superior e das tradições e movimentos intelectuais entre as elites letradas do Estado. Basta dizer que o evento abriu espaços para os novos ares do modernismo literário e historiográfico brasileiro (CORREA, 1998); foi marcado pelo luso-culturalismo gilbertiano e fundou em Santa Catarina a idéia de construção da açorianidade, criando as bases para uma agenda de esforços historiográficos no sentido de consolida-la inicialmente como versão da brasilidade e, posteriormente, já com as gerações subsequentes, como emblema de uma identidade transnacionalizada. Neste sentido o Congresso teve o significado de um evento ritual, um evento comunicativo. Recomendo, além da leitura dos Anais originais (obra rara na biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina); a crítica de Flores (1997) e Frotscher, (2001) já referidos, sobre os ataques entre lusófilos e germanófilos na imprensa da época; a coletânea: BRANCHER, Ana.(org), 1999; GARCIA JUNIOR, Edgar. 2002. E, por fim, os ANAIS do Simpósio comemorativo ao cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 anos da presença açoriana em Santa Catarina, 8 e 9 de setembro de 1998. (org) Carlos H. Correa. Florianópolis: Capes/Mec, 1998.

interpretações do Brasil nas primeiras décadas do século XX.<sup>8</sup> Em termos de formação discursiva, estamos aqui diante de um realismo naturalista, em que o meio define o homem e seu destino, para além de elaborações culturalistas mais sofisticadas. Estas últimas chegariam tardiamente a Santa Catarina, na senda da sociologia gilbertiana pela afirmação da mestiçagem cultural brasileira. No Congresso, as teorias culturalistas irão se confrontar com as teorias racialistas, até então com razoável visibilidade nos meios intelectuais catarinenses. Durante o Congresso e depois, já sob seus efeitos, como bem aponta Frotscher (op.cit:p.477):

Toda a imagem negativa do homem do litoral de Santa Catarina, que o identificava como 'indolente, incapaz', foi então deslocada, ao mesmo tempo em que se assinala o papel do assentamento açoriano como importante na construção da brasilidade no estado. O elemento açoriano é valorizado tomando como critério seu poder de assimilação, sendo representado como aquele que deu seu sangue, sua vida e bravura para a construção da brasilidade em Santa Catarina.

A partir de então, tendo sido o “homem do litoral” positivado como um “homem de tradição”, tratava-se de consolidar o seu papel histórico, de “abrir os arquivos” e fazer valer uma nova literatura historiográfica que produzisse o passado memorável deste homem; um homem atado ao presente por suas tradições sobreviventes e que demandavam urgentes esforços de pesquisa e registro. Tratava-se de produzir uma memória como suporte da identidade cultural do homem açoriano e foi este o esforço realizado nas décadas seguintes, num processo que poderíamos chamar de agenciamento tradicionalista da história catarinense e que se diversificou nas missões e descrições dos folcloristas da Comissão Catarinense de Folclore, em textos de história regional dos historiadores documentalistas do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina e nas narrativas do romance regionalista dos escritores abrigados na Academia Catarinense de Letras.<sup>9</sup> Em geral, podemos dizer que no período entre as décadas de 50 e 70, assistimos à consolidação de uma produção literária,

---

<sup>7</sup> Para um contraponto com o caipira paulista, ver o clássico de Antônio Cândido ([1964] 1975).

<sup>8</sup> Para uma excelente cobertura crítica deste período, cf. Bastos (1993) e Seyfert (1996, assim como toda a coletânea).

historiográfica e folclórica sobre a açorianidade, uma produção rica em descrições de costumes e cronologias, e cujos atores representavam a geração nacionalista de 48<sup>10</sup>. Dos anos 1970 até 1992, essa literatura de base historiográfica será reavivada, discutida e ratificada nas chamadas Semanas Açorianas, organizadas bilateralmente pela Universidade dos Açores e Universidade Federal de Santa Catarina. A Universidade passa a catalisar cada vez mais esse tipo de iniciativas muito em função da inserção, na instituição, dos pesquisadores ligados a geração de 48. Foi um período de maior internacionalização, quando também se realizaram, nos Açores, os Congressos mundiais das Comunidades Açorianas.<sup>11</sup>

Até aí todas as discussões sobre a açorianidade ficam restritas aos debates acadêmicos e a uma seleta divulgação inter-pares. Poucos intelectuais visitaram o Arquipélago dos Açores, pesquisas históricas foram realizadas, mas nada indicava a possibilidade de expansão destas discussões a setores populares como associações culturais e ambientes escolares. A ênfase caía no culto ao passado memorável e o presente não passava de um cenário para as “sobrevivências culturais” deixadas pelos antepassados açorianos, sempre em risco de desaparecimento. Será nos anos 90 que tudo isso eclodirá na forma de um movimento cultural de caráter regionalizado.

Nos anos 80, a modernização tardia, com a eclosão da expansão urbana, do turismo, o crescimento dos fluxos migratórios para o litoral e a maior visibilização dos antigos modos de vida nas pequenas localidades praianas<sup>12</sup>, colocou em pauta os riscos reais de desaparecimento das tradições culturais locais. O caso da “farra do boi” é ilustrativo.

---

<sup>9</sup> Há uma vasta literatura produzida neste período. Refiro-me aos Boletins da Comissão Catarinense de Folclore e à Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. Para uma avaliação deste período confira especialmente Garcia Junior,( op.cit. caps. 1 e 2).

<sup>10</sup> Refiro-me a historiadores, juristas e políticos como Henrique Fontes, Lucas Boiteaux, José Boiteaux, Oswaldo Cabral, Victor Peluso Jr., Theobaldo Costa Jamundá, Vidal Ramos. Estes, entre outros, participaram da fundação da primeira Faculdade Catarinense de Filosofia na década de 50.( CORREIA, 1998).

<sup>11</sup> Foram organizadas quatro Semanas Açorianas ( 1982, 1987, 1989, 1992). A de 1989 foi realizada nos Açores, as demais em Florianópolis. Publicadas em Anais estão a segunda e a terceira. Quanto aos Congressos, organizados pelo Governo Autônomo dos Açores, foram quatro, realizados em 1978, 1986, 1991, 1995, estando todos os Anais publicados.

Praticada nos matos, sertões e praias, tornou-se visível nas novas malhas urbanas, provocando mobilizações e protestos que permanecem até hoje em todo os Países.<sup>13</sup> O trecho desta entrevista abaixo é emblemático de todo este processo referido nestes dois últimos parágrafos. É o relato de um líder comunitário, farrista, pescador, nativo de uma localidade pesqueira do sul da Ilha:

E -Fala-se muito hoje em cultura açoriana, a descoberta das origens etc. Eu queria saber de ti, na tua infância, teus pais ou o pessoal mais velho comentavam sobre isso?

Jair – Não, não. Não existia não. Nós não sabia da onde tinha vindo. Até é engraçado porque o pessoal italiano, os alemão eles sabem sua origem. – Sou de origem italiana, sou de origem alemã. Eles tinham essa noção. Talvez mesmo pela própria colonização deles ser mais recente, no caso. Mas nós não. Nós não tínhamos essa noção, disso não. Nós achávamos que éramos daqui mesmo. [sublinhado meu]

No início do texto, referimo-nos à questão da “naturalização” do litoral, visibilizado como “rota da natureza”. Neste relato, note que o ser “daqui mesmo” significava ser um natural da terra, alguém que “não sabia da onde tinha vindo”, indicando como a “naturalização” do território repercutia na fala nativa sobre sua identidade de origem:

E – Brasileiro?.

Jair – É, brasileiro. Nós não tínhamos essa noção não, de dizer: - Nós somos de colonização açoriana. Algumas pessoas nessa época, hoje eu sei que nessa época já trabalhavam, já tentavam estudar isso, hoje eu sei disso, mas era uma coisa que era muito fechado, ou pelo menos não era divulgado né. Não era divulgado nada do trabalho desse pessoal que se esforçava em querer mostrar esse lado da colonização açoriana, não. Isso aí na verdade nós fomos descobrir mesmo, através, quando nós fomos pra universidade, quando esse trabalho que fez, que tem a universidade aqui de Santa Catarina, com a dos Açores, que tem esse trabalho aí de integração, de estudos, e que foi se aprofundando muito mais né, trazendo gente de lá, levando gente daqui pra lá, enfim, a gente soube dessa importância que é também a cultura açoriana.

Indagado sobre como foram descobrir suas origens, o informante revela que quando tiveram que defender a sua tradição (a da farra do boi), descobriram que também eram um povo que tinha “origem”:

---

<sup>12</sup> Veja as seguintes matérias no Jornal Diário Catarinense: “Um momento singular”, 23.03.2001, p. 12; “Uma ilha de saudades e expectativas”, 27.01.2002, p. 22; “Morar na ilha é sonho para poucos”, 25.08.2002, p. 18.

A própria questão da farra do boi, quando deu toda essa discussão, que aí nós fomos descobrir: - Pô, por que é que nós tamos falando sobre a farra do boi né? Porque nós temos uma origem, temos uma tradição cultural e a farra do boi, ela tá incluída nisso. E aí tudo isso foi se juntando.

Podemos afirmar que entre os anos 1980 e início dos anos 1990, criam-se as bases de transformação das antigas localidades agrícolas e pesqueiras do litoral catarinense em futuros balneários, submetidos à sazonalidade econômica e aos fluxos de consumo turístico. Transformações radicais nos traçados urbanos, crescimento da população, explosão imobiliária, problemas ambientais e de infra-estrutura, são os temas correntes<sup>14</sup>. Creio, ademais, que o vetor homogeneizante da globalização cultural e a modernização urbana do litoral, acabarão por fortalecer as condições de desejabilidade para uma reação heterogeneizante, contra o impacto da modernização tardia e pela valorização das identidades culturais locais. A açorianidade, que era projeto de elites intelectuais, estava em vias de tornar-se massiva, seja na forma de uma territorialização simbólica de suas fronteiras, na criação de festas de evocação, na busca das raízes de além-mar, e no cultivo - algo exótico - da auto-imagem<sup>15</sup> da figura do “manezinho”. O relato abaixo mostra o alcance da descoberta identitária, sua unidade, abrangência e, sobretudo seu potencial de afirmação:

Jair - Porque uma coisa que era pejorativa né, hoje todo mundo tem orgulho de dizer – eu sou manezinho. E quando se fala em manezinho da ilha, não é só a pessoa que nasceu em Florianópolis não. Quando se fala em manezinho, quando se tem orgulho, é a pessoa que nasceu no interior, no litoral de Santa Catarina. O cara que nasceu em Garopaba, Pinheira, o cara que nasceu lá em São Francisco, em Biguaçu, Porto Belo, Ganchos, é tudo a mesma origem, entendeu? Então todo mundo se dá bem e se relaciona bem, por causa disso. Florianópolis é mais uma parte dessa colonização que foi a dos açorianos, então por isso que nós temos essa ligação do litoral de Santa Catarina. Tudo é uma cultura só, tudo é uma gente só. Então esse orgulho de dizer, manezinho (da ilha), não. Eu sou manezinho de Laguna, ou sou manezinho de Garopaba, de Florianópolis, é tudo um manezinho só. Essa auto-estima tem que ser levada por aí. Porque nos temos todos a mesma colonização. Isso que nós tamos fazendo aqui hoje ó, sê viu ó, a tainha não apareceu, fomos lá compramos lingüiça, fizemos um pirão, todo mundo veio, comeu, bebeu e gostou, não tem essa frescura de, todo mundo

---

<sup>13</sup> Sobre a polemica da farra do boi ver Lacerda (2003)

<sup>14</sup> Ver “Uma cidade numa ilha” (1996).

<sup>15</sup> Veja a propósito a distinção que faz Novais (1993) entre identidade como evocação de semelhanças no plano discursivo e político, e a auto-imagem como conceito relacional e situacional. Sobre a construção da figura do “manezinho” veja especialmente, Fantin (2000: cap. 4.).

sabe como é que se come mesmo, todo mundo tem um jeito, uns comem com a mão, outros com...e é isso, essa é a nossa identidade .

À descoberta identitária, agregar-se-á um processo indutor, a dizer, uma política de identidade que atuará neste campo de desejabilidade. É o que vai ocorrer nos anos 90, quando uma série de iniciativas institucionais de setores universitários que articulados a agentes educacionais municipais, desenvolverão ações de sensibilização por todo o litoral de Santa Catarina.<sup>16</sup> A coordenação, formulação de projetos e cursos, a agregação das pessoas e o suporte logístico deste trabalho centralizavam-se no Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina - N.E.A. O NEA é um núcleo de estudos voltado para a ação cultural e tem como projeto prioritário, mapear a “cultura de base açoriana do litoral catarinense” (cf. [www.nea.ufsc.br](http://www.nea.ufsc.br)).

Este grupo de agentes acabou atuando de forma bem sucedida, através de viagens contínuas<sup>17</sup> e no espaço de uma década, na articulação de um movimento regional açorianista, formando agentes locais; produzindo material didático sobre os Açores, vídeos, cursos, oficinas; palestras tematizando a genealogia e a localização, ilha por ilha, dos sobrenomes dos primeiros casais emigrantes; na criação de grupos folclóricos, associações, espaços de exposição; na organização de festas de evocação das tradições como o AÇOR (Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina , v. adiante); na produção de textos e falas sobre o “resgate do orgulho cultural” e a necessidade da consciência das raízes. Atuaram enfim como espécie de “entrepreneurs” da cultura, despertando o interesse de muitos que passaram a colaborar localmente, fazendo crescer um trabalho que visava, no início a um levantamento de dados culturais, mas que ganhou força institucional e política, com a

---

<sup>16</sup> Entre 1995 e 2001 participei de inúmeras destas iniciativas e acabei incorporando o período de 2001 como parte de meu trabalho de campo. Eram cursos de “Mapeamento Cultural” em que eram convidados especialistas em arquitetura, danças, artesanato etc. Minha participação era sobre a polemica e o significado da farra do boi.

<sup>17</sup> A pauta das viagens era definida em acordo com as prefeituras municipais do litoral do Estado. Na medida em que os cursos eram solicitados, davam-se os deslocamentos a cidades como Porto Belo, Bombinhas, Penha, Garopaba, São Francisco, Tijucas, Imbituba, Imaruí, Sombrio, São José, Palhoça, Araquari etc. No total estavam pautadas 45 cidades e este processo está em andamento.

formação de um conselho regional de entidades envolvendo prefeituras, grupos folclóricos, universidades, fundações culturais e organizações não governamentais<sup>18</sup>. Dentre os inúmeros papéis do Núcleo, um dos mais importantes é o de elo de ligação com parceiros institucionais do Arquipélago dos Açores, no desenvolvimento de ações e eventos bilaterais.

Humberto, um dos fundadores do núcleo, professor universitário, educador e militante açorianista, relata abaixo o histórico da organização e os efeitos do trabalho, denotando a idéia de fixação de uma cultura regional e os efeitos obtidos nas comunidades, através de uma pedagogia de valorização da memória coletiva e da recuperação da auto-estima:

Humberto - Em 1984 eu propus criar o Núcleo de Estudos Açorianos. Por incrível que pareça ficaram com o projeto, só que ele nunca saiu do papel. Quando em 1993, nós resolvemos assumir o espaço, chamamos um grupo de pesquisadores, de pessoas que estavam lutando individualmente. Então ficou um grupo básico de luta, que começou a percorrer o litoral. O pessoal dizia que era louco né, onde já se viu falar em cultura açoriana... então, sempre houve a açorianidade, o estudo da cultura açoriana não é uma coisa nova. Já em 1948 através do Congresso de História, a questão foi posta na mesa, só que foi posta na mesa por intelectuais para intelectuais e ficou no meio de intelectuais. A comunidade não tomou conhecimento deste movimento. Então o que é que vai acontecer a partir de 1993? A Universidade vai começar a se preocupar de ir à comunidade não apenas para buscar informação mas para buscar informação, codificar e devolver. Ela passa a orientar aquelas comunidades para a importância daqueles valores culturais, daquilo que nós chamamos do orgulho cultural. Então nesse ir e vir, vai-se construindo em sete, oito anos, uma coisa fantástica. Se conseguiu dar uma visualização litorânea e não de ilha. Isso foi a primeira grande conquista. Hoje, quando se fala em cultura de base açoriana, se fala no litoral de Santa Catarina, de Itapoá a Passo de Torres. Cada um com valores específicos e que eles fazem questão de assumir essa identidade. Então este diferencial vai gerar o encaminhamento natural de uma atenção maior por parte dos veículos de comunicação e do próprio empresariado. Como eu já afirmei, há um redespertar. Como não se tinha base sólida para afirmar nada, com esse trabalho, com a mostra dos eventos, do AÇOR [Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina], com os cursos, onde as pessoas começam a usar a linguagem da cultura de base açoriana e os professores que foram treinados, mais de 3.000 !. Quer dizer: as pessoas começaram a ter um outro referencial nas próprias comunidades. As crianças estão sendo orientadas. Se você ver os desfiles de 7 de setembro dos últimos 7 anos, você vai ver a cultura colocada na avenida! Em tudo quanto é lugar. O que parecia um tabu foi levado para a avenida: carro de boi, canoinha, pessoal vestido de rendeira, de pescador, de agricultor, boi de mamão... botaram o bloco na rua, o que seria inimaginável há 10 anos atrás, isso acontecer na rua!

---

<sup>18</sup> Trata-se de um conselho interinstitucional, com adesão via convenio com a Universidade Federal de Santa Catarina.

“Colocar na avenida” é uma expressão cara à organização dos desfiles de escolas de samba. O que se percebe aqui é a montagem (nos desfiles de 7 de setembro!) de um samba enredo, cujo repertório é a “cultura açoriana”. Mas o tom emocional, ligado ao orgulho e à auto-estima, denota ser um dos fatores cruciais nos processos de afirmação da identidade:

Humberto – (...) o descendente de açoriano se sentiu muito ferido, ele ficou envergonhado da maneira de ser dele, quando o homem da cidade começa a chegar e, ao chamá-lo de manezinho, ao, pejorativamente chamá-lo de malandro, chamá-lo de ignorante, indolente, dizer que aquilo que ele fazia era cafona, que não vale nada, que era misticismo, como os próprios padres alemães cansaram de fazer isso nas comunidades e os italianos também. Então ele perdeu, ele passou a ter vergonha da sua prática. Passou a ter vergonha da maneira de ser dele próprio. E isso faz com que na hora que você devolve pra ele, as informações de que ele tem uma origem, que aquilo que ele pratica é tão importante porque tem uma originalidade, porque é fruto da cultura de um povo que viveu e que vive ainda parecido com ele, ele realmente se retomou, sentiu que não tava fazendo nenhuma besteira, que não era nenhum ignorante, que ele era diferente. E, auto-devolvendo para ele essa consciência do diferente, você devolve para ele o orgulho pela sua própria cultura.

Dentre os efeitos mais destacados desse processo de reapropriação da cultura está a ligação genealógica, uma ligação que vale mais pela capacidade de imaginar uma conexão profunda em termos de uma origem que certifica uma identidade, do que realizar um pertencimento que só aparece visível até a geração dos bisavós:

Humberto – (...) quando as pessoas meteram o olho em cima das relações das famílias que vieram dos Açores era todo mundo querendo saber se o seu sobrenome estava ali relacionado. Então essa busca das raízes, ela é fundamental para manter a cultura viva, até porque para explicar os próprios erros, a própria maneira de ser das pessoas. E essa busca de raízes, essa busca do seu sobrenome, - eu sou Souza, quero ver de onde vim, eu vim dos Açores! Pode até não ter vindo, pode até ser um português que entrou pelo Nordeste, mas para ele ao saber do fato de o sul do Brasil ter sido ocupado pelos açorianos e o Souza que veio dos Açores, também ser um Souza que ele possui, ele acha que é descendente de, e isso foi talvez a grande virtude do trabalho que nós fizemos, foi exatamente conectar, conectar o imaginário das pessoas com a sua origem no sentido étnico, com a sua origem nominal. Isso talvez tenha sido a conexão mais importante que se conseguiu fazer. Porque as pessoas sentiram, não teoricamente apenas a questão, mas se sentiram num elo genético.

Gostaria de apresentar agora uma proposta de sistematização dos mecanismos operados no caso açoriano. A idéia é contribuir mais concretamente para o que entendo ser a

prática de processos de etnização da identidade,<sup>19</sup> no sentido da instauração de técnicas operadoras dos processos de imaginação de uma comunidade étnica. Me associo aqui a Benedict Anderson (1983) que consagrou a idéia weberiana de nação como “comunidade imaginada”. Por extensão, diria que uma identidade categórica<sup>20</sup>, seja ela nacional, regional, étnica, religiosa, diaspórica, de raça, gênero, minoria etc, depende da forma como é partilhada a imagem do que a constitui. Como imagem notória e integrada, a elaboração da identidade vai implicar na seleção de atributos tácitos, quer dizer, no estabelecimento de um consenso sobre a memória. O que devemos lembrar é uma questão crucial nos processos de reconstrução identitária. No entanto, lembrar também implica alguma dose de esquecimento. Ora, quais foram os mecanismos (leia-se também operadores simbólicos) que instauraram a forma imaginada de uma comunidade etnicamente diferenciada dos descendentes de açorianos em Santa Catarina?:<sup>21</sup>

1. **Um mito fundador:** a epopéia, a saga atlântica dos primeiros emigrantes entre 1748 e 1756. Há toda uma literatura e material de divulgação que ressalta a saga dos pioneiros “casais açorianos”<sup>22</sup>. Nos cursos de treinamento oferecidos aos professores das redes municipais de ensino, estes materiais são didaticamente apresentados; conta-se a história dos Açores, os problemas da fome e pobreza que motivaram a emigração dos casais para o Brasil. Narra-se a viagem, o nome das caravelas, as mortes e os primeiros tempos em Santa Catarina. Registra-se o abandono pela Coroa e os bens e ferramentas prometidos e nunca chegados no

---

<sup>19</sup> Ver Cardoso de Oliveira (2000) para a questão da etnização de identidades nacionais de imigrantes residentes em sociedades anfitriãs; ver Oliveira (1999) para a questão da constituição de objetos étnicos como ato político no caso da relação entre etnicidade e territorialização indígenas no Nordeste do Brasil. Ambos aprofundam a clássica elaboração teórica de Barth (1969) que, afastando-se das posturas culturalistas sobre etnicidade, adota uma perspectiva organizacional.

<sup>20</sup> Bourdieu (1989:142) lembra o étimo grego da palavra: *katégorein* significa apontar, indicar, e fundamentalmente, acusar na ágora. O trabalho de categorização é um trabalho incessante de imposição de sentido sobre percepções acerca do mundo e das lutas que opõem os agentes acerca de sua identidade social.

<sup>21</sup> Nesta seção apresentarei dados obtidos junto aos arquivos do NEA, sediado no Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>22</sup> A expressão “casais açorianos” advém do Edital Régio de 31 de agosto de 1746. Para comentários sobre o Edital Régio ver Vale Pereira (1998). Ver também Piazza (1992), Farias (1998), Jornal Ô CATARINA (1996, n. 18) e o vídeo 8º AÇOR (2001).

Edital Régio de 1746. Explica-se a adaptação a novas práticas agrícolas e o abandono de culturas como o linho, o trigo e a cevada. Ressalta-se o grande poder de adaptação dos pioneiros em terras desconhecidas. Transmite-se enfim a idéia de uma saga pioneira, o que certifica o passado heróico dos antepassados; um passado de desbravadores, sujeitos históricos de uma epopéia povoadora e colonizadora; esta é uma idéia-força, muito recorrente em todas as narrativas de nação e, sabemos que um mito fundador é um dos elementos cruciais na definição da identidade de um povo.<sup>23</sup>

2. **A demarcação de uma fronteira** no mapa multiétnico do Estado. Uma das ênfases do movimento cultural açorianista é o seu caráter regional. Nos cursos para agentes comunitários ressalta-se que enquanto os imigrantes alemães e italianos ocuparam os fundos dos vales e serra acima, os casais povoaram a costa e foram expandindo seus núcleos urbanos entre os séculos XVIII e XIX. A idéia de demarcar um território tem aqui uma conotação simbólica e um efeito político, no sentido de definir uma “área cultural”, permitindo um raio de atuação, uma demonstração visível do espectro, influencia e manifestação das tradições herdadas dos pioneiros e que podem ser assim, computadas pelas novas gerações. Isto fica claro em um dos folhetos do NEA: “O NEA... atua em parceria com mais de 40 municípios, várias universidades regionais e fundações culturais, numa área de 15.000 Km<sup>2</sup> e tem um público alvo de mais de 1 milhão de pessoas”. Este é o mapa amplamente divulgado para o ensino fundamental:

---

<sup>23</sup> Ver o artigo de Carvalho (2000) sobre as comemorações dos 500 anos do Brasil Apesar de sugerir uma visão dualista entre história e memória, o autor indaga sobre o mito fundador da brasilidade: “o Brasil começou em 1500, é luso, católico e cordial. O país pode ser também isso, mas é também o contrário disso. Por que na conquista de 1500 e não da Independência em 1822, na abdicação em 1831, na Abolição em 1888?”. O ponto fundamental é que o esquecimento esta na base do processo de imaginação que cria a "comunidade". Como formulação do campo científico-filosófico, o processo de esquecimento é exterior ao universo da imaginação étnica, pois neste, a imaginação não é ilusão, mas a pura verdade.



Fonte: FARIAS, Vilson. Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma viagem no Tempo. Florianópolis: Ed. do Autor. 2000, vol. 2, p.73.

3. A produção de **eventos evocativos**: desde 1994, o movimento cultural açorianista vem consolidando uma série de eventos, destinados fundamentalmente à visibilização de sua política cultural na opinião pública e à mobilização das comunidades locais. Destaco (a) a Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina - AÇOR, uma festa móvel e anual que tem o objetivo de realizar “uma mostra regional do que temos de mais autêntico e original das nossas tradições culturais. Desde então, ano após ano, grupos de dança e folguedos, a produção artesanal e as vivências religiosas, tem feito o encanto da festa sempre em uma cidade anfitriã” (v. anexo 2 com o histórico da festa entre 1994 e 2000)<sup>24</sup>. (b) O “Troféu

<sup>24</sup> A maioria das festas do AÇOR foram editadas em vídeo-documentários à disposição na sede do NEA e destinam-se a trabalhos didáticos nos cursos e escolas públicas.

Açorianidade” que destina-se a homenagear pessoas, autoridades, entidades, escolas e empresas que se destacaram no apoio e promoção da “cultura açoriana” (v. anexo 3 com os homenageados entre 1996 e 2002). (c) A criação oficial do “Dia da Cultura Açoriana no Estado de Santa Catarina”, dia 6 de janeiro (LEI n. 12.292 de 22 de junho de 2002). Há uma série de outros eventos que poderiam ser aqui registrados, como efemérides comemorativas, exposições, monumentos, festas locais derivadas do AÇOR etc, todos marcados pela evocação da herança e das tradições açorianas<sup>25</sup>.

4. Um **repertório singular de tradições culturais**. Partirei de alguns exemplos corriqueiros em registros diferenciados. Em setembro de 2002, fui a uma palestra no município de Canelinha, a 50 km de Florianópolis, encontro promovido pela Associação Casa dos Açores – Ilha de Santa Catarina. O palestrante convidado falou sobre a cultura de origem açoriana no Estado. Anotei o conjunto de manifestações anunciadas didaticamente como constitutivas da herança cultural açoriana no litoral de Santa Catarina.. São elas: o ciclo do divino, farra do boi, boi de mamão, ternos de natal, ano novo, reis, Santo Amaro e São Sebastião, luto e coberta d’alma, teares e roupas rústicas, procissão dos passos, engenhos, pão-por-deus, pasquim, ratoeiras e danças de roda, gastronomia do peixe e sopa de couves, renda de bilro, olaria, entrudo, lendas e mitos, lanchas baleeiras, introdução do figo, cevada, laranja, cana de açúcar, uva, couve, trigo e temperos.

Em outubro de 2001, documentei a festa do 8º AÇOR, no município de São José. As falas públicas indicavam a mesma tônica afirmativa de um repertório cultural singular:

---

<sup>25</sup> Refiro-me por exemplo ao 1º Encontro Sul Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas (Florianópolis, 1996), comemorativo dos 250 anos da emigração açoriana; ao Simpósio Comemorativo ao cinquentenário do 1º Congresso Catarinense de História e 250 anos da presença açoriana em Santa Catarina (Florianópolis, 1998); ao 1º Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo (Florianópolis, 1999); as Exposições Fotográficas: Manifesto Catarina – Os Portugueses (Florianópolis, out/2001) e Olhares Catarinenses em solo

... Terra aonde a cultura dos Açores se enlaça com a dos índios carijós, desbancando a dos doutores, enraizando a nossa voz. Tem terno de reis, benzeduras, pau de fita, superstição, beiju, cuzcuz, rapadura, farra do boi, boi de mamão; tem bandeiras e estandartes, tem cuícas e tamborins, tem tantas obras de arte como tantos são os querubins; a fala e também a escrita, são meios de comunicação, porém o estandarte e a bandeira, das mensagens são a expressão. (leitura de uma estudante de Tijucas durante a Missa Festiva em que se encontram os grupos de bandeiras do Divino do litoral)(sublinhado meu).

Um publicação bilíngüe sobre a Ilha, destinada a turistas estrangeiros, arrola um leque de tradições atribuídas aos descendentes de açorianos, algo inimaginável anos antes, quando se falava em “rota da natureza”:

More than accent, the architecture and the crafts, the descendants of the Azores maintain alive the traditions that preserve the soul of their culture. They are found in the Festa do Divino, and the Ternos de Reis religious rituals, the Boi de Mamão theatrical dance, the superstitions and the belief in witchcraft and boitatá, a mythological creature that spits fire from its eyes. In the communities in the interior of Santa Catarina Island, in the food, the manioc flour mills, the healing remedies, the charms of the healers against the evil eye, and in the fishermen’s tales, it is still possible to hear the echoes of another time, of another island, one the is certainly Portuguese. (KAIZER, 2000) (sublinhado meu)

Por fim, no texto que justifica o projeto de lei que instituiu o dia da cultura açoriana no Estado, lê-se:

O projeto tem por objetivo valorizar a cultura dos descendentes de açorianos em Santa Catarina, porque este povo foi o grande responsável pela colonização, organização social e política do Estado, a partir dos municípios situados ao longo da faixa litorânea. As festas e folias de ternos de reis, as danças, as rendas, o artesanato, e outras formas de manter viva a tradição açoriana não podem ser perder com o tempo e por isso, os poderes constituídos devem incentivar (...) esses eventos e outras manifestações que lembrem as tradições do povo dos Açores, um dos principais formadores da nação catarinense. (Lei n. 12.292, de 22 de junho de 2002) (sublinhado meu)

Agora bem, se fossemos investigar a autenticidade de cada uma destas manifestações divulgadas como parte do acervo cultural das tradições açorianas em Santa Catarina, entraríamos em polemicas intermináveis sobre a origem e a pureza histórica das mesmas. São esforços que, por vezes se perdem no tempo, apontando para concepções “marmóreas” de cultura sujeitas a uma historia concebida como busca pelo prístino. Estas

---

açoriano – O que vimos, ouvimos e , sentimos na terra de nossas raízes (Florianópolis, dez/2001-mar/2002); e festas anuais municipais derivadas do AÇOR, como a AçorFesta de São José e a AçorPen de Penha.

abordagens acabam por reforçar o antigo viés da pesquisa folclórica em que, uma determinada narrativa popular era traduzida aplicando a noção do “tradicional” àquela versão que mais “fielmente” representava aquela que se acreditava ser a verdadeira narrativa original. Em outras palavras, o que é mais autêntico é julgado ser o mais fiel à sua forma original, ignorando a tradição como prática de leitura dinâmica, geradora permanente de novas narrativas e versões da história. Em outras palavras, tradições são formas vivas e devem ser encaradas a partir do presente para que não se as fixe no passado.

O que me parece importante destacar é que estas tradições populares ou popularizadas como de origem açoriana, têm sido apropriadas nos últimos anos pelas próprias comunidades locais como signos de pertencimento identitário, algo destinado a demarcar no contexto multiétnico da região seu espaço de existência e resistência<sup>26</sup>. Por isto tais manifestações devem ser analisadas como “lutas de classificação”, como “posições-de-sujeito” (WOODWARD, 2000: 12), nos contextos em que o investimento identitário define as pautas de ação. Por isso há aqui todo tipo de controvérsia, desde aquelas que atacam aquilo que alguns crêem serem erros e exageros no próprio campo açorianista (VEIGA, 22.08.2001; VALE PEREIRA, 1998:165), até as controvérsias relativas às reivindicações pautadas em outros campos de afirmação étnica como o afro-descendente (MORTARI,1999) e teuto-brasileiro (SEVERINO,1999). A idéia de afirmar um repertório de tradições parece fundamental em qualquer situação de etnização da identidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1986; GRUNEWALD, 1999, HALL, 1999). Os eventos evocativos além de constituírem cenários propícios à monumentalização cultural (O’NEILL, 1995) sinalizam a vontade de afirmação de um repertório de tradições. Note que a noção de tradição vai funcionar aqui como sinônimo de “identidade” ou de “cultura”, nestas situações que implicam demandas por reconhecimento. Voltaremos a este ponto.

5. Uma representação de si, a auto-imagem de um “lifestyle”, um perfil de pessoa, na figura do “**manézinho da ilha**”<sup>27</sup>.

Entrevistando um homem velho, nativo da Freguesia do Ribeirão da Ilha de Santa Catarina, disse-me ele que o manezinho era aquele matuto que ia descalço, do interior da ilha para a cidade, de barco ou a pé, vender seus produtos agrícolas ou do pescado e comprar coisas no comércio. “Eles iam no comércio, compravam o que tinham de comprar.... o comercio não ia olhar se era matuto ou não; se tava com dinheiro pra comprar, não iam ta olhando se a pessoa era matuta ou não.”

Se hoje em dia dizer-se “açoriano” é, para um local, remontar às raízes, aos antepassados, como que certificando seu passado de “origem”, dizer-se “mané, manezinho” tem a ver com o tratamento coloquial (negativo ou positivo) no cotidiano e com a afirmação orgulhosa do tipo nativo do lugar em face do outros. No primeiro caso há um exemplo em Rial (2001: 17), quando num jogo de futebol no estádio, um popular vendo que o da sua frente não sentava após insistentes pedidos, arrematou: “*Mas é um manezinho mesmo! Nunca veio a um estádio antes!*”<sup>28</sup>. No segundo caso cito nota de meu diário de campo:

Fui ver ontem a banda do Zé Pereira no entrudo de carnaval do Ribeirão da Ilha. Eles fazem sempre um domingo antes do carnaval. A banda acompanhava em cima de um caminhão o desfile de blocos de sujos, tomando toda rua central da freguesia. Havia pequenos carros alegóricos e muitos homens travestidos de mulher. Detalhe: o caos na freguesia foi total porque misturaram gente, carros, ônibus e caminhões, criando problemas sérios de fluxo de transito e deixando os passantes turistas irritados. O político o local bem que tentou falar com os policiais, tudo em vão. Em meio ao buzinaço, ouvi alguém gritar de cima do caminhão: - Não liguem não! Deixa eles buzinaarem porque nós somos manezinhos ! (diário de campo, 07.02.02, p. 24).

<sup>26</sup> No próximo capítulo descreveremos em detalhe os ciclos anuais das festas, folguedos e procissões associadas à antiga ecologia rural das populações litorâneas de Santa Catarina e à sua abordagem atual enquanto eventos comunicativos.

<sup>27</sup> Segundo o Vocabulário da Língua Brasileira de Beurepaire Rohan (1889, apud Cascudo, [s/d 1954]: 545), mané é apócope de manêma, do tupi-guarani: mofino, frouxo, pusilânime. Cascudo informa ser mané, “um antigo personagem do Bumba-meu-boi. Homem tolo, imbecil, palerma, aparvalhado e sem vontade. Diz ainda Cascudo que mané é apócope natural do português Manoel, dito popularmente Mané, mané-tolo, manezinho etc.

<sup>28</sup> Noto que expressões como estas são típicas da sociabilidade jocosa do ilhéu, forma de interação que será estudada no 4º capítulo.

Não há dúvidas que o termo “manezinho” foi “ressemantizado” como diz Rial (op. cit: 19) ou simbolicamente invertido como trata Fantin (2000: 170), passando de categoria de acusação a categoria de elogio. Estas valorações de tipos culturais são comuns em movimentos de reconstrução identitária como aquele do “*black is beautiful*” dos anos 60. Elas remetem às formas de apropriação e emblematização de categorias nativas por setores elitizados e/ou mobilizados. Tais categorias, acabam por tornar-se símbolos regionais ou nacionais e passam a ser consideradas “naturais”<sup>29</sup>. Eu acrescentaria que é preciso ter cautela com essas naturalizações no sentido da análise do observador. Ela pode ficar comprometida com elaborações muito exteriores, fazendo presumir que o objeto de pesquisa não tenha mais dados a oferecer. No caso em tela, note que o mané como categoria pejorativa, continua sendo expressão comum nas localidades, o que atestei em minhas pesquisas de campo<sup>30</sup>. Aquele homem ou mulher “tolos”, “anacrônicos” continua a valer como forma de tratamento no meio nativo, de modo que a velha semântica do “matuto” funciona, independentemente das construções dos analistas ou das apropriações das elites. Além disso, por baixo da sua figura iconizada, o “manezinho” pode ser também aquele “devoto (a)” ou “farrista”, um “mandrião” (o boêmio) ou “doutor”, um “velho” ou “pirralho”, uma “bruxa” ou “benzedeira”, “pescador” ou “rendeira” etc. De todo modo, a significação de “mané” é mesmo ambígua, entre o elogio e a crítica, a aceitação e a rejeição, onde ego (o que acusa/elogia) assume uma postura entre o “provincianismo” (“paroquialismo”) e o “cosmopolitanismo”. Ambigüidades semelhantes caracterizam a avaliação da maioria das identidades regionais/estaduais no Brasil (“gaúcho”, “baiano”, “mineiro”, “pau de arara”). Eventualmente, o “carioca” se identificando e sendo identificado com o pólo “nacional” e portanto é assumido como “cosmopolita”.

---

<sup>29</sup> Para um maior detalhamento do caso do mané nesta perspectiva, veja Fantin, (op. cit: cap. 4). Cf. também a sua bibliografia atinente para casos nacionais sobejamente estudados, como o do malandro, o Zé Carioca, a feijoada, símbolos da República etc. Cf. também Amante (op. cit.), livro com biografias e depoimentos de manezinhos sobre o que é ser manezinho.

Vale lembrar finalmente a importante colocação de Novais (1993:27) sobre a necessidade de acoplar aos estudos sobre identidade, campo de percepção das relações entre poder e cultura, a auto-imagem construída pelo grupo nas situações de contato, onde se pode perceber os “jogos de espelhos” nos processos de formação da consciência de si através do outro.

6. As **viagens e “peregrinações”**. Os antropólogos sabemos que as viagens e peregrinações constituem importantes meios para a construção de uma “comunidade de representações” entre pessoas com interesses e padrões de comportamento variado (TURNER, 1974; PRATT, 1992; CLIFFORD, 1997; OLIVEIRA, 1999). Neste sentido, as viagens funcionam como atos rituais de instituição ao tecer alianças externas, cristalizar interesses dispersos, criar mecanismos de representação, forjar utopias identitárias, restabelecer laços de origem, reelaborar ritos de passagem, criar comunidades de sentimento e evocar modos de pertencimento já esquecidos.

O caso açoriano em Santa Catarina não é diferente. Desde 1993, o litoral do Estado com seus 45 municípios, constitui o território básico das andanças, deslocamentos e excursões constantes de grupos, agentes e materiais para a organização de visitas políticas, cursos, festas, reuniões de trabalho e eventos de todo tipo, criando uma esfera de intercâmbio permanente e solidário em favor do movimento cultural açorianista. Quando é necessário, visitas estratégicas são organizadas em municípios do Rio Grande do Sul que também reivindicam suas origens açorianas, como é o caso de Taquari, Rio Grande, Mostardas, Santo Antonio da Patrulha e Montenegro. Mas dentre todas estas viagens, há uma que se destaca pelo seu efeito simbólico porque funciona como espécie de “batismo” para aqueles que se envolvem no movimento e criam a expectativa de conhecer “as raízes” açorianas d`além mar. O Governo Regional dos Açores criou em 1997, embora já houvesse versões anteriores, um

---

<sup>30</sup> No Ribeirão da Ilha quando alguém quer insinuar que o outro está se comportando como um “manezinho, é comum ouvir alguém perguntar, em tom de pilhéria, a um vizinho que está todo arrumado, com aquela roupa de

curso específico para emigrantes, filhos ou descendentes de açorianos, denominado "Açores: À Descoberta das Raízes". O curso, realizado anualmente com duração de duas semanas, reúne pessoas do Canadá, Estados Unidos, Hawai, Bermuda, Venezuela, Brasil e Uruguai, e tem um programa de viagens pelo Arquipélago, roteiros gastronômicos, museológicos, folclóricos, geológicos, conteúdos sobre a história, demografia, economia e cultura da região, além de oficinas de teatro, dança e música.<sup>31</sup> Temos verificado que a cada ano cresce o número de agentes culturais brasileiros, principalmente de Santa Catarina e Rio Grande do Sul que se candidatam ao curso, retornando com a promessa de multiplicar os conhecimentos adquiridos em sua localidade de origem. Interessado em examinar o perfil, as motivações e o impacto da experiência dos participantes brasileiros, realizamos um survey<sup>32</sup> com 21 questões. Extraí do levantamento alguns dados que interessam aos propósitos desta seção. O resultado apresento abaixo em quatro tabelas nas páginas seguintes.

---

missa, numa segunda feira, esperando o ônibus no ponto: - Daí fulano! Vais pra cidade fazer exame de fezes?

<sup>31</sup> Ver Anuário dos Açores, Ponta Delgada: 2001 ou <http://www.pg.raa.pt/comunidades/index.html>

<sup>32</sup> O survey foi o resultado de parceria de trabalho em 2001, com o antropólogo português João Leal, que desenvolve um projeto de investigação intitulado "Eua e Brasil: Processos de Transnacionalização da Açorianidade/Departamento de Antropologia/Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa/ISCTE/Lisboa. Enviamos 90 questionários aos participantes sul-americanos das edições de 1997 a 2000 do curso e obtivemos 40 respostas.

TABELA 1 – Relação dos participantes do Curso "A Descoberta Das Raízes " 1997-2000, segundo profissão, sexo, local de nascimento e residência.

PROFISSÃO	SEXO	ONDE NASCEU	ONDE MORA
1. Historiadora	F	Florianópolis – SC	Florianópolis - SC
2. Funcionária pub. municipal	F	Bom Retiro - SC	Florianópolis - SC
3. Bibliotecária	F	Lages - SC	Sombrio - SC
4. Artista plástico multimídia	M	Morro da Fumaça - SC	Florianópolis - SC
5. Professora municipal	M	Florianópolis - SC	Florianópolis - SC
6. Oleiro/Func. pub. estadual	M	São José - SC	São José - SC
7. Funcionário pub. estadual	M	Sta. Bárbara - MG	Florianópolis - SC
8. Funcionaria pub. estadual	F	Biguaçu - SC	Biguaçu - Sc
9. Jornalista	M	Trombudo Central - SC	Florianópolis - SC
10. Arquiteta	F	São Paulo - SP	Florianópolis - SC
11. Produtor artístico	M	Florianópolis - SC	Florianópolis - SC
12. Professora municipal	F	Içara - SC	Içara - SC
13. Jornalista	F	Florianópolis - SC	Florianópolis - SC
14. Jornalista	M	Rio de Janeiro - SC	Florianópolis - SC
15. Pedagoga	F	São Paulo - SC	Palhoça - SC
16. Professora municipal	F	São Francisco do Sul - SC	São Francisco do Sul - SC
17. Historiador/prof. universit.	M	Itajaí - SC	Itajaí - SC
18. Professora municipal	F	Imbituba - SC	Imbituba - SC
19. Funcionária pub. municipal	F	Florianópolis - SC	Florianópolis - SC
20. Funcion. pub. universit.	M	Canoinhas - SC	Florianópolis - SC
21. Funcionaria pub. municipal	F	Biguaçu - SC	Florianópolis - SC
22. Funcionaria pub. municipal	F	Meleiro - SC	Florianópolis - SC
23. Professora estadual	F	Sto. Antonio da Patrulha RS	Sto. Antonio da Patrulha RS
24. Bancária	F	São Pedro do Sul - RS	Montenegro - RS
25. Funcion. Pub. universit. †	F	Porto Alegre - RS	Porto Alegre - RS
26. Professora municipal	F	Taquari - RS	Taquari - RS
27. Professora/historiadora	F	Gramado - RS	Gramado - RS
28. Jornalista	M	Porto Alegre - RS	Porto Alegre - RS
29. Professora municipal	F	Caxias do Sul - RS	Caxias do Sul - RS
30. Bioquímica	F	Porto Alegre - RS	Porto Alegre - RS
31. Professora municipal	F	Mostardas - RS	Mostardas - RS
32. Professora municipal	F	Sto. Antonio da Patrulha RS	S. Antonio da Patrulha RS
33. Autônoma	F	Sto. Antonio da Patrulha RS	Sto. Antonio da Patrulha RS
34. Professora municipal	F	Sto. Antonio da Patrulha RS	Sto. Antonio da Patrulha RS
35. Professora	F	Quaraí - RS	Porto Alegre - RS
36. Professora municipal	F	Triunfo - RS	Triunfo - RS
37. Industriário aposentado	M	Ponta Delgada - Açores PO	São Caetano do Sul - SP
38. Tecelã aposentada	F	Pilar - Açores - PO	São Paulo - SP
39. Gerente informática	M	São Paulo - SP	São Paulo - SP
40. Historiador	M	Cidade de Melo - Uruguay	Montevideo - Uruguay

Fonte: Questionário aplicado aos participantes sul-americanos do Curso: Açores – Á Descoberta das Raízes - 1997 a 2000. Ano de realização: 2001. Autores: Eugenio Lacerda/UFSC/Brasil e João Leal/ISCTE/Portugal.

TABELA 2 – Participantes do Curso "A Descoberta Das Raízes " 1997-2000, por categoria de resposta segundo o tipo de organização ou atividade vinculada ao movimento açorianista.

CATEGORIAS DE RESPOSTAS		
TIPO DE ORGANIZAÇÃO/ ATIVIDADE LOCAL	No.	%
Associativa cultural, folclórica	22	50
Extensão universitária	7	16
Profissional pública	6	14
Profissional privada	4	9
Ensino	3	7
Não respondeu	2	5
Total de respostas	44	100

TABELA 3 – Participantes do Curso "A Descoberta Das Raízes " 1997-2000, por categoria de resposta segundo as motivações para participar do curso.

CATEGORIAS DE RESPOSTAS		
MOTIVAÇÕES	No.	%
Adquirir conhecimentos teóricos ou práticos para a área específica de atuação cultural, educativa ou profissional	23	52
Intercâmbio cultural	6	13
Conhecer as origens da localidade ou região onde mora	6	13
Conhecer pessoalmente os Açores	5	11
Estímulo de parentes e amigos	2	4
Conhecer a terra, história e cultura dos seus antepassados	1	2
Oportunidade em conhecer a Europa	1	2
O fato de ter dupla nacionalidade	1	2
Total de respostas	45	100

TABELA 4 – Participantes do Curso "A Descoberta Das Raízes " 1997-2000, por categoria de resposta segundo o impacto da viagem sobre a atividade na comunidade de origem.

CATEGORIAS DE RESPOSTAS		
TIPOS DE IMPACTO	No.	%
Incrementou a atuação ou aderiu a alguma entidade, atividade, grupo cultural ou educativo na comunidade ou no meio profissional.	26	49
Aumentou o conhecimento, consciência ou responsabilidade pela pesquisa, preservação, difusão ou resgate da cultura dos Açores e do legado açoriano da sua comunidade ou região	16	30
Ter tido uma visão e vivência concretas do que antes era tido como abstrato, um ideal ou mera informação visual ou bibliográfica.	7	13
Certeza de ter encontrado raízes, origens ou descendência.	2	4
Não houve impacto porque expirou o apoio governamental ao programa em que atuava.	1	2
Não houve impacto porque é açoriano emigrante	1	2
Total das respostas	53	100

Fonte: Questionário aplicado aos participantes sul-americanos do Curso: Açores – A Descoberta das Raízes - 1997 a 2000. Ano de realização: 2001. Autores: Eugenio Lacerda/UFSC/Brasil e João Leal/ISCTE/Portugal

Em termos pontuais e fazendo uma apreciação quantitativa, na Tabela 1 apuramos que 60% dos respondentes são funcionários públicos e 40% da iniciativa privada ou profissionais liberais. Isto indica que a maioria dos interessados nos cursos são oriundos de órgãos executores de políticas públicas, basicamente nas áreas de cultura, educação e turismo. Outro dado é que no período levantado (1997 a 2000), 55% dos respondentes reside em Santa Catarina, 35% no Rio Grande do Sul, 7,5% de São Paulo e 2,5% no Uruguai. Isto revela uma concentração das ações açorianistas no Estado de Santa Catarina. Já a Tabela 2 mostra que 50% dos respondentes exerce alguma atividade ou é membro de alguma entidade ou grupo associativo com fins culturais e folclóricos. O segundo grupo de respostas, com 16%, atua na extensão universitária. Isto mostra que a maioria dos respondentes está envolvida com atividades locais de promoção de eventos comunitários ou “resgate” de tradições como danças e folguedos; ao lado disso, um grande grupo dedica-se a uma atuação de tipo universitária nas comunidades locais, isto é, desenvolve projetos de extensão, apoiados logística e financeiramente pelas universidades.

A Tabela 3 mostra que 52% dos respondentes teve como motivação para a viagem ao Arquipélago e participação no curso, a busca de conhecimentos teóricos ou práticos para sua atividade de origem, dado que corresponde ao maior percentual da tabela anterior. No entanto apenas 2% manifestaram o desejo que conhecer a terra, a história e a cultura de seus antepassados. Este dado parece indicar que não há um interesse genealógico direto dos participantes pelos seus antepassados, sugerindo que a chamada “descobertas das raízes” faz sentido apenas como evocação da memória ou como política cultural específica e não como restabelecimento de laços de sangue ou a procura de um elo perdido na cadeia das gerações dos parentes. Já a Tabela 4 mostra que 49% dos respondentes passou a atuar mais intensivamente no meio em que vive, indicando um alto grau de eficácia nos objetivos e nas formas de sensibilização propostos pelos organizadores da viagem. No entanto, apenas 4%

manifestou ter certeza de ter encontrado raízes, origens ou descendência, o que corresponde ao menor percentual da tabela anterior.

Em termos gerais e fazendo uma apreciação qualitativa, constatamos que mesmo havendo muito poucas respostas que indicaram um interesse genealógico direto, a motivação para simplesmente conhecer os Açores é prevalente e revela também o desejo de assumir ou consolidar uma espécie de “filiação cultural”, que se traduz numa vontade de legitimação dos Açores como “a terra das nossas origens”. Muitos manifestaram um interesse prático associado ao aperfeiçoamento e maior fidelidade das suas performances folclóricas ou algo ligado a pesquisa nas áreas de arquitetura, literatura, história, gastronomia, artesanato ou indumentária. Outros manifestaram o interesse pelo intercâmbio, sem denotar o desejo de filiação mas aumentar os laços sentimentais com pessoas que afinal, falam a mesma língua e que têm costumes diferentes. Aliás um fator importante é que o curso não deixa de ser um laboratório de convivência multicultural tendo um arquipélago oceânico belíssimo como cenário. Neste sentido, a maioria se identificou em primeiro lugar com a beleza das paisagens naturais; depois com a hospitalidade e simplicidade das pessoas; com a arquitetura preservada; e por fim, porque encontrou algo familiar ou semelhante a seu local de origem, o que podia ser uma expressão, uma palavra, uma embarcação, um tempero. Aliás houve muita identificação com tradições transmitidas pela linguagem oral no léxico, adágios, crenças, danças, cantorias, folgedos e festas do catolicismo popular luso-brasileiro; também destacaram as semelhanças do tipo físico e nas formas arquitetônicas e construtivas.

Quanto à percepção de diferenças, a maioria manifestou impacto na atitude mais conservadora dos açorianos, no nível de desenvolvimento econômico superior da Região e na preservação do patrimônio cultural. Por fim, manifestaram algo como que uma ressonância dos Açores enquanto um mostruário do acervo histórico e da memória popular do que ainda se tem ou já se perdeu na sua região de origem. Diga-se aqui em contrário, que muitos

açorianos têm vindo ao Brasil, especialmente Santa Catarina e Rio Grande do Sul, para pesquisar e coletar dados sobre costumes que lá já se perderam. As respostas revelaram também muita emulação, estereótipos e o impacto típico dos jogos de comparação em viagens a lugares desconhecidos.

Recordando as seis operações simbólicas fundamentais que instauraram a forma imaginada de uma comunidade etnicamente diferenciada dos descendentes de açorianos em Santa Catarina: 1. Um mito fundador, a saga atlântica dos primeiros emigrantes entre 1748 e 1756; 2. A demarcação de uma fronteira no mapa multiétnico do Estado; 3. A produção de eventos evocativos; 4. Um repertório de tradições culturais; 5. Uma representação positiva de si na figura do “manezinho”; 6. As viagens e “peregrinações”

## 2.2 – COMPARANDO COM OUTROS CASOS

Estas operações simbólicas guardam similaridades se comparadas a outros fenômenos contemporâneos que implicam demandas por reconhecimento, reelaborações culturais, respeito à diferença e àquilo que Cardoso de Oliveira chamou de “taxa de consideração” (2000: 20), relativamente às questões de moralidade na constituição das fontes de dignidade do “Nós” em face dos “Outros”. Neste mesmo artigo, em que analisa os caminhos e descaminhos da identidade, Cardoso de Oliveira cita, entre outros casos, o de Andorra, com base em pesquisa feita por dois antropólogos catalães: D’Argemir e Pujadas (1997). Andorra é o único país com língua oficial catalã do mundo e está situado inteiramente numa faixa de fronteira, entre a França e a Espanha. Com mais de 70% da população estrangeira, assiste-se lá a um esforço continuado da população pela construção da “andorranitat”, um forte discurso de nacionalidade que está sobreposto, na região, a outros de tipo étnico como o da “catalanidad”, que incorpora franceses e espanhóis falantes da língua

catalã. Para marcar a sua distintividade dos demais catalães, os andorranos, segundo a pesquisa, fazem referência a diversos operadores simbólicos. Cito:

*A terra* ou território é certamente o primeiro desses operadores, onde o *nós* são os filhos da terra e os *outros* são os recém-chegados. Como segundo operador simbólico tem-se a *história* real ou suposta (as lendas), que remonta à época de Carlos Magno, fundador do Principado de Andorra. O *sangue* é o terceiro operador, marcador de uma ancestralidade genética, isto é, ser "andorrano de raiz" ou, conforme a expressão catalã, *andorrans de soca*. A *língua* aparece como o quarto operador, pois se identifica univocamente todos os catalães de Espanha e França, possui um peso simbólico extremamente importante para a cidadania andorrana, uma vez que Andorra é o único Estado que tem o idioma catalão por língua oficial. A *propriedade*, seja individual ou comunitária, também é um atributo de andorranidade que não se pode deixar de considerar. Finalmente, temos o que se pode denominar de *caráter*, entendido como "o resultado da acumulação histórica", como uma "variável abstrata" de conteúdo psicológico, porém central na construção simbólica da cidadania, a bem dizer, da essência da identidade andorrana (cf. D'Argemir e Pujadas, 1997, p. 134 apud Cardoso de Oliveira, op. cit).

Note acima que excetuando a questão da propriedade, todos os demais operadores, guardadas as devidas proporções e o contexto específico, apontam para o caso açoriano em Santa Catarina.

Vejamos outro caso: o dos "Kristang" de Malaca, na Malásia ocidental, estudados por O'Neill (1995). Segundo o autor, "Kristang" significa (1) a língua crioula dos euroasiáticos de Malaca; (2) pessoa católica; (3) membro auto-identificado do grupo étnico dos luso-descendentes. Ressalvadas todas as ambigüidades de tradução mencionadas por O'Neill (idem: 32), "Kristang" reporta-se ao povo português de Malaca. Refere-se também ao "Portuguese Settlement", bairro criado pela administração inglesa, no final da década de 20 do século XX, para reunir as famílias de luso-descendentes mais carentes. Pois bem o que constatou o autor neste caso? Uma população etnicamente minoritária (a etnia chinesa é majoritária), cujas ligações com Portugal são extremamente remotas no espaço e no tempo (vínculos administrativos cortados em 1641 com a ocupação holandesa), constrói sua distintividade por meio de "emulações" e "monumentalizações" absolutamente refratadas das tradições culturais da "terra-mãe". Emular tem dois sentidos: rivalizar, competir e imitar, prestigiar. Rivalizar é quando os figurinos, danças e canções apresentadas pelos "ranchos

folclóricos” dos “Kristang” são considerados autênticos pelos expectadores locais dos festivais competitivos, mas inteiramente *kitsch* para um observador iniciado. A emulação revela a manipulação das raízes portuguesas pela invocação livre de traços lingüísticos, gestuais e de traje (idem: 25). Prestigiar significa monumentalizar Portugal, só que mais para ratificar um sentido de pertencimento ao grupo étnico “Kristang” em Malaca do que reivindicar uma descendência real dos primeiros portugueses que descobriram Malaca em 1511 (idem: 34). A monumentalização, (ressalte-se que o autor estuda também o seu contrário, isto é, a des-monumentalização que seria sinônimo de des-identidade), se dará através da língua, dos nomes e da religião, temas estudados em detalhe pelo autor. Na conclusão, O’Neill vai ressaltar as ambigüidades de todo o processo: “Visto desde Malaca, Portugal parece mono-étnico, mono-lingüístico e mono-religioso: uma massa uniforme de cultura homogeneizada. Em Malaca, esta imagem serve à perfeição, sendo a refração da cultura portuguesa sistematicamente submetida a manipulação” e o autor, numa discussão com os pós-modernistas, e diante da emulação dos “Kristang”, se pergunta: “avançamos no sentido de analisar a sua natureza expressiva e artística, ou no das origens históricas e sociológicas da sua aparência?”(idem: 55). Por fim, sugere que os “Kristang” exibem um processo complexo de “amnésia social”, sendo ela mesma a propiciadora do trabalho de emulação, ao contrário de muitas leituras sociológicas que colocariam em primeiro plano o espaço aparentemente negativo ou vazio de sua cultura. (idem: 58).

Este caso em Malaca remete para o caso açoriano, na medida em que os Açores aqui também constituem um objeto de emulação à distancia, pelo seu caráter de uma *homeland* imaginada e pela *mimesis* das tradições do Arquipélago nas festas organizadas para este fim, como o Açor, onde apresentam-se grupos que “imitam” ou evocam danças dos Açores. O fato de haver uma consciência regionalizada da histórica presença açoriana, abre todo um campo de identificações destinadas a enaltecer ou evocar esta consciência. O fato de haver uma

origem localizada no tempo consagra-se com a materialização do conhecimento real dos Açores, de que há mesmo um lugar, uma geografia em que se instala esta consciência perdida no tempo. Mas tudo isso se dá no contexto imediatamente observável, como em Malaca, onde os “Kristang” estão a rivalizar permanentemente com outras etnias. Aqui, em Santa Catarina esta emulação trata de afirmar que enfim, “temos também uma origem”, “somos de origem”, com o mesmo estatuto das etnias dos imigrantes alemães e italianos. Resulta que no chamado mosaico multiétnico catarinense, a hierarquização das identidades define-se pelas que são sociologicamente majoritárias (“alemães”, “italianos”), daquelas minoritárias (“afro-descendentes”) e daquelas outras que têm um estatuto intermediário (“açorianos”). O mosaico não seria um mapeamento horizontal e cristalizado de paisagens étnicas, como pressupõe Garcia Jr. (op. cit.) mas uma imagem com *tropos* altamente hierarquizados. De todo modo as ambigüidades revestem todos estes processos e indicam a necessidade de sua análise contextual e de explorar o poder de determinação dos contextos em que se inserem as identidades categóricas.

Mas há um terceiro caso onde as similaridades com o caso açoriano são bem visíveis nos termos em que venho tratando aqui, isto é, da construção de operadores simbólicos para a aquisição de identidades categóricas. Vem da Etnologia e refere-se aos índios do Nordeste brasileiro. Em uma coletânea dedicada ao tema (OLIVEIRA, org., 1999), diversos pesquisadores, estudaram a emergência de novas identidades étnicas indígenas na região Nordeste do Brasil. Em 1950, a região possuía dez etnias e passou a vinte e três em 1994. A questão importante é que tais “povos novos” se pensam hoje como “originários”, “autóctones”, contrariando as análises oficiais do Estado tutelar e também da tradição etnológica até então prevalente (op. cit.:11-19). Tudo começou nos anos 70 a partir de demandas por terra e assistência pública. Grupos identificados na região como sertanejos, tidos como índios “misturados”, com pouca distintividade cultural em relação a população

envolvente, passaram a reivindicar seus direitos, instaurando aquilo que Oliveira (op. cit.: 20) chama “processo de territorialização”, no sentido de uma reorganização social ampla que envolve (a) a criação de uma identidade étnica diferenciadora; (b) mecanismos políticos especializados; (c) controle social sobre recursos ambientais; (d) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. A partir de então os “índios do Nordeste” são colocados como objetos de investigação por parte dos antropólogos sediados nas universidades da região.

Mas o que fizeram os índios “misturados” do Nordeste? Secularmente submetidos às pressões assimilacionistas, primeiro com os aldeamentos missionários (sécs. XVII e XVIII) e depois com os Postos Indígenas (séc. XX), os índios recriaram suas identidades étnicas, distintas das dos brancos regionais e de modo a atender às exigências oficiais da política indigenista. Com um patrimônio cultural permeado por diferentes fluxos e tradições, compartilharam crenças e narrativas sobre o passado (VALLE, 1999); através das viagens dos pajés e outras lideranças peregrinas, recuperaram um ritual político - o toré - (GRUNEWALD, 1993, 1999; ARRUTI, 1999), que se tornou o diacrítico de uma *indianidade* nordestina, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre índios e brancos<sup>33</sup>; criaram metáforas para a memória genealógica como a “árvore Pankararu” (ARRUTI, 1999), uma solução classificatória para o fenômeno da “mistura” e que com o par tronco/rama, estabelece a distância de ego de seus ancestrais “reais ou imaginários”, a inclusão ou exclusão de parentes de outros grupos étnicos, e pode ampliar-se até a inclusão de todos os índios da região por oposição aos civilizados; enfim, os índios do Nordeste repensaram sua mistura, reelaboraram suas tradições e se apropriaram positivamente da distinção negativa entre índios “puros” e índios “misturados” (OLIVEIRA, *ibid.*: 26).

---

<sup>33</sup> Sobre o toré, vale registrar que há evidências fortes - tipicamente na literatura folclórica - de que o rito tradicionalmente constitui uma linguagem ritual indígena franca pan-nordestina. (MENEZES BASTOS, 2002).

### 2.3 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de conclusão, gostaria de sugerir alguns temas críticos que me parecem advir imediatamente dos casos abordados neste texto. A idéia é contribuir teoricamente para o debate antropológico sobre os problemas de interpretação suscitados pelos novos fenômenos identitários do mundo contemporâneo.

Em meio a um revigoramento dos estudos sobre identidade em todo o mundo, fala-se muito hoje em “crise de identidade” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; HALL, 2000; WOODWARD, 2000). Em realidade, a expressão é um lugar-comum que serve para indicar que há “identidades em crise”. Minha posição sobre isso é a seguinte: a meu ver as “crises” são congênicas às identidades, já que tanto os processos de formação da subjetividade (ligados à auto-identificação) quanto aqueles que representam coletividades, não deixam de ser o efeito das múltiplas possibilidades de gestão dos vários “eus” que transitam em “nós” de acordo com os múltiplos e cambiantes contextos comunicacionais que vivemos ao longo da vida. Nas palavras de Hall (1995 apud Hall 2000: 112), as identidades não deixam de ser “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós”, sempre de acordo com a situação interativa específica. Quando a situação muda, o sujeito muda de posição e passa a falar a partir de uma nova sutura que se dá entre ele (o sujeito) e as estruturas de significação que dão legibilidade e coerência ao seu novo lugar de fala. Esta passagem é em si um lugar de crise, crise de mudança do lugar de fala. Portanto, supor que as identidades estão em crise carrega consigo a idéia contrária de que há identidades imunes a crises ou a qualquer descentramento, o que revela uma concepção característica do ideal Iluminista que imagina um sujeito estável, fixado na sua consciência.

Isto posto, gostaria de levantar quatro questões para debate que me parecem fundamentais com vistas a uma qualificação mais produtiva dos instrumentos de análise

utilizados para a interpretação dos fenômenos identitários contemporâneos. São eles: (a) - A crítica do “essencialismo”. (b) - A noção de “etnogenese”. (c) - O problema da “ambigüidade” na análise dos fenômenos identitários. (d) - A “política da identidade”.

(a) - A crítica do “essencialismo”. Parece haver já uma “regra canônica” pós-moderna: a denúncia teórica das “categorias homogêneas”, das noções essencialistas de “cultura”, “tradição”, “identidade”, encontradas nos objetos etnográficos descritos pelos estudiosos da identidade, cultura, globalização e etnicidade. Parece que estamos empenhados em uma “cruzada” des-substancializadora das unidades de análise classicamente utilizadas para entender os fenômenos sócio-culturais modernos. No momento atual, o que tem informado a abordagem padrão sobre a cultura, são metáforas não de tipo orgânico, mas inorgânico: fluxos, processos, malhas, deslocamentos, hibridização etc. A crítica do “essencialismo”<sup>34</sup> nas ciências sociais, sobretudo a partir dos anos 90, generalizou uma agenda permanente de trabalho onde os pesquisadores parecem condenados a demonstrar como as “categorias homogêneas” são construídas/desconstruídas/inventadas pelos atores sociais. Mesmo que pretendesse fugir disso, o trabalho desenvolvido neste capítulo não deixa de ser uma destas demonstrações. Porém, há uma questão vital aqui, no fundo uma velha questão metodológica da Antropologia que é a de deixar-se indagar permanentemente pelos dados etnográficos, sem aprisioná-los aos nossos constructos teóricos.

Ora, o que advém dos casos descritos anteriormente? Os açorianos de Santa Catarina, os Andorranos europeus, os Kristang de Malaca e os índios do Nordeste brasileiro valem-se amplamente de categorias “essencialistas” para legitimar suas demandas por reconhecimento e construir esferas de solidariedade. O apelo a uma trajetória histórica sem negar uma origem

---

<sup>34</sup> A literatura sobre estas questões cresceu rapidamente nos anos 1990, tornando paradigmáticas as críticas aos “essencialismos” nas ciências sociais. Ver, por exemplo: Featherstone (1990); Robertson (1992); Canclini (1990); Ortiz (1994); Ianni (1995); Santos et al (1994); Appadurai (1996); Basch et al (1994); Hannerz (1992); Ribeiro (2000).

fundadora, a noção de “sangue”, a idéia de “alma” ou “essência” da cultura, a tradição como evocação, a nostalgia cultural, a cultura do folclore e da musealização do passado, a identificação com lealdades primordiais, a retórica da autenticidade e da pureza. No caso açoriano em Santa Catarina, a idéia de cultura sofre uma tradução seja nos termos de identidade, no sentido de que ter identidade é ter uma cultura herdada; seja nos termos de tradição, no sentido de um conjunto de manifestações recolhidas da memória coletiva que vai legitimar o reclamo da identidade cultural do presente e do passado. A base do movimento cultural açorianista é justificada pela idéia de resgatar a cultura, como sinônimo de orgulho e valorização das tradições locais. Ora, sabemos que não se pode resgatar algo que já se perdeu em sua forma original. Isto reflete, uma visão essencializada da história e da cultura, vista como um complexo de tradições sobreviventes do passado (daí o termo tão difundido de “resgate”). A crítica de Fantin (2000: 169) sobre a visão essencialista de cultura do movimento açorianista parece-me correta. O problema é que desconheço, em todos esses casos, um outro modo de concepção e práticas de convencimento que sejam tão eficazes, já que a busca das raízes, a construção de referenciais identitários, as epopéias de origem, a valorização da auto-estima e a idéia de pertencimento legítimo à uma terra-mãe, não poderiam realizar-se nem política, nem emocionalmente, sem valer-se à larga, de noções essencialistas e culturalizadas.

Tudo isso provoca a sensação de um paradoxo. Como diz Oliveira (op. cit: 31), a propósito das novas identidades dos índios do Nordeste brasileiro: “Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de ‘raça’ e desconstruir a de ‘etnia’, os membros de um grupo étnico, encaminham-se freqüentemente na direção contrária, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora.” Esta é a mesma crítica feita por Sahlins (1997:136), a propósito daqueles que têm sugerido a falência do conceito de cultura, enquanto, em todo o planeta,

emergem “sociedades e culturas translocais”. De outra forma, mas na mesma direção é o que diz Ribeiro (2000: 112), a propósito do “beco sem saída” que podem entrar os críticos das noções essencialistas de cultura e identidade: “uma implicação da crítica reificada do essencialismo é, sob uma retórica aparentemente progressista, a transformação de atores reais em fantoches de ideologias ou em profetas de fundamentalismos.” Concordo com Ribeiro (idem) quando sugere que devemos interpretar os processos contraditórios de formação identitária, sem no entanto, superestimar as “misturas”, nem subestimar as imagens essencializadas e culturalizadas de que se valem os movimentos culturais em suas demandas por reconhecimento, diferença e dignidade.

(b) - A noção de “etnogenese”. O termo “etnogenese” foi apresentado inicialmente para significar uma oposição ao termo “etnocídio” (SIDER, 1976 apud OLIVEIRA (op. cit.: 28). Tem servido como metáfora para dar conta da apreensão daqueles processos históricos de criação de grupos étnicos que geram sua própria cultura, e portanto, uma distintividade radical em relação à cultura dominante que os oprime. No geral, a idéia filia-se às tentativas contemporâneas de explorar, no campo dos estudos sobre etnicidade, os processos envolvidos na formação, manutenção e modificação de identidades categóricas. Uma definição bastante clara é apresentada por Barretto Filho (1999:93): etnogenese seria “o processo [e o estudo dele] de emergência histórica de uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades, distinguindo-as e organizando a interação entre os sujeitos sociais que se reconhecem – e são reconhecidos - como a elas pertencentes.” De todo modo, a questão que gostaria de discutir refere-se à proposta de Grunewald (1999: 137-172) que vê nesta metáfora uma forma de substituir a clássica noção de “aculturação”. Em vez de promover uma “etnologia das perdas e das ausências culturais” (OLIVEIRA, op. cit.: 12) - resultado prático de uma compreensão das culturas como mônadas integradas em si mesmas, sujeitas inelutavelmente à perda de sua

“pureza” pelas máculas que o processo histórico de contato lhe imprimem – a noção de etnogenese, na falta de melhor termo e malgrado a sua imagem naturalizante, tende a superar aquilo que Grunewald (id.: 138) chamou de “ilusão autóctone”, significando esta, o pensamento de que os “índios” são apenas aqueles que guardam um cultura aborígine. Em outras palavras, a etnogenese caracterizaria aquele empreendimento que procura conhecer um determinado grupo em seu processo de reinvenção histórica em lugar de contabilizar as perdas de uma cultura autóctone. Estaria ancorada ao conceito foucaultiano de “genealogia” (GRUNEWALD, id: 148), como espécie de tática de ativação de saberes locais e desqualificados contra uma instancia teórica unitária que pretenderia hierarquiza-los em nome de um conhecimento verdadeiro ou dos direitos de uma ciência (FOUCAULT, 1982:172). Finalmente, a noção privilegiaria o caráter performativo do discurso identitário, na medida em que procura visualizar as formas adotadas pelo grupo para impor como legítima sua própria história. O estudo feito por Grunewald (op. cit.) no Nordeste do Brasil, a propósito do surgimento dos índios Atikum-Umã como grupo étnico é bastante ilustrativo desta discussão sobre etnogenese. Para o caso açoriano, considero que a descrição feita anteriormente, indicando como se deu o processo de identificação deste grupo - de “caboclo indolente” à “açoriano-descendente” –, mostra como se pode pensar nas possibilidades da “etnogenese” como um recurso metodológico que pode ser adotado para descrever casos de reconstrução identitária ou de emergência étnica.

(c) - O problema da “ambigüidade” na análise dos fenômenos identitários. Há muito está claro, nos estudos de identidade, o seu caráter contrastivo (BARTH, op. cit.; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Sabemos que uma identidade só se afirma por contraste a outra, significando que ela só existe e portanto, só poderá ser analisada se houver um “outro” a qual se refere e do qual poderá o analista, aferi-la. É a famosa metáfora do jogo de espelhos.

Sabemos também que há muito está claro, o seu caráter situacional, (OLIVEIRA, op. cit.; WOODWARD, op. cit.), significando, numa palavra, aquilo que Cardoso de Oliveira (2000:7) chama “o poder de determinação dos contextos em que se inserem as identidades totais”. Há porém uma terceira premissa que me parece hoje impossível deixar de incluir nas teorizações sobre identidade: trata-se do seu caráter ambíguo. A questão da ambigüidade nas análises e teorizações sobre identidade - hoje mais explícita- tem uma longa tradição. No Brasil, Cardoso de Oliveira (1976: 79-109) já tratava disto, questionando: "qual a realidade de um objeto de investigação despojado de qualquer realidade substantiva?". Ali mesmo (p. 82) ele fala da "ilusão étnica" e da "resistência da noção de identidade". Na tradição francesa, Lévi-Strauss (1977: 9-11) num célebre "Avant-Propos" a um seminário por ele dirigido fala em "incerteza", logo em "crise de identidade" (p. 11). Praticamente todos os autores presentes no livro levantam a mesma questão. Ainda na tradição francesa, em função exatamente de toda essa problemática, a noção de identidade, até hoje não parece ter maior solidez: no "Dictionnaire de l' Ethnologie et de l' Anthropologie" (BONTE & IZARD, 1991) simplesmente não há uma entrada para "identidade", ela sendo tratada somente no verbete para "etnia" (242-247) e, assim mesmo, levando para esta última noção toda a sua incerteza e falta de solidez.

Aqueles que estudam comunidades transnacionais de imigrantes como Ribeiro (2000) e outros como Cardoso de Oliveira (2000) que teorizam sobre o assunto, têm ressaltado este caráter de ambivalência da identidade de sujeitos individuais e coletivos altamente expostos às forças fragmentárias da globalização cultural. O problema é que tal ambigüidade tem normalmente o sentido de um efeito negativo na caracterização das identidades, quando, se mudarmos a perspectiva, poderia seu efeito ser positivado. Esta é a proposta sugerida aqui. Positivar a ambigüidade. Torna-la o mote de uma orientação, uma vontade de engajar-se com o outro e que implica uma abertura intelectual e estética para experiências culturais

divergentes. Quando Edward Said (1984) escreve sobre os aspectos positivos do exílio, diz que para o exilado, estilos de vida e memórias agem “contrapontualmente”, ligados a ambientes diferentes que se contrapõem. Quando Ribeiro (op. cit.:242) escreve sobre o imigrante, diz que o “cidadão ambíguo ou transnacionalizado necessita ser encarado não como um problema, mas como provável impulsor do entendimento e cooperação no mundo globalizado”. Identidades “traduzidas”, ou “*desplazadas*” sendo uma componente do nosso tempo, não devem ser vistas como identidades cuja ambigüidade é devida “aos azares dos novos contextos sociais e culturais em que estão inseridas”(CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000: 12), mas como um atributo positivo da subjetividade de si em face do outro.

(d) - A “política da identidade”. O rótulo “política da identidade” nasceu nos Estados Unidos nos anos 70 e refere-se inicialmente ao ambiente jurídico-político daquele país, marcado pela ideologia do multiculturalismo (RIBEIRO, op. cit.: 236, 270). Diz respeito a afirmação de grupos e pessoas que, por pertencerem a categorias e movimentos sociais definidos por gênero, raça, etnia, orientação sexual etc, travam lutas e promovem manifestações para obter benefícios, tratamentos, reconhecimento e consolidar seus direitos legais em função de situações de discriminação. Há neste sentido tantas políticas de identidade quantos são os movimentos que assumem uma identidade específica: política feminista, política homossexual, política negra etc. Um outro componente importante da designação é o seu caráter eminentemente político. Assim, as manifestações públicas destes movimentos procuram mostrar a exuberância de suas identidades culturais, o número de pessoas envolvidas e seu peso econômico, como forma de aumentar sua qualificação no jogo de poder, diminuir constrangimentos e melhor navegar socialmente no contexto de um país marcado historicamente por conflitos étnicos de toda ordem. De outro lado como cada movimento atua no sentido de aprofundar a análise de sua opressão específica, as

mobilizações e os apelos à solidariedade interna supõem necessariamente um projeto político que visa a celebração da singularidade cultural do grupo. Finalmente como diz Laclau (1990 apud Hall, 2000), “a constituição de uma identidade social é um ato de poder” no sentido de que ao afirmar-se, procura excluir aquilo que a ameaça.

Minha questão aqui é simples: sugiro que a chamada “política de identidade” generalizou-se de tal forma no mundo que não pode mais ser vista pelos antropólogos como uma via de mão única patrocinada normativamente por um Estado-nação, mas que diz respeito, além disso, a qualquer esforço coletivo cuja demanda básica é o reconhecimento de sua identidade na forma como a construíram. Neste sentido, “política de identidade”, poderia ser considerada uma rubrica geral que abrigaria um vasto campo de investigação sobre os mecanismos geradores das múltiplas políticas de localização da identidade, dos fenômenos de emergência e afirmação étnicas, dos processos de “invenção da tradição”, de “etnização” da identidade, novas territorialidades, hibridismos culturais, identidades diaspóricas, formação de comunidades transnacionais de imigrantes etc. Em realidade, esta proposta vai na linha sugerida por Oliveira (op. cit.: 7), a propósito do que o autor entende ser o estudo da “construção de objetos étnicos” (ibid.: 22). Tanto em Oliveira como aqui, esta rubrica seria um ponto de convergência entre a literatura americana sobre etnicidade, a antropologia política inglesa de base processualista e a tradição dos estudos brasileiros sobre contato interétnico.

## **CAPÍTULO 3 - O MODO DE VIDA ILHÉU : HISTORIA E ETNOGRAFIA**

### **3.1. – NOTAPRELIMINAR**

A pesquisa de campo realizada na Ilha de Santa Catarina, objetivava estudar as formas locais de sociabilidade através da observação das festas e ritos tradicionais. Este objetivo redundaria na confecção de um capítulo. No entanto, o material colhido em campo foi tão significativo que desdobrei a sua apresentação em dois capítulos complementares. Este capítulo três apresenta uma pequena introdução à história dos açorianos em terras de Santa Catarina, desde quando chegaram os primeiros imigrantes até aos tempos atuais. Esta introdução serve de texto preliminar tanto à descrição do calendário das festas e ritos ilhéus (núcleo descritivo deste capítulo), como do próximo capítulo, que tem as formas de sociabilidade com principal núcleo descritivo.

Na primeira seção deste capítulo, executo uma espécie de relato histórico da presença açoriana na Ilha de Santa Catarina. Este relato faz uma “visita” ao passado histórico dos ilhéus com o olhar de quem narra no tempo presente. A intenção é informar sobre o passado, sem deixar de refletir, no texto, uma narrativa de tempo presente. Por isso há momentos de alternância entre os tempos verbais<sup>1</sup>. Ao reconstituir brevemente a formação social local

---

<sup>1</sup> A circularidade entre tempos verbais sinaliza uma narrativa onde predomina o tempo vivido (psicológico) pelo narrador (NUNES, 1988). É como se as lembranças do narrador invadissem o presente, fundindo, por meio das mais variadas associações, o presente e o passado. Desse modo, o tempo se estilhaça e faz um movimento circular. Para compreender melhor essa noção de tempo psicológico, escreve Nunes (op.cit: ) "A experiência da sucessão dos nossos estados internos leva-nos ao conceito de tempo psicológico ou de tempo vivido, também chamado de duração interior. O primeiro traço do tempo psicológico é a sua permanente descoincidência com as medidas temporais objetivas. Variável de indivíduo para indivíduo, o tempo psicológico, subjetivo e qualitativo, por oposição ao tempo físico da Natureza, e no qual a percepção do presente se faz ora em função do passado ora em função de projetos futuros, é a mais imediata e mais óbvia expressão temporal humana."

através da pesquisa bibliográfica, procuro agregar a essa reconstituição, dados etnográficos coletados em primeira mão. Assim, o leitor terá uma reconstituição da vida social dos ilhéus, a partir de fontes historiográficas e etnográficas. Este recurso metodológico foi adotado por Geertz (1991[1980]: 13-21) em um estudo clássico neste sentido. Mostrando como a história e a antropologia se articulam no processo da imaginação etnográfica, o autor faz uma incursão antropológica na história, reconstituindo a formação social balinesa do século XIX e a instituição do Estado naquela sociedade. Geertz (idem.:17) valoriza a “abordagem etnográfica” - enquanto método mais relevante para fazer um “retrato circunstanciado da organização estatal no Bali do século XIX” - em face de outros métodos que poderiam ser igualmente adotados, como o histórico ou o arqueológico. A etnografia diz o autor forneceria um modelo igualmente rigoroso para “interpretar os fragmentos ambíguos e inevitavelmente dispersos do passado arqueológico” balines. (ibidem). A excelência de Geertz nesta obra mostra como a etnografia e história são aliadas na direção do entendimento de Bali. Construindo um modelo, não uma “entidade” histórica, mas partindo de dados empíricos, Geertz aplica-o não dedutivamente, mas experimentalmente à interpretação destes dados (ibidem: 21). Constrói assim, como diz, (ibidem: 21) “uma representação simplificada e não exata” do Estado balines do século XIX que pode servir, sugere, como guia para “alargar a compreensão da história do desenvolvimento da Indonésia indica (Camboja, Tailândia e Birmânia)”<sup>2</sup>.

Na segunda seção, faço uma descrição de sobrevôo sobre os principais ritos e festas do calendário nativo, reunindo dados coletados durante um ano de campo em várias localidades

---

<sup>2</sup> Em livro recente Geertz (2001: 112-122) retoma a importância da relação (nem sempre generosa) entre antropologia e história.

da Ilha<sup>3</sup>. Estes ritos demarcam os espaços nativos de sociabilidade em eventos como festas e celebrações, cortejos e procissões, rezas, folias e libações. Rituais, enquanto eventos críticos ou eventos comunicacionais de uma sociedade (ver cap. 4), são bons para pensar formas básicas de sociabilidade, na medida em que os atores vivem, nos acontecimentos rituais, a experiência de seus modos básicos de interação, modos tais socialmente significativos e reconhecidos pelo grupo envolvente. Dessa forma, procurei participar, no campo, daquelas situações que revelam-se como fulcros básicos das interações sociais nativas: cerimônias, festejos e procissões religiosas, festas de evocação, folias, reuniões de família, ensaios, encenações, comemorações, conversações espontâneas, situações de vizinhança, mobilizações para o trabalho comunitário, atos de reciprocidade, performances verbais, situações emblemáticas de fornecimento e pagamento de dívidas de favor e obrigação, pagamento de promessas, “ajutórios”<sup>4</sup>, “peditórios”<sup>5</sup>, convites, presentes, fofocas etc.

Ao rememorarem coletivamente tempos (ou épocas) de tradição (ROCHA & ECKERT, 2000), estas festas e ritos têm representado, mais recentemente, uma forma de afirmação da identidade local, reconstituindo formas de vida comunitária no contexto de uma região onde a população aumenta e se diversifica vertiginosamente. Nas considerações finais, reforço as propostas dos pesquisadores latinoamericanos da área da Folkcomunicação” (MARQUES de MELO, 1999), uma área de pesquisa que reúne interessados nas relações entre comunicação e cultura popular. Com eles, proponho o estudar festas e ritos populares ilhéus enquanto “eventos comunicativos”.

---

<sup>3</sup> As principais localidades pesquisadas foram: Freguesia do Ribeirão da Ilha; Freguesia de Santo Antonio e N. Sra. das Necessidades; Freguesia da Lagoa da Conceição; Pântano do Sul, Saco Grande e Rio Tavares.

<sup>4</sup> Designa qualquer pedido feito em nome de um grupo ou toda a comunidade para ajudar alguém ou promover algo em prol da comunidade. Representa um esforço coletivo qualquer ou uma “ajuda” fornecida por vários a alguém necessitado.

<sup>5</sup> Caracteriza o trabalho dos foliões que saem as ruas com a Bandeira do Divino a pedir prendas para a Festa.

### 3.2 – PEQUENA HISTORIA DOS AÇORIANOS EM SANTA CATARINA

As populações nativas da Ilha Santa Catarina e litoral fronteiriço descendem, em sua maioria, dos primeiros povoadores vicentistas<sup>6</sup> e dos açorianos - portugueses insulares oriundos do Arquipélago dos Açores entre 1748 e 1756. Nesta época, a Coroa Portuguesa promoveu a emigração de casais ilhéus, na tentativa de resolver dois problemas estratégicos: diminuir a crescente pobreza social aliada ao crescimento da população no Arquipélago e garantir a infra-estrutura necessária aos projetos de expansão portuguesa no Sul do Brasil, preenchendo, com portugueses, os vazios demográficos então existentes (PIAZZA, 1983, 1992; MENESES, 1998).

Os açorianos foram localizados preferencialmente na Ilha de Santa Catarina e no continente fronteiriço, da altura de São Miguel até as vizinhanças de Laguna, no litoral sul do Estado de Santa Catarina. Naquela época, o litoral catarinense era esparsamente habitado, basicamente nas povoações fundadas no século anterior: São Francisco do Sul [1658], Nossa Senhora do Desterro [1662] e Santo Antônio dos Anjos da Laguna [1682]. Nos oito anos que duraram o projeto colonizador da Coroa Portuguesa, surgiram as primeiras freguesias, estas vindo a constituir os núcleos urbanos originários da colonização açoriana (FARIAS, 1998). É importante lembrar que nesta região, um século atrás, habitavam índios Tupi-guarani, chamados pelos europeus de Carijó (SANTOS, 1978; 1998). Eles conheciam a agricultura, eram sedentários, mas conheciam os caminhos para o interior e tinham na pesca a atividade básica de subsistência. Conforme (SANTOS, 1998: 22-27), os Carijós, tendo recebido os europeus sem hostilidade, tiveram um fim trágico: aprisionados como escravos para serem

vendidos em São Paulo e Bahia e dizimados por doenças, estas populações conheceram a ruína de suas aldeias, tendo desaparecido definitivamente no final do século XVII. Restaram poucos como escravos nos engenhos de farinha que então começavam a se instalar.

Ao lado dos remanescentes dos índios, houve também a presença do escravo negro. Os açorianos chegaram no período da pesca da baleia, o primeiro ciclo econômico de Santa Catarina. No inverno trabalhavam nas Armações de Baleia, complementando a mão-de-obra escrava negra fixa.. É bom notar que a escravidão negra em Santa Catarina não teve as mesmas dimensões que em outras partes do Brasil (CARDOSO & IANNI, 1960; PIAZZA, 1975). Isto se deve a existência de pequeno número de grandes propriedades agrícolas ou pastoris e também ao fato de que o vicentista e o açoriano não possuíam grandes recursos para adquirir expressivo número de escravos. A população escrava em Santa Catarina foi trabalhar nos serviços domésticos ou urbanos além daquele dedicado à pescaria e ao pastoreio.

A partir da segunda metade do século XIX, os habitantes do litoral passam a conviver com as populações européias não portuguesas, caso dos alemães, italianos, gregos, sírios e libaneses (SEYFERT, 1982). Estas novas levas de imigrantes iriam colonizar os fundos dos vales, mais à oeste, enquanto os açorianos colonizaram a faixa costeira. Se acrescentarmos o caminho das tropas que, desde o século XVII, vinha promovendo o povoamento verticalizado do Sul do Brasil desde Viamão (RS) até Minas Gerais (COSTA, 1982), temos a composição da população que formou o Estado de Santa Catarina, nestes três séculos: índios Carijós, bandeirantes paulistas, açorianos, imigrantes europeus não-portugueses e africanos.

Nos tempos atuais, as populações de origem açoriana vivem o impacto da expansão urbana e demográfica da região, a balnearização dos antigos núcleos povoadores e o

---

<sup>6</sup> Bandeirantes paulistas, descendentes de portugueses continentais e habitantes da Vila de São Vicente, hoje

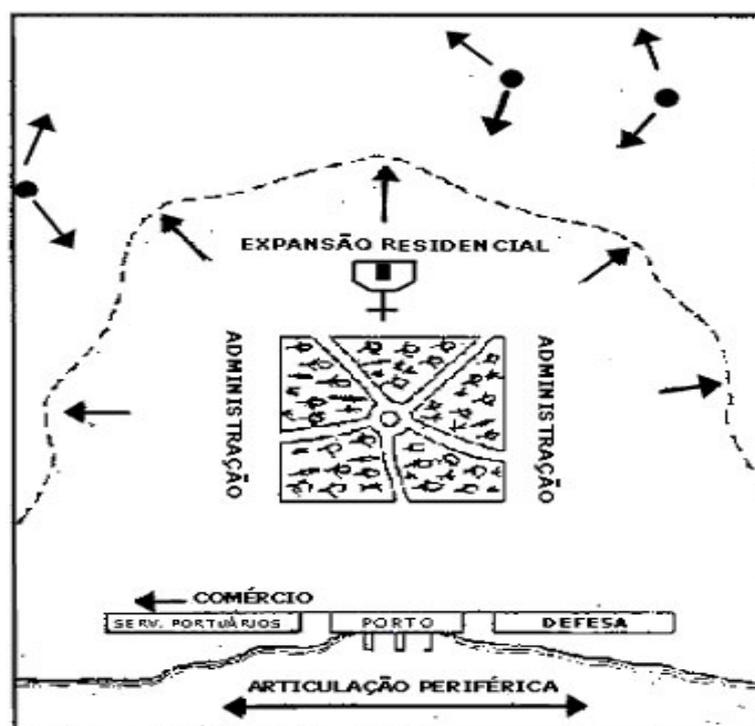
crescimento do turismo como indústria do lazer. Estas transformações provocaram mudanças significativas nos espaços sociais locais, de modo que o antigo estilo de vida “ilhéu” está circunscrito ao interior da Ilha e às pequenas localidades costeiras, espaços em que pode-se observar um modo de vida que se caracteriza pelo trânsito sazonal entre a terra e o mar. Este modo de vida concentra-se nas antigas **freguesias**, muitas delas transformadas em balneários de enorme atração turística.<sup>7</sup> A antiga Vila de Nossa Senhora do Desterro que era porto e centralizava o comércio da pequena produção agrícola e manufatureira da região, é hoje o Centro Histórico da cidade de Florianópolis. A designação “freguesia” merece uma explicação. Como hoje os municípios são precedidos pela fase chamada "Distrito", antigamente eram pela Freguesia, um misto de organização religiosa, urbana e política, que perdurou até 1890, quando Igreja e Estado se separaram. A partir de então as freguesias passaram a ser mais conhecidas pelo nome de paróquia. Geralmente as freguesias tomavam o nome da Igreja local. Depois, criado o município, o nome usualmente passava também a este. Uma freguesia representava um núcleo populacional capaz de alguma organização. Estas “póvoas” urbanas obedeciam a um traçado retangular em que a igreja e a praça, constituíam o centro de referência, atração social e expansão territorial. No desenho abaixo, identifica-se no traçado, a grande dependência das freguesias com as ligações marítimas e um padrão urbanístico confinado à estreita faixa de contato com o mar, com interiorizações mínimas. Este padrão urbano já estava embutido na Provisão Régia de D. João V (9 de agosto de 1747), que tratava da instalação das póvoas para os emigrantes açorianos (v. Anexo 4). Mas, além do traçado retangular, que refletia a influência renascentista no desenho urbano português combinada a

---

Santos, município litorâneo do Estado de São Paulo.

<sup>7</sup> A praça da Enseada do Brito, 30km ao sul de Florianópolis, é a única na região que ainda apresenta o traçado urbano original de como eram regulamentadas estas freguesias.

um projeto de defesa territorial das cidades atlânticas (MADEIRA, 1999), a Provisão Régia definia detalhes disciplinares, a quantidade e idade reprodutiva dos “casais”, além da prescrição obrigatória de emigrarem apenas os católicos romanos. As paróquias deveriam funcionar como cartórios para registros de ocorrências, incorporando funções de polícia e justiça. Em termos históricos, a Provisão mostra os detalhes de um plano bem arquitetado de colonização (VALE PEREIRA, 1998), mas uma análise cultural do documento que simboliza, em seus detalhes, uma “certidão de nascimento” dos açorianos em terra brasileira, ainda está por ser feita.



- póvoas, espaço rural → sentido da expansão

Fonte: LAGO, Paulo. 1988. Gente da terra catarinense. Desenvolvimento e educação ambiental. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 78.

O açoriano, uma vez instalado, dedicou-se à agricultura familiar em pequenos lotes, de propriedade privada, trabalhando com mão-de-obra doméstica e eventualmente algum agregado. Não receberam sesmarias como os antigos donatários do século anterior, mas

quinhões de terra. A perspectiva de uma colonização planejada pela Metrópole, com distribuição eqüitativa de terras e bens, nunca se cumpriu. O resultado foi a formação de uma diferenciação social interna em que grupos de prestígio, portadores de títulos de nobreza, acabaram privilegiados na distribuição das terras, seja na extensão ou na localização. Segundo Beck (1984: 20), esta diferenciação fez surgir logo em poucos anos as "pessoas notáveis", os 'benfeitores', os compadres, os usurários, os alfabetizados e os festeiros que, no século XIX, serão os donos de rede, donos de engenho, comerciantes e donos de barco". Aqueles que receberam pequenos lotes dedicaram-se à agricultura de subsistência até a primeira metade do século XIX, tendo na pesca uma atividade subsidiária. Encontraram terras arenosas resistentes ao manejo de safras anuais, bem como terras alagadiças que acabaram sendo preservadas de uso por ausência de lavouras adaptáveis como o arroz. Abandonaram o cultivo de cereais como o trigo e o centeio a que se acostumaram nos Açores, mas aperfeiçoaram o processamento da mandioca nativa, com a introdução de técnicas moageiras. Com os engenhos, fabricavam farinha, melado, açúcar mascavo e cachaça. Não abandonaram o linho mas aprenderam a fiar o algodão, a fibra nativa disponível. Dedicaram-se basicamente à pequena produção agrícola, plantando mandioca, milho, cana de açúcar, feijão, café e algodão. A profusão de espécies frutíferas na Ilha, aliada à ausência de mercado e mesmo tecnologias apropriadas para o seu beneficiamento, propiciou o uso aleatório das plantas mais adequado a uma economia de pura coleta (LAGO, 1988).

A partir da segunda metade do século XIX, com a inserção na economia monetizada e o contínuo empobrecimento do solo, após 200 anos de plantio, a pesca deixa de ser uma atividade acessória. Já no início, o ciclo da baleia (1746-1801) havia impulsionado os açorianos para o mar. Introduziram técnicas de salgamento e defumação do pescado, típicas

do Atlântico Norte. Embora fossem pastores em suas ilhas de origem, aqui poucas condições tiveram uma vez implantado o regime de pequena propriedade. Logo se estrutura uma indústria manufatureira, relativa à produção da farinha, confecção do linho e tecidos e rendas; artefatos de barro, cestaria e madeira. Mesmo quando a atividade pesqueira cessa, a produção agrícola permanece, dada a sazonalidade da pesca e o desenvolvimento dos mercados e feiras nas Vilas. Esta formação econômica do "homem açoriano" vai caracterizar sua vida de trabalho enquanto lavrador, pescador e artesão.

Distribuídos em freguesias, os açorianos imprimiram feições particulares ao ambiente. As freguesias aos poucos se desenvolveram voltadas para o mercado interno da colônia. A exploração de produtos agrícolas, especialmente a farinha, destinada ao abastecimento da população urbana, das tropas e de embarcações em trânsito, associada à atividade pesqueira, aos poucos deu sentido econômico aos pequenos povoados. Preocupado em produzir para a manutenção da família, o açoriano não produzia em larga escala para o mercado, apenas colocava à venda parte de sua produção, procurando suprir algumas de suas necessidades, como querosene, sal e fumo de corda.

Os açorianos alternavam sua vida de trabalho entre a roça e a pesca. A grosso modo, do outono ao inverno estavam no mar. Da primavera ao verão, em terra. A pesca da tainha, da anchova e do camarão marcam esta sazonalidade da qual os homens participavam diretamente. As mulheres e os filhos, consecutivamente, através da salga do peixe por exemplo. Já o trabalho agrícola envolvia diretamente toda a família. Sabemos que a força de trabalho familiar constitui um importante fator no cálculo econômico do lavrador/pescador. É na família e nas relações de parentesco que repousam essencialmente as relações de trabalho. Neste sentido, a família açoriana caracterizou-se por ser ao mesmo tempo unidade de produção e unidade de

consumo. Enquanto ao marido/pai cabia a organização da produção, à mulher/mãe cabia a organização do consumo. Especialmente no fabrico da farinha que foi durante o século passado, o produto de maior expressão no comércio exportador da Província de Santa Catarina. A terra era preparada entre os meses de maio e julho, reservando agosto para o início do plantio. Da colheita do ano anterior eram guardadas mudas plantadas isoladamente. A colheita era efetuada após um período de dois anos e geralmente no mês de abril, quando os ilhéus se dedicavam à farinhada. Nesse período coincidiam a safra da tainha e a farinhada impondo-se a divisão de tarefas e a supervisão dos proprietários entre o rancho de pesca e o engenho de farinha. Ressalte-se que eram poucos os que possuíam engenho de farinha. A maioria só podia moer sua farinha depois que os proprietários terminassem a sua, tomando de empréstimo o maquinário e pagando com alguns dias de serviço prestados ao dono. Os engenhos de farinha movidos a tração animal funcionaram entre 1760 até 1963 (VALE PEREIRA (1992)).

Um dos traços mais característicos da economia agrícola era a utilização das chamadas “terras comunais”, conhecidas entre os nativos como "pastos comuns" ou "matos do povo". Na Ilha de Santa Catarina esta forma de utilização da terra ocorria com maior frequência entre os pequenos lavradores e até 1986 ainda havia usuários na região de Canasvieiras. Consistia no aproveitamento da terra para a criação doméstica do gado, corte de lenha e madeira, uso agrícola para subsistência, aproveitamento dos galhos para construção de cercas; de cipós, taboas e juncos para a produção de balaios e esteiras; da flor de marcela e capim para confecção de travesseiros e, ainda, o aproveitamento comunal dos caminhos e fontes d'água, além do próprio estrume do gado (CAMPOS, 1991).

Em relação à organização social, observamos presentemente que, nas atividades coletivas como as pescarias com rede de arrasto, processamento da farinha de mandioca,

mesmo preparação de festas e procissões e cantorias, verificam-se intensas redes de troca, na forma de rifas, sorteios, bingos e organizações temporárias de ajuda-mútua, chamadas “sociedades”. Acresce que para a consecução de muitos desses esforços comunitários, buscam-se doações, “ajudas” e os benefícios de pessoas que estão estrategicamente localizadas nas redes locais de poder (econômico, político, religioso e de parentesco). Em alguns lugares, como nos sertões<sup>8</sup>, havia, há até poucos anos o sistema de escambo em que, dada a alternância secular entre a pesca e a roça, promovia intensas trocas de pescado por feijão, abóbora, farinha e verduras. . Cabe ressaltar finalmente que, em termos de organização política, tais relações ou lealdades sociais se assentam sobre uma intrincada rede de intermediários que fornecem empregos, serviços ou favores administrativos em troca de apoio político-eleitoral. Isto produziu historicamente um sistema de patronagem e clientelismo político ainda hoje ativo na vida cotidiana das localidades (ALBUQUERQUE, 1983, WERNER, 1985). Veremos adiante, no capítulo quatro as formas locais de sociabilidade na Ilha de Santa Catarina.

Apresentamos algumas características da formação histórica e social das populações de origem açoriana na Ilha de Santa Catarina. Vimos que organizaram-se em freguesias, modelo de organização da vida social centrado na Igreja. Viviam da sazonalidade da pesca e pequena agricultura familiar. Agora, depois de reconstituir brevemente o antigo modo de vida

---

<sup>8</sup> Os “sertões” são áreas localizadas em montanhas e com grande dificuldade de acesso. Nos “sertões de cima” da Ilha de Santa Catarina, como o “sertão do Ribeirão”, “sertão do Peri”, habitam pequenas comunidades agrícolas, normalmente sem luz elétrica. Há, nestes rincões, alambiques de cachaça e roças de mandioca, além de produtos agrícolas que serviam, há até pouco tempo como base de troca com o pescado capturado pelos habitantes de “baixo” (CAMPOS, 1991; VALE PEREIRA, 1990)

dos açorianos, descreveremos os ciclos locais das tradições, festas, procissões, folguedos e libações comunitárias .

### 3.3 - RITOS E FESTAS DO CALENDÁRIO ILHÉU<sup>9</sup>

A primeira providência tomada pelos açorianos, uma vez em terra brasileira, era plantar uma Cruz <sup>10</sup>. Franklin Cascaes documentou 36 destas “Santas Cruzes” na década de 60 na Ilha de Santa Catarina. Devemos lembrar aqui que as obras de Franklin Cascaes [1908-1983] tem um alto interesse etnográfico. Trabalhando à parte dos pesquisadores universitários, Cascaes foi o primeiro a documentar em narrativas e traduzir em desenhos, esculturas, o chamado imaginário bruxólico ilhéu (MALUF, 1993)<sup>11</sup>. Quanto às Cruzes, elas serviam historicamente não só para fundar e definir as fronteiras de um povoado como também eram usadas como altar para novenários e celebrações variadas. Registro que há apenas uma festa dedicada à Cruz no interior da ilha. Ocorre no início de maio no sul da Ilha, numa localidade chamada Praia do Saquinho, <sup>12</sup>.

Os principais eventos rituais realizados pelos descendentes de açorianos na Ilha de Santa Catarina resultam da conjugação de três fatores: o calendário oficial da Igreja, o catolicismo popular brasileiro e o antigo modo de vida agrário-pesqueiro, influenciado pelos

---

<sup>9</sup> Agradeço as sugestões oferecidas por Nereu do Vale Pereira da Fundação Cultural Açorianista e por Gelci José Coelho do Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>10</sup> Erguer uma cruz, simbolizando aqui a construção de uma capela, era uma prescrição regulada por decreto real (V. a Provisão Régia de 1747 no Anexo 4). A Cruz Santa simboliza a fé cristã e será o ponto de atração da comunidade por onde os açorianos construirão capelas, praças e vilas. Muitas destas capelas estão hoje tombadas pelo Patrimônio Histórico. É no entorno da Cruzes que muitas festas adquirem sentido comunitário, reunindo as famílias locais, fornecendo o solo para sua repetição interminável.

<sup>11</sup> Toda sua obra está em acervo no Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Suas impressões sobre os ilhéus estão em Caruso (1997).

ciclos das estações. Este relato de Humberto, mostra como se articulam estas confluências histórico-culturais:

Humberto - O calendário açoriano começa a partir de um período de produção que se inicia em novembro, quando a agricultura, pelo calor, deixa de ser uma forma de produção. A não ser o milho que é produzido de três em três meses, a mandioca nesse período tá germinando, o homem açoriano passa a ter um calendário que começa com as festas de natal, todas aquelas cantorias e o próprio Pão por Deus que tá vindo de outubro, porque o Pão por Deus é o primeiro sinal do ciclo. O Pão por Deus começa a ser distribuído quando o aipê floresce . É o sinal de termino do inverno e início do verão. Mas em seguida ao Pão por Deus, o Finados é um período que para o açoriano não é um período de festas, é um período realmente extremamente sentido, porque o açoriano concentrou o choro aos mortos em novembro. Passou novembro não se chora mais morto. Novembro é o período pra chorar morto, ir no cemitério, rezar, chorar, contar as fofocas, rever parentes. Passou esse ciclo o morto fica no seu lugar e a família segue. Aí tem o ciclo de dezembro que emenda até março, aonde você vai ter o ciclo das festas natalinas, seguidas das festas de reis junto com os folguedos: é a época do boi de mamão, a brincadeira do mascarado, os ternos de Reis, de Natal, de São Sebastião, de Santo Amaro. Vão entrar as danças de rodas, porque são períodos em que as pessoas ficam até mais tarde acordadas. Quando chega a Quaresma, há então um paralisar. Vem as procissões do Senhor dos Passos. Só há um redespertar no sábado de Aleluia, com a farra do boi. Então, depois disso, dessa Quaresma, com a Páscoa, o Aleluia, vem na seqüência, o ciclo do Divino, que termina com o cerimonial maior da procissão de Corpus Christi, encerrando o Pentecostes. Então depois desse período pra frente, morria tudo. As pessoas iam para os engenhos, para a agricultura até outubro quando começava o ciclo de novo.

Note então que estas festas e ritos estão marcadas, em primeiro lugar, pelas celebrações litúrgicas consagradas pela Igreja Católica Romana: Advento, Natal, Epifania de Reis, Quaresma, Páscoa e Pentecostes. Em segundo lugar, estes eventos sinalizam inúmeras práticas devocionais oriundas do catolicismo popular de origem luso-brasileira. São práticas devocionais sincréticas, como as folias, rezas, procissões, novenas, romarias, festas de santos padroeiros e ritos de pagamento de promessas (SERPA, 1997). Em terceiro lugar, estas festas e ritos estão associadas, de um lado, às mudanças estacionais e, de outro, aos ciclos do trabalho como colheitas, safras e sociedades de trabalho temporário. As mudanças de estação,

---

<sup>12</sup> Muitas outras cruces estão fincadas pela Ilha e são objeto de um projeto de recuperação pelo Museu de Antropologia da UFSC. Estas informações foram gentilmente cedidas pelo Diretor do Museu, Gelcy Coelho,

os ciclos lunares e das marés vão incidir sobre uma série de crenças e atividades de época, como culinárias festivas especiais (comidas joaninas), remédios caseiros (cujas plantas só podem ser colhidas em determinada época do ano) e relações sentimentais e pedidos de presentes (circulação do Pão por Deus na primavera). Em outras palavras, o relógio da natureza (clima, tempo, vento, lua, sol) vai indicar o que fazer no trabalho: semear, colher, beneficiar, caçar, tecer, trocar, vender, enquanto as “festas” ou “folgas”, ao cancelar temporariamente o “tempo de trabalho”, vão promover as “épocas” dos inúmeros “ritos de calendário” locais como o “boi de mamão”, os “ternos de reis”, as “farras do boi”, as “festas do Divino”, “São João”, dos santos-padroeiros etc. Moacir Palmeira (2001), estudando o “tempo da política” entre populações camponesas do nordeste brasileiro, vai identificar uma sociologia nativa em que a ordem social não é dividida em termos orgânicos ou mecânicos, em “esferas” ou “domínios”, algo comum em nossas formas acadêmicas de senso comum. A sociedade é dividida (eu diria, percebida) em *tempos* socialmente relevantes (da política, da festa, do padroeiro, da safra, da Quaresma etc ) que contaminam, englobam as outras atividades socialmente relevantes naquele momento (e aí, tudo vira política, tudo vira festa). A questão não parece ser regional, pois associações semelhantes foram encontradas no Rio Grande do Sul (ibid.: 172), tratando-se do mesmo caso entre as populações nativas da ilha de Santa Catarina.

Registradas em ampla literatura etnográfica que tem destacado o caráter e o movimento de trocas intensas entre o “religioso e o não-religioso”, entre “brincadeiras e evitações”, “separações e comunhões”, o “mundo da casa e o da rua”, “hierarquias e mutualidades”, “dádiva e mercadoria” (BRANDÃO, 1989; DaMATTA, 1979, 1985; LANNA,

1995, 1999), estas épocas de tradição, propiciam trocas generalizadas, uma característica das festas populares e religiosas brasileiras. Na Ilha e litoral fronteiriço, o sinal mais evidente destes eventos rituais são os fogos de artifício que explodem sistematicamente por todos os lugares. Os fogos de artifício anunciam procissões, a chegada e saída de embarcações, abrem festas, anunciam a chegada de um boi bravo ou a sua procura pelo mato etc. Passo a descrever as épocas do calendário das festas e ritos, na forma de um quase roteiro, um sobrevôo pelo tempo/espço das tradições locais.

### 3.3.1. - CICLO DE NATAL      Dezembro e janeiro – estação verão

No ciclo natalino - ao lado das novenas, da confecção de presépios e lapinhas e da liturgia do Advento nas paróquias - têm destaque as brincadeiras do Boi de Mamão e os Ternos de Reis. Os Bois de Mamão (fig. 1) são grupos dançantes puxados por cantadores e com vários personagens humanos, animais e sobrenaturais, dramatizando um enredo clássico da cultura popular brasileira: a morte e ressurreição do boi. É teatro de rua. Existem inúmeros “Bois” que se apresentam nas ruas da sua própria comunidade em troca de alguma contribuição dos moradores. Embora as apresentações proliferem nesta época, os grupos, cada vez mais profissionais, apresentam-se durante todo o ano, em festivais, festas cívicas ou de padroeiro.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Para um estudo etnocenográfico do “Boi de Mamão”, ver Beltrami, (1995).



Fig. 1 - Boi de Mamão do Sambaqui - Florianópolis 2001

Este período abre o ciclo de festas, cultos e folguedos nas comunidades e se estende até a Quaresma. Coincide com a abertura oficial da temporada turística do verão. Note que a abertura do ciclo já teve seu sinal nas florações da primavera, com a formação de ventos propícios a soltar pandorgas; com a maior insolação, fazendo com que os homens exibam seus pássaros cantadores a tomar banho de sol (MOTA, 2001); com o 'choro' aos mortos e a circulação do "Pão-por-Deus" (voltaremos a este ponto).

Quanto aos Ternos (fig. 2), há os de Natal (24.12), Ano Novo (31.12), Reis Magos (6.01), Santo Amaro (15.01) e São Sebastião (20.01). O Terno de Reis é o mais conhecido. Trios de cantadores saem em visitação pelas casas, durante a noite, sempre às vésperas do dia em que se comemora o dia de um santo, o nascimento de Cristo ou um evento religioso importante. Anunciam a epifania de Jesus e outros santos anunciadores, em versos a três vozes, acompanhados da rabeca, viola e gaita, visitando espontaneamente as casas de família. Costumam entrar pela noite adentro desde que o dono da casa mantenha a oferta de comidas e bebidas. Os versos são cheios de improviso, ao sabor da situações encontradas ao longo do caminho. Os Ternos, funcionam como arautos, lembrando a todos das suas obrigações.

(CÓRDOVA, 1991).



Fig 2 -Terno de reis da família Machado de Santo Amaro da Imperatriz – 1999 Joi Cletson

No mês de fevereiro, normalmente na segunda semana antes do Carnaval, ocorrem as Festas de N. Sra dos Navegantes. Tais festas têm registros por todo o litoral brasileiro. Uma procissão de barcos enfeitados leva a imagem da santa protetora dos pescadores. Na Ilha, são tradicionais embora se realizem com mais frequência, nas cidades do litoral. Estas festas religiosas costumam reunir ao mesmo tempo cortejos, celebrações, quermesses, diversões e foguetórios.



Fig 3 - Procissão de Santos Padroeiros - Ribeirão da Ilha 2001

N. Sra. de Navegantes, São Pedro, o Senhor dos Passos, Santo Antonio dos Anjos da Laguna e N. Sra. da Lapa do Ribeirão constituem os chamados santos padroeiros do mar e têm suas respectivas festas ao longo do ano (fig. 3). Já o Carnaval é a maior festa popular da região, assim como em todo o Brasil. Vem ocorrendo desde a primeira metade do século XIX. Pesquisas históricas dão conta de ser este o período em que mais se acumularam proibições e decretos contra o divertimento, mas também de ser a época em que menos se as respeitava (CABRAL, 1972). Há o carnaval de salão para as elites e o carnaval de rua, chamado “entrudo”, feito pelos populares. Em Florianópolis, o entrudo de carnaval tem, no Ribeirão da Ilha, sua manifestação mais antiga com a Banda do Zé Pereira (fig. 4) e o banho de mar dos mascarados e travestis (VALE PEREIRA, 1990).



Fig 4 – Banda do Zé Pereira - Entrudo de Carnaval - Ribeirão da Ilha 2001

Mas o carnaval de rua só mantém sua expressão graças às “sociedades carnavalescas”, formadas no início do século e que hoje persistem ao lado das escolas de samba como verdadeiros núcleos de resistência da cultura afro-brasileira em Santa Catarina. (TRAMONTI, 2001; MORTARI, 2001 ). Nos desfiles, notamos a exposição permanente de temas da cultura popular local, seja de base açoriana, africana ou indígena.

### 3.3.2. - CICLO DA PÁSCOA      Março e abril - estação outono

Passado o Carnaval, entra o ciclo pascalino, que começa na Quarta-feira de Cinzas e termina no Domingo de Páscoa. Abre-se a Quaresma. Segundo Coelho (1999), no imaginário do povo ilhéu,

As noites da quaresma são especialmente perigosas. Os cristãos ficam muito desamparados, já que Jesus está no deserto em profunda contrição. Depois vem o padecimento horrível e sangrento. Até a Ressurreição é preciso ficar muito atento pois bruxas, demônios, lobisomens, mulas sem cabeça, vampiros, boitatá, curupira, caipora, saci, entre outros estão livres para fazer suas maldades, especialmente nas horas mortas, na boca da noite.

Antes da Semana Santa ocorrem as Procissões do Senhor dos Passos em várias cidades,

sendo a de Florianópolis a mais popular e antiga. Organizada pela Irmandade do Senhor dos Passos, fundada em 1º de janeiro de 1765, a procissão contorna as ruas históricas do centro da cidade, carregando a imagem angustiada dos Senhor dos Passos, que encontra com sua Mãe pelo caminho. A imagem está em Florianópolis desde 1764. É a maior cerimônia religiosa da região, ocorrendo tanto o povo em massa quanto as autoridades políticas. É comum ver um grande afluxo de pessoas do interior da ilha para o centro de Florianópolis. Ali o povo paga promessas, alguns vestem seus filhos como Cristo (fig.5).



Fig. 5 - Menino na procissão pagando promessa ou fazendo pedido – Centro – 2001

Esta procissão reveste-se de muita ornamentação litúrgica, como inúmeras encenações da via sacra de Cristo. E é conhecida pela grande audiência, tanto a do Centro da cidade (fig.6) quanto no interior da ilha (fig 7).



Fig. 6 - Procissão do Passos - Centro de Florianópolis 2001



Fig. 7 - Procissão do Passos - Ribeirão da Ilha - 1988 Gentilmente cedida por Viviane Heidenheich

Durante a Semana Santa,

Cobrem-se os santos com panos roxos. Tudo emana uma profunda tristeza. Cristo foi preso e será julgado e crucificado. Não se varre o chão, não se corta carne, nem as plantas; não se cava o chão com instrumento de ferro porque pode brotar sangue; guarda-se todas as ferramentas; os cabelos não serão penteados(...). A Sexta Feira Santa é extremamente milagrosa, dia de grande jejum. Realizam o chamado “banho santo” no mar ou água de cachoeira antes do sol nascer; também a colheita de ervas medicinais, a água benta do orvalho, tudo é sagrado, podendo ser utilizado como remédios, simpatias e benzeduras para a cura de doenças e proteção contra mal olhado, embruxamento e encostos maléficos (COELHO, 1999).

Nesta época - em paralelo a todas as demandas da Igreja Católica por silêncio, oração e penitência - ocorre em grande alarido, as correrias e brincadeiras de boi - conhecidas como Farra do Boi. Elas se dão intensivamente na Semana Santa, mas têm ocorrido por toda a Quaresma e encontram-se hoje no embate de proibições judiciais, campanhas dos defensores dos animais, repressão policial e protestos dos farristas<sup>14</sup>. Na Páscoa de 2001, houve uma manifestação pública de líderes farristas em frente ao Palácio do Governo em Florianópolis. Os discursos dão conta de ser a “farra do boi” um poderoso diacrítico da identidade nativa, marcadora de ancestralidade açoriana, da tradição do “manezinho” e das disputas com os de “fora”:

O turista e o estrangeiro seja bem vindo em nossa terra! Mas que respeite a nossa cultura! Respeite a nossa tradição! Não dá mais pra agüentar o turista e o estrangeiro que chega aqui, além de comer o nosso sirizinho, o nosso pirão, namorar as nossas raparigas, ainda querem acabar com a nossa farra do boi, com a nossa brincadeira! Eles que vão pro Rio de Janeiro acabar com os assassinatos, com o tráfico de drogas, com a pobreza nas favelas, não aqui a nossa brincadeira sadia, porque nós manezinhos somos dóceis, nós manezinhos temos bom coração, ta certo!

Porque que o pessoal cai em cima do manezinho? Primeiro, o manezinho tem bom coração o gente! O nosso negócio é fazer tarrafa, criar tia chica, coleirinha, ninguém faz mal pra ninguém! Ninguém faz mal pra ninguém! Ninguém usa arma! Arma é lá, lá no Rio de Janeiro! Aqui não! O nosso negócio é fazer tarrafa, tia chica, colerinha! E a brincadeira do boi e o boi de mamão! Essa é a nossa arma! Agora é o seguinte: sabe quem é que patrocina a farra do boi! Somos nós mesmos aqui ó: o Zezinho do peixe, a barbearia do Tonhão, a borracharia do

---

<sup>14</sup> A farra do boi foi considerada “procedimento discrepante com a norma constitucional”, Art. 225, tendo sido proibida pelo Supremo Tribunal Federal em 1997. Processo disponível em: <http://dorado.stf.gov.br/teor/it.asp?classe=RE&processo=153531>

Dedega, são tudo gente pobre! Agora o rodeio, o CTG, ninguém critica; a vaquejada ninguém critica! Lá é patrocínio grande! É de multinacional! (gritos)

De qualquer maneira e onde quer que haja espaço verde como pastos, morros ou mesmo em bairros e praias pode haver a farra do boi (fig. 8). Atualmente, o boi bravo tem sido brincado em “mangueirões” (fig. 9) que são áreas cercadas para este fim. Ela consiste em brincar, pegar ou fugir de um boi bravo, arisco e corredor. O boi é comprado ou alugado nas fazendas da região por grupos de sócios que podem ser de homens, mulheres, crianças, solteiros ou casados, tudo conforme a localidade.

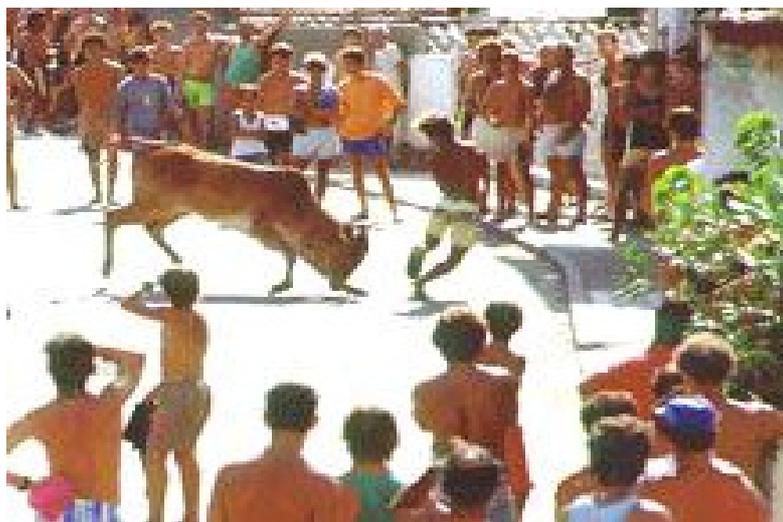


Fig 8 - Farra do boi solto

Disponível [www.senado.gov.br/web/senador/casmalda/farraboi.htm](http://www.senado.gov.br/web/senador/casmalda/farraboi.htm)



Fig. 9 - Boi mangueirado

Disponível em [www.farradoboi.org.br](http://www.farradoboi.org.br)

A Farra é uma festa de grande adesão comunitária e começa com a soltada do animal, terminando com seu sacrifício, normalmente no Sábado de Aleluia, quando cada sócio leva seu quinhão de carne para casa. No Domingo de Páscoa costumam fazer banquetes entre parentes e afins, a que chamam o “Domingo Gordo” (MENEZES BASTOS, 1993; LACERDA, 2003; RAMOS FLORES, 1997). Também é comum as crianças correrem pelas ruas ‘malhando o Judas’ no Sábado de Aleluia (fig. 10). Um boneco feito de panos, trapos e enchimentos, enforcado em postes e árvores, é denunciado com dizeres satíricos e cartazes e estraçalhado com fogo e pauladas em grande alarido.



Fig. 10 - Malhação do Judas - Ribeirão da Ilha - Abril 2001

### 3.3.3 - CICLO DO DIVINO maio e junho - estação outono/inverno

O ciclo do Divino é o tempo mais especial do calendário nativo para saldar as dívidas de promessa com o “santo”. É também um tempo de visitação e aferição das obrigações das pessoas para com a grande festa “em honra do Divino”; tempo de cortejos e daquela exibição vistosa da indumentária real, tipicamente comunitária; da aglutinação dos familiares e amigos na passagem solene dos cortejos e bandas, momento em que todos se entrevêem como estando no espetáculo da realeza imperial ladeada pelos súditos do arraial.

O ciclo do Divino começa já na Quaresma com a saída das Bandeiras peditórias (fig. 11) que percorrem as casas, anunciando a festa e coletando donativos. Note que o modo em que as pessoas recebem os irmãos e oferecem donativos é um excelente termômetro para avaliar quem é nativo ou é de fora, se respeita ou estranha, se cresce ou diminui a participação do povo morador nos festejos.



Fig. 11 – Bandeira peditéria da comunidade de Mirim, Município de Imarui, 100km ao sul de Florianópolis 2000 – foto cedida pela Prefeitura Municipal de Imbituba

A Bandeira é carregada por irmãos que pertencem às inúmeras Irmandades do Divino Espírito Santo. Tais Irmandades já existem há pelo menos dois séculos mas sua atuação perdeu força com a contínua absorção da festa pela Igreja e suas comissões paroquiais. As tensões entre as comunidades locais e os padres em torno da festa do Divino e dos significados que ambos nela investem não são recentes e permanecem hoje em dia, propiciando situações contínuas de negociação (SERPA, op. cit.; ANAIS do I Congresso Intern. das Festas do Espírito Santo, 2000). Os irmãos saem vestidos com “opas” vermelhas levando a bandeira, a salva e a coroa. São acompanhados por uma cantoria tocando rabeca, tambor e viola. (f.12/13).



Fig. 13 - Procissão para buscar o casal imperial Sto. Antônio de Lisboa - Setembro 2001



Fig. 12 - Cortejo imperial, foliões e banda - Ribeirão da Ilha Março 2001

A cantoria sai em jornada indo nas casas sempre durante o dia, levando uma bandeira com uma pomba branca em destaque, com fitas penduradas em seu mastro. As fitas significam promessas pagas e são da altura da pessoa que alcançou a graça pedida ao Divino. A pomba em cima é de madeira e vai com as asas fechadas, representando a humildade da visita e do pedido de auxílios ou prendas para a grande festa. A Bandeira entra casa a dentro, passa por todos os cômodos, nas camas dos enfermos, chegando mesmo às plantações e ranchos de

pesca. Pedacinhos de fita a cor vermelha da bandeira são usadas como amuletos e também para fazer chá. Quando anoitece, a bandeira e os foliões pousam na casa de algum irmão pelo caminho e lá fazem uma novena. Depois é feito o arremate das oferendas. Tais recursos servirão para a realização da festa principal, com a presença da família e cortejo imperiais. É comum as Bandeiras amanhecerem em andanças e, tal qual os Ternos de Reis, os foliões recebem comidas e bebidas dos agraciados com a visita. A festa em si ocorre durante três dias em que há cortejos, missa festiva, decoração do Império (fig.14), bailes, shows, barraquinhas, apresentações folclóricas, bingos e queima de fogos. No último dia são coroados o Imperador e a Imperatriz e por fim, sorteados ou eleitos o novo casal festeiro que coordenará as festividades do ano seguinte.



Fig. 14 – Império do Divino – Ribeirão da Ilha – junho de 2001

De olho na criatividade e na organização que o festeiro anterior demonstrou, o próximo tentará fazer melhor ainda porque ser festeiro é ocasião e posição de muito prestígio. Na Ilha e nas cidades do litoral proliferam muitas destas festas e tem-se assistido a um

vigoroso renascimento delas <sup>15</sup>

No mês de junho, ocorrem as cerimônias religiosas de Corpus Christi, também chamadas “Procissão do Corpo de Deus”. Trata-se de cerimônia organizada exclusivamente pelas autoridades públicas e eclesiásticas e consiste no cortejo da Hóstia consagrada, acompanhada por todo o clero, irmandades, autoridades, corporações, bandas e o povo em seguimento. O caminho por onde passa a procissão é todo decorado com tapetes feitos com pétalas de flores e outros materiais. Nas janelas das casas colocam-se colchas e montam-se altares domésticos.

Note-se que neste período quando há grande safra de peixes, ocorrem as festas da tainha em vários pontos do litoral. No mês de maio há também cerimônias de Coroação de Nossa Senhora em que a Virgem é coroada na presença de crianças vestidas de anjos e colocadas nos nichos do altar da capela. No início do mês, ocorrem novenas ao ar livre realizadas em torno da Santa Cruz. A Cruz (ou o Cruzeiro) é decorado com objetos que representam os símbolos da paixão e morte de Jesus. Algumas novenas são cantadas em latim, tendo, na seqüência, danças, comidas, bebidas e bailes. No Sul da Ilha de Santa Catarina há uma festa deste gênero na Praia do Saquinho, Distrito do Pântano do Sul. Há também todo um culto a N. Sra. de Fátima (13 de maio) protegida em grutinhas construídas nos caminhos das vilas e nos quintais das casas.

#### 3.3.4. - CICLO DE SÃO JOÃO      junho/julho - estação inverno

---

<sup>15</sup> Cf. os vídeos: “Tradição de Fé”. (s/d); “Fazendo Antropologia: uma iniciação à arte da etnografia.(2002).

As Festas de Santo Antonio (13.6), São João (24.6) , São Pedro e São Paulo (29.6) ocorrem nas quadras de escolas e praças publicas. Normalmente se realizam em torno de fogueiras preparadas para durar toda a noite. Apresentam comidas e bebidas de época, como ocorre aliás em todas as festas populares da Ilha, de acordo com o ciclo das estações. Na culinária joanina predomina o quentão, caldo de cana, pinhão, aipim, melado, beiju, amendoim, laranja, pipoca, batata-doce, cocada, pé-de-moleque, canjica e pamonha. Apresentam a dança da quadrilha, encenam casamentos jocosos, gincanas e a dança do Pau de Fita, como ocorre em muitas cidades do País. A dança do Pau de Fita, de múltipla origem portuguesa, alemã e hispânica, é também chamada Jardineira ou Dança dos Arcos e Flores.<sup>16</sup> Costuma-se pratica-la como recreação infantil nas escolas básicas. Há outras danças, como a Ratoeira que é a ciranda brasileira, e a do Capote, uma espécie de jogo praticado na época da farinha que desapareceu junto com os engenhos de farinha. A festa dedicada a São João é a que tem maior expressão. Tem novena, montam altar na sala principal da casa e depois das rezas, viram o santo de costas.

Depois de julho ocorre o fim da safra da tainha e inicio da safra da anchova. Os pescadores artesanais recolhem as redes de arrasto. Muitos embarcam nas frotas industriais. Os que ficam em terra têm se dedicado cada vez mais à maricultura – criação de ostras e mariscos – uma atividade cada vez mais rentável e que tem crescido vertiginosamente na região em substituição progressiva à pesca artesanal<sup>17</sup>. Afora as festas de santos padroeiros que tem datas

---

<sup>16</sup> Sobre a dança do pau de fita ver Cascudo ([1954] 1972: 688).

<sup>17</sup> Segundo dados da Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural (Epagri) e Universidade Federal de Santa Catarina, a produção de ostras cresceu quase 40 vezes entre 1991 e 2001, quando foram produzidas 1,7 milhão de dúzias. Existem mil produtores de moluscos que ocupam a atividade de maricultura e estão cadastrados no Ibama como aquicultores; 15 associações, uma federação, quatro processadoras comunitárias e quatro particulares. A atividade gera cerca de 5.000 empregos diretos. Mais informações: Jornal A Notícia. 15.09.2002. Caderno de Economia. Versão online.

específicas ao longo do ano, não há um regime de festas, folguedos ou cerimônias regionalmente significativo neste período que vai do fim de julho até o início de outubro.

### 3.3.5. – PRIMAVERA: “Pão por Deus, N. Sra. Aparecida e o “choro aos mortos”

Durante a primavera, com a floração dos ipês por toda a ilha e região, dá-se o sinal para o início-retorno dos ciclos tradicionais de expressões populares. Atualmente este sinal tem tom evocativo, memorial: era o tempo de circulação do Pão-por-Deus. Antiga forma de comunicação sentimental, anônima e enviada por emissários neutros cujos prêmios eram presentes, o Pão por Deus (fig.15) são espécies de bilhetes ou cartas em formato de coração com mensagens de simpatia, amizade ou de amor em que se pede em verso<sup>18</sup> uma prenda ou anuncia-se uma pretensão de namoro. Segundo um informante, o Pão por Deus “é uma expressão de dádiva, pedido ou troca de amores, favores e gentilezas: - *Lá vai meu coração nas asas de um quero-quero//Vai pedir a Dona Bilica um bonito par de chinelo*”.

O pedido é feito à pessoa, ao menos hipoteticamente, de maior poder e respeito: de admiradora para admirado; de moça para senhora; de moradora de sítio para moradora de cidade. Nos Açores, é costume infantil mas na Ilha de Santa Catarina é feito por pessoa de qualquer idade. A temporada de circulação das mensagens termina no dia de Finados (2.11), mas as devoluções das respostas podem se estender até 6 de janeiro. Hoje em dia há registros apenas evocativos do Pão-por-Deus e os bilhetes rendilhados têm sido usados como lembranças em eventos para dar boas vindas aos participantes. Desconheço alguma localidade do litoral em que tais bilhetes circulem na forma aqui descrita.

---

<sup>18</sup> Não apenas nos versos do Pão por Deus mas, a improvisação, os pasquins, quadras, desafios, os versos das cantorias, exprimem o gosto e a habilidade do ilhéu pela métrica jocosa e parece ser uma herança da literatura popular açoriana, cuja verve satírica, o escárnio, a ironia são conhecidas (FARIAS, 2000).



Fig.15 - Painel do Pão por Deus no interior de um bar de mesmo nome - São José - 2001

No mês de outubro - sendo o mês da Padroeira do Brasil - têm sido tradicionais há pelo menos duas décadas, as excursões de ônibus ao Santuário de N. Sra. Aparecida – São Paulo.<sup>19</sup>

No mês de novembro, dia de Finados é bastante comum ver grande fluxo de famílias aos cemitérios da Ilha praticar o 'choro aos mortos'. Segundo Coelho (1999) é tempo de

(...)muita consideração para com os mortos, limpam, restauram túmulos, enfeitam tudo com muitas flores e grinaldas, queimando velas em profusão. Dizem que na véspera e na noite de finados não se deve deixar as portas e janelas das residências abertas. Não se deve olhar para a rua, para que não visem a procissão das almas. Caso alguém olhasse para a rua e visse a procissão das almas, significava um aviso, de que a pessoa iria participar da procissão do próximo ano.

<sup>19</sup> No mês de outubro ocorrem em todo o Estado de Santa Catarina as chamadas Oktoberfests. São festas nacionalizadas, gastronômicas, com forte apelo étnico e promovidas nas microrregiões de colonização alemã, italiana, austríaca, portuguesa. A festa portuguesa, chamada Marejada, ocorre em Itajaí (100km ao N da Capital). Quem visita esta festa, poder comer bacalhau português, ouvindo fado em tascas típicas. Florianópolis, capital do Estado foi a última grande cidade a entrar no circuito das Ocktoberfests. Nos últimos quatro anos tem promovido a Fenaostra – Festa Nacional da Ostra e da Cultura Açoriana. Note aí a presença curiosa de duas festas representando separadamente os portugueses e os açorianos. Sobre tais festas confira mais em Ramos Flores (1997)

Com a recente valorização da “cultura açoriana”, na base de um processo de apropriação das tradições do passado (v. capítulo 2), inúmeros eventos deste calendário tradicional vêm ressurgindo em novas bases e com novos apelos. Herdeiros de um passado étnica e culturalmente diversificado, os açoriano-descendentes re-valorizaram sua identidade e tradições, através de suas organizações e movimentos locais. Do ponto de vista histórico-cultural, sabemos que este repertório de tradições não provem unicamente da bagagem cultural dos antepassados açorianos, mas reúne contribuições de várias etnias formadoras do povo brasileiro. Mas sabemos também que estas são lutas simbólicas que se encerram na habilidade de grupos e ativistas culturais para fazerem progredir suas demandas por reconhecimento e visibilidade na esfera pública. Neste sentido, é preciso indagar qual o papel das “tradições” na organização social e política da cultura. Concordo com Linnekin (1983:241) que, ancorada no caso havaiano, propõe uma visão da tradição como “um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade”. Trata-se de um modelo que molda a experiência individual e de grupo e é moldada por elas. A tradição conteria um ingrediente básico, qual seja, uma herança cultural partilhada, no entanto, a seleção do que a constitui é sempre feita no presente, o conteúdo do passado sendo redefinido pela significação moderna. Assim, a tradição é fluida, o conteúdo é definido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída. Nesta visão, qualquer busca por uma história que toma o autêntico pelo real é irrelevante. Em outras palavras, se nos deixarmos levar facilmente por aquilo que Grunewald (1999: 38) chamou de “ilusão autóctone”, isto é, a ideia de que os grupos étnicos “guardam uma cultura aborígine”, perdemos de vista o caráter estratégico e situacional pertinente à análise das formas de etnicidade, onde as tradições aparecem como diacríticos em constante negociação a depender da situação histórica.

Finalmente, como escreve Oliveira (1999:30), numa tentativa oportuna de resolver as contradições entre uma visão primordialista e outra instrumentalista das identidade étnicas: “o que seria próprio das identidade étnicas é que nelas, a atualização histórica não elimina o sentimento de referencia à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”.

3.3.6. - Finalizando, apresento abaixo um quadro com a cronologia anual dos ciclos tradicionais de trabalho entre a terra e o mar, articulados às épocas socialmente relevantes dos principais eventos rituais nativos da ilha de Santa Catarina:

QUADRO CRONOLÓGICO DOS CICLOS DE TRABALHO E TRADIÇÕES CULTURAIS DOS DESCENDENTES DE AÇORIANOS EM SANTA CATARINA

MÊS	ENTRESSAFRAS					CICLOS DE TRABALHO SAZONAL - MAR	CICLOS DE TRABALHO SAZONAL - TERRA	CICLO DAS TRADIÇÕES CULTURAIS
	A N C H O V A	S A R D H A	B I N H A	C A M A R Ã O	T A I N H A			
DEZEMBRO	■	■			■	Desembarque de pescadores profissionais vindos de Santos (SP) e Rio Grande (RS)		CICLO NATALINO Saídas dos Bois de Marrão Festa de Natal e Ano Novo
JANEIRO	■	■	■		■	Início da temporada turística: prestação de serviços no balneários, comércio ambulante, pesca de praia, casas de aluguel, passeios de baleiras, venda de artesanato de renda etc		Terno de Natal, Ano Novo, Reis, Santo Amaro e São Sebastião (até 20.01)
FEVEREIRO	■	■	■	■				FestaS de N. Sra. de Navegantes Carnaval
MARÇO	■	■	■	■		Fim da temporada turística		Quaresma
ABRIL					■	Embarque para Santos (SP) ou Rio Grande (RS).	Colheita da mandioca (dois anos de cultivo)	CICLO PASCALINO Procissão dos Passos
MAIO					■	Desembarque na Semana Santa	"Farinhadas": trabalho intenso nos engenhos de farinha, envolvendo várias famílias no processamento da mandioca	Semana Santa - Farras do Boi
					■	Embarque.		CICLO DO DIVINO
JUNHO						Início da safra da tainha: pesca de "arrasto".	Entre maio e julho: preparação da roças para o plantio da mandioca.	Dia de Vera Cruz (02/05), Festas da Cruz Festas da Tainha
						Fim do defeso do camarão		Procissões de Corpus Christi CICLO DE SÃO JOÃO
JULHO		■				Inverno		Festas de Santo Antonio, São Pedro, São Paulo e São João. Danças de roda.
						Fim da safra da tainha.		
AGOSTO		■				Embarque.	Início do plantio da mandioca	
						Início da safra da anchova.		
SETEMBRO					■			
OUTUBRO								Nossa Sra. Aparecida (12/10) Circulação do Pão-por-Deus
						Fim da safra da anchova.	Fim do plantio da mandioca	
NOVEMBRO	■							Finados (2.11): "Choro aos mortos"

O calendário acima descrito é um modelo e, como tal, resolve-se ou dissolve-se nos espaços e tempos das situações particulares. Assim, quanto mais nos afastarmos dos centros urbanos, indo para o interior da Ilha ou comunidades litorâneas, mais nos aproximaremos do modelo ideal descrito. Quanto mais nos afastarmos do tempo presente, indo até há duas ou mais décadas, tanto mais “íntegra” ficará a descrição total dos ciclos. Já, se nos aproximarmos do tempo presente, mais o modelo sofrerá as injunções do processo de ‘comoditização’ das festas, dos apelos do turismo e do folclore e das tendências à musealização, exotização ou monumentalização destes eventos. Sugiro que estas tendências não devem ser demonizadas, mas encaradas como novos cenários de possibilidades para re-elaborações culturais de toda ordem. É evidente que, no geral, estas tradições e os sentidos atuais atribuídos a elas não mais residem na ecologia rural que secularmente as engendrou. Não obstante, o trabalho de rememoração e comemoração dos antigos modos de vida, por meio de performances e representações culturais, inclusive as releituras constantes que as novas gerações introduzem a partir das lembranças dos velhos, representam a dinâmica seletiva dos jogos da memória, numa articulação permanente entre a lembrança e o esquecimento. Assim, enquanto alguns grupos organizados fazem representar o passado cultural dos açorianos, tomando-o como objeto de performance e fortalecimento da auto-estima, em outras comunidades, desprovidas de tais grupos ou agenciamentos, a vivência dos costumes se dá no presente, como repetição, sem celebração musealizada do passado. Neste sentido - e aqui, numa palavra, meu argumento central - a descrição aqui feita, não se inspirou na busca do prístino, procedimento que caracteriza certos discursos de tipo folk que atravessam as Ciências Sociais. Ao invés de procurar as certezas da autenticidade das tradições, a descrição das festas e ritos ilhéus serve

como um guia, no sentido de como a memória social é continuamente reelaborada pelos grupos sociais.

### 3.4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas atividades coletivas dos ilhéus, tradicionalmente marcadas pela sazonalidade entre a roça e a pesca, os tempos sociais pulsam alternativamente: há um “tempo de trabalho” e um “tempo de festa”; a época da “política” e a do “choro aos mortos”; o tempo das “promessas”, e o das “farras do boi”, a “época” da tainha e a da farinhada; o ciclo do “Divino” ou dos “Ternos de Reis” e assim por diante. Com uma descrição de sobrevôo, (preparatória do próximo capítulo), quis sublinhar esta pulsação dos tempos sociais, como um princípio cosmológico, isto é, a idéia do eterno retorno do tempo em ciclos, esta alternância entre épocas de celebração da fertilidade (boas safras de peixe, farturas da terra) e celebração da dor (chorar os mortos, encenar a Paixão de Cristo); tempos marcados ora pelo chamamento do santo (festas de padroeiro, do Divino), ora pela mobilização do trabalho (a camaradagem da pesca artesanal da tainha), ou pela folgança e algazarra (folias de rua e de casa, cantorias, autos e pantomimas).

Estas observações nos remetem para as categorias de tempo e espaço nas ciências sociais. O estudo de como as sociedades representam ritualmente seus tempos e espaços sociais tem sido uma constante na literatura etnográfica do século XX. Desde Durkheim ([1912]1968) e Durkheim e Mauss ([1903] 1971) sabemos que categorias como espaço e tempo não podem ser naturalizadas porque variam de acordo com as sociedades que as engendram. Também sabemos, com Leach (1974) e Turner (1974), que as sociedades criam o

tempo por meio da criação de intervalos na vida social, sendo os ritos e festas interpretados como modos privilegiados de representação de uma pulsão dialética entre tempos “sagrados e profanos”, “ordinários e extraordinários” ou “estruturais e de “communitas”. Nestes intervalos, as posições e comportamentos seriam, ritualmente neutralizados, invertidos ou reforçados. De todo modo, a relação entre ordem social e as categorias tempo-espço tem sido freqüentemente rediscutida nas Ciências Sociais (GIDDENS,1984; HARVEY 1989; RIBEIRO, 2000).

O ensaio clássico de Marcel Mauss ([1905]1974) sobre as “Variações Sazoneiras da Sociedade Esquimó” e idéias recentes de Arjun Appadurai (1996: 178-199) sobre o significado contemporâneo da “produção da localidade” em um “mundo dramaticamente des-localizado” fornecem um excelente contraponto. Ambos sugerem o aprofundamento da relação entre rituais e vida social – um tema clássico - e destas dimensões com a produção simbólica da localidade no mundo globalizado – um tema contemporâneo. O ensaio de Mauss pode ser considerado um trabalho fundador em que, valendo-se de uma descrição sócio-morfológica, típica do nascente formalismo sociológico da época, acaba por mostrar com grande riqueza de detalhes como a vida social esquimó, nas suas formas materiais de agrupamento, afeta os diferentes modos de atividade coletiva e também as disposições mentais, a religião, a moral, o direito, de acordo com as diferentes estações do ano. Diz Mauss:

O movimento que anima a sociedade é sincrônico em relação a vida ambiental (p.292)... O inverno é a estação em que a sociedade fortemente concentrada, encontra-se num estado crônico de efervescência e de superatividade. Porque os indivíduos encontram-se mais próximos, as ações e as reações sociais são mais numerosas ...; as idéias são trocadas, os sentimentos se reforçam...; o grupo... ocupa um lugar maior na consciência dos indivíduos. Inversamente, no verão, os vínculos sociais afrouxam-se...; a vida psíquica se atenua. Há em resumo... um período de sociariedade intensa e uma fase de sociariedade lânguida e abatida (p. 321). (trad. Lamberto Puccinelli).

Já Arjun Appadurai, reportando-se a obras clássicas como “Os Ritos de Passagem” de Arnold van Gennep (1908), “O Ramo Dourado” de James Frazer (1900) e “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” de Bronislaw Malinowski (1922), refere que boa parte da literatura sobre as sociedades que os antropólogos têm estudado é substancialmente uma literatura que documenta a “socialização do espaço e do tempo”, um “registro dos inúmeros modos nos quais as sociedades de pequena escala produzem espaço-temporalmente sua localidade”. No entanto, preocupado com o futuro da investigação antropológica, o autor se pergunta como a relação entre antropologia e o “lugar” nativo pode sobreviver hoje em dia, a partir do fato constatável de que uma das dimensões culturais básicas da globalização é a não co-extensividade ou isoformismo entre a “*locality*” – como dimensão de pertencimento e o “*neighborhood*” – como sua forma social efetiva. Sua resposta é a de que a localidade deve ser vista em sua qualidade fenomenológica, não como algo “escalar ou espacial” mas como uma “estrutura de sentimento” que produz e reproduz “nativos” por meio de inúmeras técnicas sociais (ibid.: 181). Ao invés de interpretar os ritos simplesmente como técnicas mecânicas de agregação social, o autor lembra que os ritos constituem “técnicas sociais de produção de nativos”. Para Appadurai, os antropólogos tendemos a criar essa impressão dúbia de reprodução mecânica das sociedades estudadas, quando adotamos termos definidores como “cosmológicas ou rituais” para categorizar aquilo que na verdade consiste numa miríade de “práticas deliberadas de performance, representação e ação” dos nativos enquanto atores que socializam e localizam o próprio tempo e o espaço no processo de produção de si mesmos. Segundo entendo, esta operação cria a imagem arquitetônica de uma máquina social que se reproduz mecanicamente, distraíndo-nos do que o autor chama o “caráter intencional, ativo e produtivo destas práticas”. (ibid : 180). Este genérico contraponto aqui referido, entre Mauss e

Appaduray, parece-me útil para o aprofundamento futuro da reflexão antropológica sobre a tensão entre “estrutura” e “agência”, um debate que me parece crucial na história teórica da disciplina.

\*

Vimos que as festas populares brasileiras, como as do Divino e dos santos padroeiros (as), constituem cenários para trocas generalizadas entre seus participantes. Partindo deste enquadramento, afirmamos que elas não deixam de ser “eventos comunicativos”, negociando significados e produzindo mensagens coletivas cujos conteúdos variam conforme a correlação das forças sociais que a produzem:

A gênese da festa localiza-se no imaginário coletivo, sendo resgatada periodicamente através dos fluxos de comunicação interpessoal (grupos de parentesco, vizinhança, trabalho). Eles desencadeiam iniciativas de celebração, apropriadas pelas instituições sociais (escola, igreja, partido, empresa, governo). Essa intermediação comunicativa suscita o interesse dos veículos de difusão coletiva que a elas associam-se, produzindo fluxos de comunicação massiva, responsáveis pela mobilização dos indivíduos para participar de atos comemorativos. Ao assimilar o clima de festa e nele integrar-se ou dele apartar-se as pessoas naturalmente introjetam imagens que irão nutrir o imaginário da sociedade a que pertencem e que reativa-se periodicamente (sublinhados do autor) (op. cit.: 182). (MARQUES de MELO, 1999:182)

Hoje em dia, as festas populares não são apenas geradas pelos grupos locais de vizinhanças, mas resultam da ação de diversos setores entre os quais a mídia, empresas e órgãos públicos. Tais setores alteraram profundamente a fisionomia das festas populares no Brasil e em toda a América Latina. O diagnóstico vem da “Folkcomunicação” ou “Folkmedia”, área de pesquisa que reúne interessados nas relações entre comunicação e cultura popular. Estes pesquisadores propõem que as festas sejam pesquisadas como processos comunicacionais entre classes e segmentos sociais diferenciados que disputam sua hegemonia

cultural em termos de épocas, programações, atrações, regras, equipamentos, formas de celebração, motivos, divulgação e conteúdos específicos. Neste processo, os conteúdos são objeto de diferentes manifestações e apropriações da sociedade, desde os grupos primários das comunidades que as geram, passando pelas organizações e instituições públicas e privadas, até a mídia. Temos aí proposta uma linha de trabalho que recupera a identidade comunicacional das festas e creio ser este um instrumento adequado para uma abordagem contemporânea das tradições populares.

## CAPITULO 4 – O “BOI, O “DIVINO” E A “TAINHA” : AS FORMAS DE SOCIABILIDADE ILHA DE SANTA CATARINA

### 4.1 - NOTAPRELIMINAR

Este capítulo objetiva uma contribuição ao estudo antropológico das relações sociais entre os açoriano-descendentes na Ilha de Santa Catarina. O objetivo é realizar uma etnografia das formas locais de sociabilidade, através da observação e análise de eventos rituais significativos. Especificamente – e partindo das pesquisas acumuladas sobre as populações locais –, pretendo fazer uma descrição etnográfica das suas formas de interação, englobando diversos aspectos do comportamento social cotidiano que estão imbricados indistintamente, seja em relações de parentesco<sup>1</sup>, seja em relações de troca e patronagem, em relações jocosas,

---

<sup>1</sup> Em vinte anos de acumulação de dados etnográficos sobre as populações açoriano-descendentes em Santa Catarina, as pesquisas parecem indicar a importância de uma investigação mais focalizada do caráter e das formas que assumem suas relações sociais. Assim, nas mais variadas áreas de conhecimento, a partir de temas e lugares diversos e mesmo entre perspectivas teóricas divergentes, as pesquisas locais apontam recorrentemente para: o peso estrutural das relações de parentesco na organização da “produção material da vida social” (BECK, 1984; LAGO, 1983, 1996; GIMENO, 1992; ANDERMANN, 1996; CÓRDOVA, 1986; ALBANO AMORA, 1996); a existência de formas variadas de solidariedade e aliança nas “relações de vizinhança” (CARTANA, 1989; LUPI, 1993; FLORES E SILVA, 1991; LACERDA, 1994, AVELAR, 1993); uma forte presença do “clientelismo político” e da “compadragem” (ALBUQUERQUE, 1983; WERNER, 1985; GIMENO, 1992; CARTANA, 1989; AVELLAR, 1993); a incidência de “casamentos consangüíneos” e da chamada “endogamia de lugar” (FARIAS, 1980; GIMENO, 1992; AVELLAR, 1993); a ambigüidade da posição da mulher, ora aparecendo como indivíduo subordinado a um sistema “patriarcal” e “patrilocal” (BECK, 1983; GIMENO, 1992), ora com uma posição “matrifocal” nas relações domésticas e investida de poderes mágicos (FLORES E SILVA, 1991; MALUF, 1993, LACERDA, 1994); a incidência de formas jocosas de sociabilidade e a recorrência de “insultos verbais”, mais evidentes nas práticas de conversação entre os homens (LACERDA, 1994; TELLES, 2002); e, por fim, a intensidade dos modos de afirmação étnica em contraste a outros grupos como alemães e italianos ou gaúchos e argentinos (RAMOS FLORES, 1997; KAISER, 1999; SCHEIMEL, 1994; ALEXANDRE, 1999; FANTIN, 2000; KUHNEN, 2001).

Entre as tendências apontadas, destaca-se a importância do “parentesco ilhéu” como campo específico de estudo a ser explorado. Isso porque as pesquisas realizadas apontam na direção do peso estrutural das relações de parentesco relativamente às conexões com os outros planos da vida social local, isto é, o econômico, o político, o cosmológico etc. Isto sugere uma investigação do sistema de parentesco como um todo. Entretanto esta é mais uma hipótese de trabalho do que uma conclusão, porque não há, até o momento, uma etnografia destas populações que tenha se debruçado exclusivamente sobre este campo. Existem dados esparsos, com ênfases diversas como as referidas acima, todas apontando para a importância do campo. Em outras palavras, desconheço um estudo etnográfico mais detalhado que tenha englobado os domínios clássicos do parentesco, ou seja, filiação, residência, aliança, termos de tratamento/designação e o sistema de atitudes. Este é um projeto que

nos arranjos hierárquicos, na relação entre dádivas e dívidas, na política do favor, nas formas de quitação das promessas etc. Estes aspectos parecem constituir, à primeira vista, os núcleos geradores de formas significativas de interação social. Atuar com este foco implica a caracterização dos arranjos interacionais que constituem as relações sociais elementares dos ilhéus<sup>2</sup>.

---

pertence ao futuro, porque o presente trabalho também não procederá a um estudo detalhado do sistema de parentesco por ele mesmo, mas procurará concebê-lo como embebido nas formas elementares de interação social. Vale lembrar que um dos consensos importantes neste campo hoje em dia, refere-se à necessidade de conectar o parentesco com outros sistemas que informam a estrutura social, tais como o político, o econômico, o sociológico, o cosmológico etc (DUMONT, 1975). No que se refere ao estudo do parentesco em sociedades complexas, notamos mais ainda a importância de não defini-lo como um domínio *a priori* mas, ao invés disso, a premissa em construí-lo analiticamente em função de outras dimensões da vida social (ARAGÃO, 1982; ABREU, 1982).

Nesse sentido, a abordagem do problema está inserida nos desenvolvimentos contemporâneos dos estudos de organização social e parentesco, segundo os quais deve-se aliar, “o rigor formal a uma sensibilidade frente à dimensão simbólica e à complexidade empírica do objeto, livre da idéia arcaica de que o parentesco é uma ‘ordem eminente’ que nos introduz diretamente no ‘universal’ ou que deve ser uma escolha analítica apriorística” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995).

Por outro lado, examinando a literatura brasileira pertinente ao parentesco e suas possíveis conexões com o “parentesco ilhéu”, verificamos que esta parece ter-se confinado por longo tempo ao debate entre os partidários e os contrários ao modelo gilbertiano da família patriarcal, rural, escravista e poligâmica (MENDES DE ALMEIDA et alii, 1987). Embora Antônio Cândido tenha lembrado em 1951 que a “família patriarcal” dominante, estava cercada de formas não-patriarcais de organização doméstica e o próprio Freire tenha citado que o patriarcalismo engendrou formas antipatriarcais (DaMATTA, 1987, p. 118), importa registrar que este debate revelou as limitações de uma perspectiva substancialista e atomizada da família enquanto unidade de análise.

Embora haja uma grande tradição de estudos sobre família e poder político no Brasil (QUEIROZ, 1976; BEZERRA, 1995), pouca atenção se deu ao estudo dos sistemas de parentesco (ABREU FILHO, 1982, p. 96). As referências ficam por conta dos estudos sobre o “compadrio” (ARANTES, 1975, 1994; WOORTMANN E., 1995), visto como uma forma de “parentesco ritual” e analisado entre teses utilitaristas ou holistas (LANNA, 1995, p. 198), e sobre o “campesinato”, em que se destacam as relações entre parentesco e herança da terra (MOURA, 1987; WOORTMANN, E., 1995.; WOORTMANN, K., 1990). Por último, temos estudos mais raros, como o de Abreu Filho (op. cit.), em que se tenta desenvolver uma alternativa metodológica às investigações sobre família a partir da aplicação direta dos procedimentos consagrados pela antropologia no estudo do parentesco como sistema (op. cit, p. 96). As conclusões a que chegaram tais estudos, embora mereçam uma resenha detalhada, apontam de maneira geral para a existência de categorias locais como “sangue”, “nome de família”, “raça”, que definem o parentesco enquanto um domínio cultural específico (ABREU FILHO, op. cit.), para a existência de arranjos locais, como o casamento com a prima paralela (WOORTMANN, E., 1995) e a recorrência da “fuga” (WOORTMANN & WOORTMANN, 1993), e uma espécie de desigualdade compensatória entre irmãos e irmãs, para assegurar a menor fragmentação da propriedade da terra e driblar o antigo Código Civil (MOURA, op. cit.).

Esses estudos apontam, enfim, para a enorme diversidade das formas de organização social no Brasil, para a necessidade de mais pesquisas e, sobretudo, para a importância em se tratar o parentesco como uma espécie de razão pertinente, mas sempre negociada a partir de valores mais gerais, como os que articulam o jogo entre a casa e a rua (DaMATTA, op. cit., p. 130), parentesco e religião (BRANDÃO 1993, p. 26), parentesco e ideologia (ARAGÃO, 1982, p. 92).

<sup>2</sup> A proposta geral de etnografar formas de sociabilidade pode ser vista aqui como um projeto maior, análogo a outros que orientam a confecção de etnografias dentro da Antropologia. O presente capítulo é uma tentativa própria destinada a ilustrar a viabilidade de tal projeto com base no pensamento simmeliano. A propósito, considero um exemplo privilegiado de etnografias que vão nessa direção o texto de Maldonado (1994). Nele, a

De início, há uma diferenciação conceitual que precisa ser feita. A socialidade pode ser definida como a qualidade do que é social; já a sociabilidade pode ser definida como a qualidade do que é sociável. Esta última seria englobada pela primeira, que representaria a investigação das qualidades formais da interação social *lato sensu*, as “formas puras” como diria Simmel. Já a sociabilidade diz respeito ao conhecimento daqueles modos socialmente aceitos pelos nativos, portanto reconhecidos como formas usuais de linguagem para suas relações cotidianas, ou talvez como códigos regulares para toda forma de interação social com o outro. A sociabilidade seria então como uma malha de relações, em que normas, regras e códigos regulam a convivência de indivíduos e grupos, a ocupação de espaços, as formas associativas, o estar em nós etc.<sup>3</sup>

Pois bem, o desafio de fazer esse tipo de etnografia estaria assentado em quais bases teóricas? Como atingir, neste projeto, um nível desejável de plausibilidade descritiva e rentabilidade analítica? A inspiração partiu de leituras da obra do filósofo alemão Georg Simmel [1858-1918] e prosseguiu pela análise antropológica de rituais, desenvolvida durante o século XX. Encontrei nesses domínios os elementos teóricos de enquadramento para realizar uma etnografia das formas locais de sociabilidade, através da observação e análise de eventos rituais significativos. É o que apresento a seguir.

#### 4.1.1 - Georg Simmel, inspirador da Antropologia

Em 1908, Georg Simmel introduz na Sociologia o termo *Vergesellschaftung*, que quer significar o social como um “permanente vir-a-ser, processo sempre *in fieri*, que está

---

autora explora a noção simmeliana do segredo e mostra como ela, assim como a mentira, constituem entre os pescadores, antes do que atos conscientes de distorção de informações, formas circulares de discurso que revelam as faces do jogo social entre ocultação e revelação. Mais: a autora mostra como ocultação e revelação, hierarquia e igualdade, competição e cooperação se cruzam na constituição da pesca como forma social no sentido de Simmel.

<sup>3</sup> Sobre a distinção entre socialidade e sociabilidade, noções usualmente amalgamadas, ver especialmente Viveiros de Castro (2000) e Strathern (1999a; 1999b).

acontecendo sem que se possa dizer que aconteceu” (MORAES FILHO, 1983, p. 31). Essa posição deriva de sua concepção filosófica segundo a qual aquilo que é percebido pelo intelecto humano como realidade em termos de estruturas fixas e substancias sólidas, em verdade, é essencialmente movimento, processo, continuidade e interdependência. Não há “sociedade” como entidade analítica *a priori*, mas processos de interação e relações recíprocas, sejam elas já cristalizadas em estruturas permanentes ou em relações interpessoais transitórias. Em busca da definição do objeto próprio da sociologia, Simmel faz uma distinção essencial entre forma e conteúdo, para estabelecer o papel da sociologia em relação a outras ciências<sup>4</sup>. A tarefa da sociologia (note que este é um período de autonomização da sociologia como ciência), consiste em abstrair do caos interativo da experiência humana as *formas de sociação* (“sociation” é termo mais usado entre os simmelianos americanos), que seriam os modos básicos de inter-relação de elementos sociais: antagonismo e conflito, dependência e autonomia, dominação e subordinação, representação, relação intra e extra-grupo, o princípio de estruturação do espaço e tempo, o princípio da quantidade (MAYNTZ, 1976, p. 615). Os conteúdos – que só analiticamente podem ser separados das formas – independem destas e devem ser deixados às outras disciplinas: atividade econômica, religião, lei, sexo, educação etc. Em realidade, estas *formas de sociação*, para Simmel, seriam princípios abstratos orientadores da investigação do *socius* e, como tais, análogos aos tipos ideais weberianos, aos “princípios estruturais” de Levi-Strauss ou às “estruturas estruturantes” de Bourdieu. (TEIXEIRA, 2000). A meu ver, o interessante é que Simmel propõe um método para a análise microsociológica, algo que era novo em seu tempo. Suas análises discretas sobre a coqueteria, a conversação, o segredo, o estrangeiro, o aventureiro, o tato e a sociabilidade – que ele designava como a forma lúdica (“play-form” = tradução do original alemão) de toda associação e a forma arquetípica de toda socialidade humana – revelam como articulava

---

<sup>4</sup> Cf. a excelente introdução de Donald Levine à obra do filósofo alemão in Levine (1971).

permanentemente a psicologia, a sociologia e a antropologia nos modos como as entendemos hoje. Nesse aspecto, ele foi um precursor da antropologia da vida social contemporânea porque, ao invés de abstrair os microprocessos e relações sociais, utilizando categorias de análise amplamente totalizadoras, como estrutura, sistema, sociedade, norma e outras<sup>5</sup>, Simmel propõe que as relações sociais devem ser analisadas diretamente como transações espontâneas entre indivíduos, atos de interação, atos de fala, de conversação, atos de socialidade elementar. Com isso, Simmel valoriza amplamente a condição da experiência, da historicidade e do mundano na existência humana, para ele sempre infinitamente criativa, fragmentada, múltipla e conflitual.

Comparado a um “esquilo filosófico” por Ortega y Gasset, “porque aceitava o assunto que escolhia como uma plataforma para executar sobre ela seus maravilhosos exercícios de análise” (apud MORAES FILHO, op. cit. p. 12), visto como pensador psicologista, formalista e assistemático (apud MAYNTZ, op. cit., p. 612), Simmel não teve o mesmo renome e a influência de Durkheim e Weber na institucionalização da sociologia mundial. Ele mesmo previu este destino, ao escrever em seu diário que não deixaria herdeiros porque sua herança se dispersaria e passaria de mão em mão. De fato, boa parte de seu pensamento sociológico passou a ser moeda corrente sem seguir vinculado a seu nome.

Hoje, assistimos a um interesse crescente por sua obra nas mais diversas áreas<sup>6</sup>. Exemplos bem recentes, particularmente na Antropologia, mostram que o pensamento simmeliano inspira estudos sobre: mediação e trânsito cultural nas metrópoles (VELHO & KUSCHNIR, 2001); novas formas de sociabilidade no ciberespaço, na esteira dos trabalhos de Michel Maffesoli (LEMOS, 1995; MAXIMO, 2002); trajetória e memória urbanas (ECKERT C. & ROCHA, 1999); antropologia das sociedades pesqueiras (MALDONADO, 1994); sociabilidade ameríndia na Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 2000), na etnologia.

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, uma comparação dos métodos sociológicos entre Parsons e Simmel, em Levine (op. cit.)

Acredito que esta relação próxima entre o pensamento de Simmel e a Antropologia tal como a fazemos hoje tem muito que ver com a experiência etnográfica que institucionaliza a interação direta e o mergulho temporário no mundo do outro como condição para a produção de conhecimento. Daí para o recorte e observação de determinados tipos de intersubjetividade que são mais visíveis e fixados no mundo cotidiano é um passo curto.<sup>7</sup>

#### 4.1.2 - A análise antropológica de rituais

Na literatura sociológica e antropológica, os estudos clássicos sobre ritual sempre estiveram ligados aos fenômenos religiosos ou mágicos, dizendo respeito à parte comportamental formal e prescritiva destes fenômenos, por oposição às crenças, que seriam representativas dos aspectos dogmáticos dos fatos religiosos. Procurava-se assim sublinhar ora seu caráter mágico-religioso, por oposição a fatos seculares ou profanos, ora seu aspecto significativo em si mesmo, por oposição a ações instrumentais ou racionais ((RITUAL, 1986:1081; RELIGIÃO, 1982: 814 ). Modernamente, o enfoque sobre o ritual tem enfatizado o processo dialético que põe em relação e expõe determinados aspectos significativos da vida social, fazendo transitar fatos, posições, temporalidades e valores do domínio ordinário ao domínio extraordinário, do profano ao sagrado e vice-versa, e, com isso, dando sentido à própria realidade social. O ritual seria esse momento de condensação no qual, através de certos mecanismos, estariam expostas alternativas de reforço, inversão ou neutralização da ordem social (van GENNEP, 1978; DaMATTA, 1983, p. 25-32; LEACH, 1974, p. 207; TURNER, 1974[1969], p. 5).

Nesta direção, a tradição moderna da antropologia desenvolveu uma abordagem do rito que encerra uma dualidade permanente entre estrutura e anti-estrutura, entre o sagrado e o

---

<sup>6</sup> Ver especialmente Souza & Oelze (1998) e Waizbort (2000).

profano, entre a ordem e a desordem. Assim, nessa abordagem – que tem na sociologia durkheimiana seu nascedouro – os ritos, embora representassem uma força efervescente na sociedade, teriam sua explicação ancorada em “modelos de equilíbrio”. Em outras palavras, as formas rituais ou os sistemas expressivos em geral apareceriam como epifenômenos de uma totalidade orgânica e funcional, a dizer, a sociedade. Eles só adquiririam sentido como representações cuja interpretação estaria determinada exteriormente por algo poderosamente ausente. O rito seria então uma mensagem distorcida, estranha e invertida de uma eterna saudade da ordem. Ora, essa tradição de abordagem é capaz de revelar, por exemplo, os mecanismos estruturais de inversão e transgressão (veja o caso do carnaval como mascarada). No entanto, essa revelação se daria enquanto antítese episódica de uma verdade irrecorrível que lhe seria absoluta e exterior: a sociedade, a civilização, a estrutura, a ordem, a norma. Estas seriam as realidades finais e explicativas por onde o rito, enquanto fenômeno ligado ao mundo da expressividade, se apresentaria inelutavelmente como a sua dimensão reflexiva. Mas se perguntássemos simplesmente: o que os ritos, eles mesmos, narram como produtores de sentido? A performance ritual não seria ela mesma, uma performance cultural? Enfim, não estaria o ritual ou qualquer sistema expressivo (poesia, pintura, procissões, festas etc.) submetido a duas possíveis chaves interpretativas, isto é, uma que identificaria os sistemas expressivos como um teatro **sob** o real (representação alegórica) e outra que os identificaria como um teatro **sobre** o real (apresentação tautegórica)<sup>8</sup>?

---

<sup>7</sup> A relação entre a obra de Simmel e a Antropologia foi objeto de recente coletânea, organizada em Teixeira (2000).

<sup>8</sup> Dante, ao referir-se à leitura das Escrituras Sagradas, apontava o sentido alegórico como o mais importante para o poeta e o teólogo: “*o que se esconde sob o manto destas fábulas, é uma verdade oculta sob bela mentira*” (DANTE apud, apud ALEGORIA, 1982:22). Na Idade Média, a alegoria tornou-se o modo de entender a função da arte, especialmente da poesia. Dante definia assim a tarefa do poeta: “*Vergonha seria para aquele que rimasse coisas sob veste de figura ou de côr retórica, e depois interrogado, não soubesse desnudar as suas palavras de tal veste, de modo que tivessem real entendimento*” (op. cit, p. 22). Veja que nesse caso, o esforço de tradução do Outro é feito em nome de uma verdade que se busca des-cobrir – “sob o manto destas fábulas” – para além das coisas, fatos e pessoas de que trata. Por sua vez, no modelo tautegórico, a linguagem, as artes e o drama têm vida própria, por não estarem subordinados às exigências de um esquema conceitual superior a que deveriam dar corpo ou “real entendimento”. O modelo conduz à tradução do Outro não pela neutralização do significante (coisas, fatos, pessoas), mas remete à irredutibilidade do Mesmo, em nome de sua autonomia de

Na mesma direção em que a abordagem da expressão oral apreende a “narrativa como o resultado do evento da sua própria narração num contexto cultural particular” (LANGDON, 1999, p. 15), ou então que a obra de arte apresenta “reflexões que não são meramente constructos lógicos, mas dizem respeito à experiência estética, à afetividade e a códigos culturais” (BIZERRIL, 1999, p. 106), assim também a abordagem do ritual não deve ater-se a uma sua interpretação meramente alegórica, finalizando a “verdade” de seu significado expressivo em uma instância que lhe é oculta e exterior. A questão que discuto aqui é a da necessidade de atenção a uma chave de interpretação dos sistemas expressivos que possa captá-los em sua capacidade própria de produzir sentido. Assim sendo, tais sistemas não seriam uma representação da verdade, mas um discurso da vida que provocaria, no evento ritual, uma reflexão dos participantes sobre si mesmos ou uma inflexão em sua experiência social. Neste caso, o rito, assim como outras formas expressivas (uma obra de arte, uma peça teatral, uma missa ou qualquer atividade humana ritualmente significativa), seria um campo privilegiado a uma interpretação estética dos fatos humanos.

Atualmente, o esforço de metaforizar o ritual como discurso ou linguagem tem-se consubstanciado na noção de **performance**. Conforme Langdon (1999, p. 21),

O conceito de performance surgiu de dois paradigmas da antropologia atual: a vida social como dramaturgia, ou como drama social (GEERTZ, 1983) e a ‘performance como evento’, que tem seu enfoque nas características e na produção dos eventos performáticos. A primeira surgiu do campo da antropologia simbólica e seus estudos sobre a relação entre rito, sociedade e transformação, desenvolvidos por Victor Turner, Clifford Geertz e outros. A segunda evoluiu dentro do campo da etnografia da fala, que é marcada pelo cruzamento de interesses de linguistas, folcloristas, antropólogos, filósofos, sociólogos etc (BAUMAN, 1976, 1977).

A idéia de performance é particularmente importante na análise atual da dinâmica dos rituais, porque valoriza, em primeiro lugar, a experiência multisensorial como enfoque básico

---

sentido. O impasse entre alegorismo e tautegorismo é uma questão extremamente complexa e remonta a Aristóteles. Em sua Poética (1973, IX, 451), o filósofo, ao contrário de Dante, define como ofício de poeta narrar não o que aconteceu – função esta do historiador – mas o que poderia acontecer, “segundo a verossimilhança e a

para o trabalho de tradução cultural dos acontecimentos rituais feitos pelo observador. Em lugar de enfatizar o rito como revelador de uma cultura, uma mentalidade, uma sociedade, propõe-se uma nova classificação, um estudo voltado aos “gêneros performativos”, que não seriam limitados a teatro, concertos, palestras, como reconhecidos no mundo ocidental, mas incluiriam ritos, rezas, cerimônias, festivais, casamentos etc. (LANGDON, 1999, p. 23-30). Em segundo lugar, a idéia de performance indica – conforme Austin, para sua filosofia da linguagem comum (ROHMANN, 2000, p. 164) – a “força ilocucionária” dos acontecimentos rituais. Isto é, os atos performativos seriam aqueles nos quais a enunciação já constitui a sua realização, como na expressão *Eu prometo!*... (PEIRANO, 2000, p. 10). Estas discussões me vêm a propósito das questões levantadas por Mariza Peirano em seu recente trabalho *Antropologia dos Rituais* (2000). Inspirada nos trabalhos de Tambiah (1979, 1985) relativos a uma “teoria performativa do ritual”, a autora pergunta “O que significa propor, no momento atual, a abordagem dos rituais como estratégia para analisar eventos etnográficos?” Sua resposta – que eu endosso – é que, embora o instrumental básico de abordagem dos rituais se tenha mantido na disciplina ao longo do século, o foco clássico, que antes era direcionado para um tipo de “fenômeno considerado não rotineiro, geralmente de cunho religioso” (PEIRANO, 2000, p. 17) e também informado por uma ótica da excepcionalidade, do exótico e do bizarro (op. cit., p. 29), agora se amplia, e o foco, mais refinado, passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia os “eventos críticos” (diria eventos rituais) de uma sociedade qualquer (op. cit., p. 35). Cito:

Tanto eventos ordinários, quanto eventos críticos e rituais partilham de uma natureza similar, mas os últimos são mais estáveis, há uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes. Eventos em geral são por princípio mais vulneráveis ao acaso e ao imponderável, mas não totalmente desprovidos de estrutura e propósito **se o olhar do observador foi previamente treinado nos rituais** (PEIRANO, 2000, p. 8, grifo meu).

---

necessidade”. Nesse caso, a narração do poeta é re-presentação ou teatro sobre o real. Para um aprofundamento desta discussão estética, ver Souza (1966; 1973) e Menezes Bastos (1993).

Mais adiante, conclui a autora que não cabe ao antropólogo definir o que são rituais, algo que será sempre relativo em função da demarcação etnográfica. Seu papel é detectar “o que são e quais são os eventos especiais para os nativos (sejam políticos, o cidadão comum e até cientistas sociais)” (op. cit., p. 9). Mas o que mais importa reter nas observações de Peirano – e aqui para os meus propósitos – é quando ela, vinculando cultura e linguagem, vai dizer que os atos de fala (o dito) e atos rituais (o feito) são “bons para revelar processos também existentes no dia a dia, para examinar, detectar e confrontar **as estruturas elementares da vida social**” (op. cit., p. 29, grifo meu).

É então que voltamos a Simmel e suas formas de sociação. Rituais, enquanto eventos críticos ou eventos comunicacionais de uma sociedade, são bons para pensar formas básicas de sociabilidade, na medida que os atores vivem, nos acontecimentos rituais, a experiência de seus modos básicos de interação, modos tais socialmente significativos e reconhecidos pelo grupo envolvente. Inspirado na busca das formas simmelianas e na moderna análise antropológica dos rituais, imaginei então o que seria fazer – para os meus propósitos de pesquisa – uma etnografia das formas de sociabilidade, através da participação e da observação de eventos rituais socialmente significativos na Ilha de Santa Catarina. Dessa forma, procurei participar, no campo, daquelas situações etnográficas que se revelam como fulcros básicos das interações sociais nativas: cerimônias, festejos e procissões religiosas, festas de evocação, folias, reuniões de família, ensaios, encenações, comemorações, conversações espontâneas, situações de vizinhança, mobilizações para o trabalho comunitário, atos de reciprocidade, performances verbais, situações emblemáticas de fornecimento e pagamento de dívidas de favor e obrigação, pagamento de promessas, “ajutórios” e “peditórios”<sup>9</sup>, convites, presentes, fofocas etc. Muitas dessas situações foram pesquisadas para a confecção do capítulo anterior, sobre os ciclos rituais nativos. Neste capítulo, essas mesmas

---

<sup>9</sup> Ver notas 4 e 5 do capítulo 3.

situações serão objeto de uma descrição sobre a sociabilidade, a partir de relatos obtidos em campo, entrevistas e notas do diário de campo.

#### 4.2. - A SOCIABILIDADE DO ILHÉU: CENÁRIOS, EVENTOS, ATOS, FALAS

Esta seção constitui, de maneira explícita, uma tentativa de dar continuidade aos estudos que desenvolvi no mestrado, cujo foco era o ritual da “farra do boi” na localidade de Bombinhas, a 40km ao norte de Florianópolis. Nesse sentido, a pesquisa de campo feita no doutorado em 2001, ao incorporar outros eventos rituais, não deixa de ser uma continuação da pesquisa de campo feita naquela ocasião (1993).

Enquanto estudava a farra do boi “por dentro”, tentando descobrir seu idioma ritual e os significados que os nativos lhe atribuíam, chamava-me atenção a recorrência de certos modos básicos de sociabilidade, de certos mecanismos obrigatórios de ação interpessoal, enfim de certos códigos de relacionamento, conversação e execuções performáticas muito comuns que invadiam todas as atividades, fossem elas ligadas ao mundo do trabalho, da casa ou da rua, ao mundo mágico-religioso ou ao dos divertimentos comunitários. Em 1994, ao concluir minha descrição etnográfica sobre o ritual da farra do boi, escrevi:

A Farra opera, reúne, nega e rememora aspectos importantes da organização social nativa, a exemplo da sugestiva leitura de Geertz sobre a briga de galos em Bali. Dois aspectos parecem-me extremamente relevantes. O **primeiro** diz respeito à inscrição da festa na hierarquia dos grupos etários, estado civil e relações de gênero. A Farra chama atenção primeiramente pela iniciativa – estimulada por todos – para que os grupos de idade e gênero reúnam-se e conquistem mais um boi para a comunidade. Nesse sentido, cada grupo expõe suas próprias características e comportamento. O **segundo** aspecto tem a ver com o modo pelo qual os nativos organizam suas atividades diárias visando objetivos comuns: prevalece um sistema de trocas e serviços baseados nas relações entre parentes e afins e redes locais de ajuda mútua. Quando se quer organizar ou promover qualquer ação, desde a pesca de arrasto, o fabrico da farinha até festas religiosas e procissões, mesmo as cantorias e danças ou atividades filantrópicas, ativam-se esquemas de entre-ajuda, buscam-se doações, favores, benefícios especiais, rifas e sorteios. A Farra também se caracteriza por esse princípio, acionada sempre por rifas e listas de sócios. (LACERDA, 2003: 116)

Não acontece uma farra do boi sem que os farristas se constituam como “sócios” do boi. Fazer uma “sociedade” é algo bastante recorrente no meio nativo. Descobri, em

Bombinhas, que há “sociedades” efêmeras, como as da farra do boi, e “sociedades” permanentes como a dos “camaradas” da pesca, no Pântano do Sul. Há também outras “sociedades”, como a “sociedade da saudade”, no Ribeirão da Ilha, que criou um seguro comunitário para despesas com funeral. Também não há farra do boi em que não impere os insultos verbais, o brincar de ofender, a fluência da mentira, algo que se vê diariamente nas ruas, nos botecos, nos jogos de dominó, nas conversas dos pescadores no rancho, nos jogos de futebol, nos bingos etc. Não há farras também sem que o território seja demarcado por intensa rivalidade entre as comunidades, algo tão poderoso que faz com que as comissões organizadoras da Igreja, na hora das festas religiosas, distribuam as barracas entre todas as comunidades, para não haver desentendimentos. Em 2001 (já na pesquisa para o doutorado), entrevistei Jair, 45 anos, pescador e comerciante, graduado em história e praticante da farra do boi. Esse aspecto “anárquico” da sociedade dos farristas lhe pareceu explicar o porquê de tantos ataques contra os farristas:

Jair - Eu acho que o que incomoda mais esse pessoal e as autoridades é a forma anárquica que é a farra do boi. No sentido de que ninguém leva lucro com isso. Aliás, as pessoas só têm prejuízos: tem que pagar o boi, não tem entrada, cada um pode entrar, ninguém tá levando lucro, o Estado não tá levando lucro, não é um evento que traz grande dinheiro para o município, enfim, pra alguém, pra dois ou três. Parece que é isso. Ela [a farra] requer muito espaço, muita correria, muita gritaria. Ela revoluciona por alguns dias o *status quo* que é uma coisa de silêncio, tranqüilidade, não sei o quê. A farra do boi é uma coisa de barulho, um carnaval, é uma coisa de tirar o sono, porque é de noite, de dia, não tem hora; ela incomoda essas pessoas. O que incomoda é isso.

Será em torno deste *ethos* particular, no sentido de perguntar “Como eles são socialmente? Como interagem?”, que esta seção tratará, ampliando a pesquisa de campo anterior. Conforme visto na introdução, embora a pesquisa de campo tenha tomado o sul da Ilha de Santa Catarina como espaço central de investigação, tomei toda a Ilha e litoral fronteiro como *locus* desta pesquisa. Neste sentido, não há aqui um estudo etnográfico pormenorizado de uma “comunidade”. Dediquei-me a explorar, em todo o território, as

diversas possibilidades de manifestação das interações sociais nativas, visando a análise de formas mais gerais da sociabilidade do ilhéu. Tais aspectos podem ser detectados na observação dos inúmeros pares de interação, como entre brancos e negros, mulheres e homens, homens e homens, mulheres e mulheres, velhos e jovens, pais e filhos, políticos e eleitores, fiéis e santos, compadres e afilhados, nativos e estrangeiros etc <sup>10</sup>.

Agora vou antecipar ao leitor, em poucas palavras e de modo a dar-lhe alguma direção, os resultados a que cheguei. Na seqüência do texto, apresento uma descrição etnográfica relativa à sociabilidade do ilhéu, uma descrição que navegará por entre cenários, eventos, falas e atos de interação. Na conclusão, apresento, a partir dos dados etnográficos encontrados, possíveis caminhos de análise para o debate antropológico clássico sobre as relações jocosas e as relações de dom.

Dentre os modos básicos de sociabilidade observados entre os ilhéus, pude notar a existência de:

- uma intensa **jocosidade**, verbalmente agressiva e/ou encenada, geralmente grupal, fazendo o estranho pensar que os nativos estão o tempo todo a brigar, quando estão, na realidade, brincando disto;
- o exercício permanente da **rivalidade** entre localidades, clubes, ruas, times, grupos, bandas etc;
- as **relações de favor**, que parecem fixar as pessoas entre dois pólos intercambiáveis: o do fornecedor de dádivas (doador), podendo ser este um político, um comerciante, um parente ou mesmo um santo; e o do receptor

---

<sup>10</sup>Estudar tais relações (suas malhas, códigos e enquadres) em uma inspiração simmeliana, isto é, em uma investigação pautada na busca das *formas*, parece-me teoricamente promissor, na medida que, ao invés de trabalhar com unidades autocontidas de análise como raça, classe, identidade, cultura, gênero, etc, o observador investe na malha de relações, indo diretamente aos atos elementares de interação. Talvez aqui resida a importância que Simmel deu à distinção entre forma e conteúdo para o estudo do social enquanto interação elementar.

(donatário) de dívidas, este podendo ser o eleitor, o cliente, o devoto, aquele, enfim, que se sente em dívida;

- esquemas de **solidariedade e cooperação** ativados sempre que há promoções comunitárias, como as festas do Divino, de padroeiro, quando ocorrem campanhas, gincanas, bingos, rifas etc;
- **esquemas hierárquico-distributivos** presentes nos processos de distribuição do produto do trabalho coletivo, como na captura da tainha feita na beira da praia.

Vale lembrar que estas formas de interação são plasmadas umas nas outras, e a sua separação é aqui uma ferramenta descritiva. Para ilustrar, observo que alguns dos termos ilhéus de uso corrente na região denotam aspectos centrais da sociabilidade ilhoa. Por exemplo:

- “**monte**”: é a espécie de caixa financeira comum, para a qual todos os membros da família têm obrigação de contribuir;
- “**ajutório**”, “**ajuda**”: qualquer esquema de visitação doméstica destinado a pedir ajuda para alguma ação comum ou em favor de alguém;
- “**sociedade**”: constituição espontânea de um grupo de pessoas para organizar uma festa, uma pescaria ou uma confraria;
- “**amigo**”: toda e qualquer pessoa a quem o outro, mesmo sem intimidade, não gostaria de tratar como desconhecido;
- “**amiga**”: no mesmo sentido, mas acrescentando o fato que pode ser a amante de ego; ambos diferem de “colega”, mais distante;
- “**camarada**”: possível aliado ou companheiro de trabalho;

- “**favor**”: algo que se pede sabendo que criou uma dívida de obrigação.<sup>11</sup>

Trataremos dessas questões doravante. Lembro que, conforme visto na introdução, descreverei cenários locais, eventos socialmente significativos, atos de interação e falas de nativos que refletem suas relações cotidianas. Esta opção reflete uma descrição de tipo itinerante, que, a par de alguma fragmentação e o não aprofundamento de temas específicos, procura seguir o objetivo de etnografar as formas elementares da sociabilidade do ilhéu. Nesse sentido, trataremos de quatro tópicos: 1. As localidades e o patrimônio cultural da vizinhança; 2. Os ensaios da Banda Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha; 3. O pagamento de “promessas” e a “política do favor”; 4. A formação de “sociedades” temporárias ou permanentes.

#### 4.2.1 As localidades e o patrimônio cultural da vizinhança

Focalizei a maioria das observações de campo em duas localidades do sul da Ilha de Santa Catarina. São localidades situadas à beira mar: o Ribeirão da Ilha, distante 27km do Centro de Florianópolis, sede distrital urbana, com 18.586 habitantes (Censo IBGE 2000) e praça central voltada para o mar, onde está

localizada a igreja matriz, fundada em 1809; e o Pântano do Sul, distante 28km do

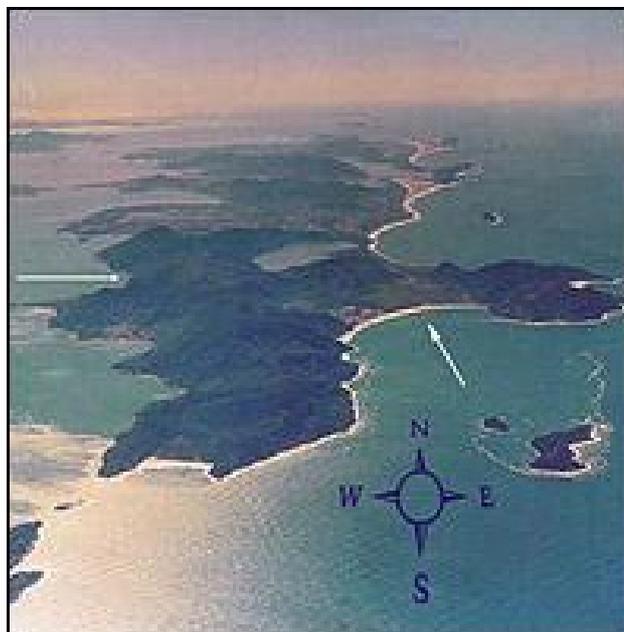


Fig. 1: Ilha de Santa Catarina: à esquerda, a Freguesia do Ribeirão da Ilha; à direita, a praia do Pântano do Sul.

<sup>11</sup> Para o interesse do leitor, outras expressões nativas podem ser lidas em dois dicionários que circulam pelas bancas da cidade de Florianópolis: Alexandre Ramos (1994); Rodrigues Filho (1996).

Centro de Florianópolis, um antigo núcleo pesqueiro formado no ciclo econômico da pesca da baleia na segunda metade do século XVIII. Elevado a sede distrital em 1966, possui 5.294 habitantes e casas à beira da praia onde moram as famílias de pescadores.<sup>12</sup> A Freguesia do Ribeirão da Ilha é hoje um ótimo destino turístico, pela tranquilidade e bons restaurantes. Como tal, é invadida por turistas nos fins de semana, nos feriados longos e nas férias de verão. No entanto, pode-se dizer que a Freguesia é também invadida pelos próprios nativos que ainda mantêm lá as suas “casas de família”<sup>13</sup>, reunindo-se nas festas tradicionais, nas férias de verão e nos fins de semana durante todo ano. Nos domingos, ao fim da tarde, pode-se notar uma grande quantidade de carros e ônibus retornando para o Centro da cidade ou para outras localidades mais distantes.

A Freguesia, que até os anos 60 vivia em torno da pesca e de alguma atividade agrícola, foi perdendo densidade demográfica e vive hoje do turismo e do comércio, com restaurantes, bares e a criação de ostras, uma atividade que cresceu vertiginosamente durante os anos 90 por toda a costa litorânea do distrito. De todo modo, a sensação em dias não agitados é a de que o



Fig 2: Freguesia do Ribeirão da Ilha, 2001.  
Gentilmente cedida por Rafael Colli

lugar “esmorece”, ficando quase vazio de gente, apenas com os idosos e poucas crianças. Veja-se o que diz, Marilena, que nasceu e mora no local há 65 anos:

Marilena – Isso aqui é uma vila-dormitório agora. Na nossa rua, tem duas ou três casas que tem gente. A maioria é assim. Trabalha ou mora fora e vem no final de semana ou à noite... É

<sup>12</sup> Para obter dados históricos extensos sobre a Freguesia de Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha, ver Flores e Silva (1991) e Pereira (1990). Para uma maior caracterização do Pântano do Sul, ver Costa Pereira (2001). Mais detalhes sobre as duas, ver o Guia Digital da Cidade de Florianópolis, em PREFEITURA, 2001, nas referências. Para meus propósitos de pesquisa, importa dizer que estas duas localidades foram povoadas na sua quase totalidade por emigrantes açorianos e descendentes.

<sup>13</sup> “Casa de família” é a casa herdada dos pais ou avós, onde os filhos, netos, cunhados, noras, amigos e afins costumam passar o fim de semana ou períodos de férias.

um deserto, fantasma. Até aquele que tinha um mercadinho ali fechou porque não tem população, que não tem nada ali que agüentar. Tinha uma padaria, sempre teve, nem ela agüentou. Havia fábrica de café, fábrica de anzol, porque a maioria era pescador. Todo mundo morava aqui, produzia e vendia tudo aqui. Dava emprego pra muita gente. (...) Hoje nem tem mais peixe, rapaz. A gente tem que trazer do Centro pra comer um peixe.

Quando se trata da vida local, nota-se que é em torno das festas, missas, bingos, cerimônias, procissões e outras atividades da paróquia Nossa Senhora da Lapa, que se pode observar as maiores concentrações de pessoas da freguesia.

Marilena – Todos são muito obedientes ainda ao padre. O padre é a autoridade máxima. A maioria ainda respeita. Embora hoje já haja algum rebelde. No meu tempo não. O que o padre dizia era sagrado. Hoje tem muito estudante que se rebela. Outro dia o padre cortou uma árvore, o povo não gostou. Gerou polêmica, discussão. Se isso acontecesse na minha época, jamais ia acontecer uma revolta do povo. (...) Tudo girava em função da igreja mesmo. E ainda hoje em dia, a maioria ainda conserva isso aí.

No interior da Ilha de Santa Catarina, as antigas comunidades tiveram dois destinos nos últimos 25 anos: ou se transformaram completamente em balneários turísticos, com a venda da maioria dos terrenos para novos moradores, ou não se transformaram completamente, de modo que os herdeiros dos antigos moradores ainda mantêm algum grau de convivência, seja sazonal (temporadas) ou semanal (fins de semana, feriados ou datas festivas), justamente porque moram no lugar e trabalham em outro ou transformaram suas moradias em casas de lazer familiar temporário<sup>14</sup>. Isso me faz pensar que o patrimônio cultural mais significativo que estas comunidades ainda detêm, além das festas, é um patrimônio de sociabilidade, ligado à vizinhança, aqui no sentido colocado por Appadurai (1996 :cap. 9), não como uma estrutura vista a partir da escala física determinante de um lugar, mas enquanto “estrutura de sentimento” que se reproduz para além do lugar. Quer dizer, são pessoas que se conhecem há muito tempo, cresceram juntas, de modo que se pode observar a presença daquela atitude social ambígua, que varia entre a fluência das práticas de

---

<sup>14</sup> Sobre as transformações espaciais da comunidade do Pântano do Sul, ver Costa Pereira (op. cit).

ajuda mútua e o olhar sempre vigilante de uns sobre os outros<sup>15</sup>. Veja-se o que diz Everaldo, nativo do local há 75 anos :

Everaldo – Agora se quiser rogar uma praga pra alguém, não peça pra ele morrer não, arranje um péssimo vizinho; pronto, é a pior praga que possa existir é um vizinho ruim; você não pode conversar, não pode olhar, tudo que você faz ele olha, tudo que ele faz você olha, tem que tá sempre de cara um pro outro. É a pior coisa do mundo.

Um outro dado significativo deste patrimônio de vizinhança são as rivalidades. Elas definem fronteiras sociais intra-locais, ao mesmo tempo que podem dissolver-se momentaneamente, dependendo, por exemplo, do alcance dos benefícios públicos conquistados para as comunidades. De dois moradores de diferentes localidades do Ribeirão da Ilha:

Marilena – Foi o Padre Ernesto quem introduziu a procissão dos santos das 16 capelas do sul da Ilha no dia da festa da padroeira do Ribeirão, com a intenção de chamar, de unir as comunidades, por causa da rivalidade. No Alto Ribeirão, com a gente (da Freguesia) era uma coisa de louco. Até nos bailes, quando a gente chegava, eles amarravam a cara: “Já chegaram as bestas, as prosas...”. Boquinha pequena, uma comentava com a outra. Chamavam a gente de besta, de prosa, atrevidas, as metidas, porque a gente também era boba né, achava que se arrumava melhor que elas, a gente era mais inteligente. Ali (na Freguesia) era a capital, era tudo ali. O outro era periferia, o Alto Ribeirão. A gente andava mais na moda, roupa, sapato, tudo. O pessoal era mais intelectual, mais esperto, mais estudado. E a Costeira do Ribeirão era mais em segundo plano do que o Alto Ribeirão.

Francisco – O pessoal do Alto Ribeirão ainda apresenta altas reservas em relação ao pessoal da freguesia e vice-versa. O pessoal da Costeira não vai muito as festas da freguesia e vice-versa. Se passar para Barra do Sul, Naufragados ou Caieira, pior ainda. Tu vê que se botar lombada na freguesia, por que é que não vai ter lombada no Alto Ribeirão? Tem que ter lombada! Se tem um clube no Canto do Rio, por que o Bandeirantes não faz uma sede nova? E assim vai essa disputa. Coisas do poder público tem que ter lá e cá, senão vai dar briga.

No caso da Freguesia do Ribeirão, há um dado especial que é o fato de ser a vizinhança marcada pela coexistência de uma comunidade de brancos ao lado de uma

---

<sup>15</sup> Sobre o olhar, mentira, fingimento e vergonha como etiquetas de interação social nas relações entre vizinhos, veja o recente estudo de microsociologia da cidade organizado por José de Souza Martins (1999).

comunidade de negros<sup>16</sup>. Consultando vários moradores, verifiquei que nunca foi registrado um caso de casamento inter-racial na comunidade. Embora exista na comunidade uma convivência publicamente cordial entre negros e brancos, a regra social básica entre as famílias parece ser aquela de “aliar” sem se “filiar”. Esta distinção nativa entre “aliar” e “filiar” opera as relações entre brancos e negros. Aliar significa somar, prestar “ajudas”, unir em esforços comuns, participar sem distinção, batizar e acolher afilhados e cumpadres, enfim, afinizar. Filiar remete diretamente a casamentos, uniões estáveis e mesmo “namoros firmes”, consanguinizar.

Marilena – A gente tem que ter o máximo de cuidado, porque a gente foi criada tudo junto, na mesma rua, na mesma escola, brincando. Só no clube era separado. Mas ai de uma que namorasse... Um preto com uma branca, de jeito nenhum. Até hoje ainda conservam isso. Deus o livre. Os pretos também dizem: “Não tem nada que namorar com branca.” Como eles são discriminados, eles também têm aquele orgulho de não querer. Devolvem na mesma moeda. Ele não aceitam um rapaz branco casar com uma menina negra. “Também não quero que meu filho case com uma mulher branca. Tem que casar com gente da minha raça.” Eles falam assim. Eles são muito unidos. São católicos, nada de macumba não, são tudo de igreja, católicos, participam das irmandades. São amigos, de servir, é compadre, uma batiza a filha da outra, um ajuda o outro, tem ajuda claro. Só nesse caso de filiação mesmo, união de famílias, a maioria não aceita.

Se na Freguesia do Ribeirão, brancos e negros se aliam, mas não se filiam, no caso do Pântano do Sul, as relações de vizinhança incorporaram novas relações dos nativos com

---

<sup>16</sup> Pelo seu valor explicativo, transcrevo o seguinte relato sobre a origem da presença negra na freguesia, obtido em entrevista com o sociólogo e Diretor do Museu do Ribeirão da Ilha, Dr. Nereu do Vale Pereira: “As famílias açorianas não trouxeram escravos. Encontraram aqui o regime escravocrata. Eles passaram a ser, como no Centro da cidade, escravos domésticos, porque aqui se cultivava mandioca, milho e se pescava. E nessas atividades não se empregava o braço escravo. Era a família do senhorio quem trabalhava. Com a entrada do ciclo da baleia, na segunda metade do século XVIII, começam a vir escravos para o serviço mais pesado, caldeiras, transporte dos pedaços das baleias. Nesse período já havia a Freguesia do Ribeirão, e os senhorios que moravam aqui subiam esse morro e iam até a Armação. As residências desses armadores eram aqui no Ribeirão. Por isso o lugar tinha o nome do Porto do Contrato, onde se embarcava o óleo daqui do Ribeirão. Então os escravos começaram a fixar residência aqui também. Logo em seguida, surgiu o ciclo do café, e a operação de colher, secar, descascar, torrar era um serviço pesadíssimo. O negro aqui aparece com mais intensidade nesse trabalho, em meados do século XIX. Então, no final do século XVIII e meados do século XIX, os escravos vieram pra cá. Aquelas casas geminadas ali na freguesia eram um centro produtor do café. Ali não eram residências, trabalhava-se ali. Eram locais de trabalho onde os negros dormiam também. O negro trabalhou nisso, no serviço pesado. Não entrou na pesca. Nunca. A pesca da baleia era feita pelo branco. O negro entrava na operação braçal, força. Por quê? Porque a pesca era uma atividade nobre. São Pedro, Jesus, os pescadores. A pesca era de gente nobre, né? O negro ia para o trabalho sem qualificação. O trabalho da pesca era nobre. E com isso, o negro ficou

argentinos, uruguaios, gaúchos, paulistas e europeus, “gentes de fora” que se adaptaram e permaneceram no lugar. Isto fica claro no relato abaixo de um pescador que mantém um restaurante muito conhecido em toda a ilha. Ele faz uma menção a outro lugar da ilha, o Canto da Lagoa, para mostrar como, no Pântano do Sul, existem boas relações dos nativos com os “de fora”. O relato exemplifica também as relações de rivalidade entre duas comunidades tradicionais da ilha:

Jair – Essas pessoas que vieram pra lugares assim como o Pântano do Sul são pessoas que estão interessadas também em se integrar à comunidade. Eu percebo isso. Querem conhecer a comunidade, fazer amizade com as pessoas. Vêm somar. E as pessoas daqui aceitam isso, quando vem somar. Elas não aceitam quando você vem dividir. Nesse meio tem pessoas que querem dividir e elas logo se sentem rejeitadas e vão embora. Sabe? Então é isso, eu vejo essa diferença. As pessoas que vieram são outro tipo de gente, que vieram ajudar, vieram lutar também. É por isso que há essa integração no Pântano do Sul que a gente chama dos nativos com os de fora. Existe uma integração muito grande sabia? Os poucos que não estão integrados aqui na comunidade foram os que não aceitaram mesmo e ainda tão morando aqui de teimoso. Não é a praia deles. É uma minoria. Mas a maioria mesmo... Você pode chegar hoje no Pântano do Sul, pedir qualquer informação a qualquer pescador, que ele vai te ouvir e vai dar a informação. Se você parar no Canto da Lagoa e pedir uma informação, meu amigo, o cara te olha atravessado, tchau e vai embora. Responde secamente, nem fica conversando, bate um papo, entendeu? São relações diferentes.

#### 4.2.2 Os ensaios da Banda Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha

Na Freguesia do Ribeirão, constituem espaços privilegiados de observação da sociabilidade os ensaios da Banda Nossa Senhora da Lapa, uma sociedade musical, fundada em 1896. Todo sábado à noite eles se reúnem. A banda tem 30 componentes, sendo a maioria do sexo masculino. Muitos vêm de outras localidades da Ilha, mas os mais jovens, são da freguesia. Todo o trabalho é voluntário. Apenas o mestre recebe um pró-labore da Prefeitura Municipal, assim como os mestres das duas outras bandas da cidade: a Filarmônica Comercial e a Banda de Amor a Arte. O repertório é eclético, compreendendo clássicos, música de igreja, de carnaval, de novelas etc.

---

marginalizado mais ainda, aqui no interior da ilha” (Informação verbal, 19.05.2001). Para mais referências, ver

Nos ensaios, notava sempre uma confusão de vozes, uma mistura de sons, falas, risos e performances individuais. O mestre ia distribuindo as peças, ensaiando partes, criando harmonia e controlando a força do sopro e da percussão. Nas pequenas pausas, conversas paralelas sobre futebol, mulher amada etc. Muitas brincadeiras, muita jocosidade verbal, gozações. De fato, isso é muito comum no meio deles, como o é entre pescadores, mulheres e jovens. Durante o próprio ensaio, assuntos são levantados aleatoriamente, e a banda vai organizando sua agenda de compromissos, acertando cachês e datas. Pude ver garotos de 10 a 12 anos, até idosos na casa dos 70. De modo geral, os homens negros ficavam mais na percussão dos tambores e a maioria dos brancos nos instrumentos metálicos de sopro. Durante os ensaios, o “mestre” tinha papel bem definido, isto é, repetir cada música ou trecho, quantas vezes fosse necessário e normalmente no final da execução. Mas, comportava-se como um subordinado ao coletivo quando os músicos, intervindo em vários momentos, pediam uma marcação melhor para tal compasso, tal introdução etc.

Houve uma vez um ensaio conjunto das três bandas da cidade, preparatório da apresentação comemorativa ao dia do músico (25 de novembro). Na hora marcada, chegou um ônibus fretado com os membros das duas outras bandas, trazendo também mulheres, avós e filhos. O ônibus foi cedido, isto é, alguém fez o pedido na secretaria dos transportes. Estes



Fig. 3: Ensaios da Banda N. S. da Lapa, 2001.

deslocamentos das bandas, estudantes, grupos folclóricos são normalmente intermediados pelos políticos locais.

Enquanto isso, os músicos já ensaiavam com seus instrumentos, numa algazarra sonora simplesmente encantadora. Quando os três maestros

se apresentaram, para então começar os ensaios, primeiro disseram que haveria o sorteio de

uma rifa. Isso feito, começaram os ensaios. Três músicas escolhidas por cada banda e um maestro por vez. As partituras tinham sido trocadas e distribuídas um mês antes, mas a maioria esqueceu o material. Ficaram então reunidos vários para ler a partitura de um. Isto prejudicou os ensaios. Notei que cada maestro tinha o seu estilo: Um brincava mais, outro gesticulava mais e o outro dizia que parecia brabo, mas era seu jeito. O pessoal da percussão lá atrás brincava muito e, quando havia um erro em algum naipe, os maestros repetiam aquela parte. Havia mesmo uma verdadeira festa entre eles. Havia também duas moças, uma no clarinete e outra do bumbo e que estava começando em alguma das bandas. De resto, a maioria eram homens de todas as idades.<sup>17</sup>

Conversando depois com um membro antigo da Banda da Lapa, soube que “o pessoal das duas outras bandas não tocou nada porque esqueceram das partituras”. Perguntei sobre um homem idoso do sax tenor que a mim pareceu ser um músico de primeira qualidade. Ele me respondeu que o tal homem “fingiu o tempo todo, pois também esqueceu a partitura”. Então indaguei sobre o outro da tuba lá atrás. Ele disse que “o cara saiu quatro vezes pra tomar cachaça”. “E quanto à moça que estava aprendendo o bumbo?”, perguntei. “Ela atravessou tudo e o maestro pediu para ela tocar baixo pra ninguém notar, no dia da apresentação”. No final da conversa, disse-me também que dava para ver qual banda era a melhor: “É a da Lapa! E as outras duas bandas sabem disso!”. No final do ensaio, os maestros resolveram mudar o esquema para o ano seguinte, dada tanta confusão. Cada banda iria ensaiar sozinha o seu repertório e, no final da apresentação, todos tocariam o Rancho de Amor a Ilha, hino popular da cidade. Nota-se que as rivalidades entre as três bandas só são canceladas pela execução do hino.

---

<sup>17</sup> Um estudo de Trajano Filho (1984) sobre os ensaios (de orquestra) no Rio de Janeiro mostra tal evento como ação social significativa enquanto “experiência transformadora que remete à busca da totalidade sonora”, da obtenção sempre tensa do consenso e que implica uma “mudança valorativa do particular para o geral, do individual ao coletivo, da pessoa ao instrumento, da renúncia à totalidade”. Para um estudo local do ensaio do “Terno de Reis”, ver Córdova (1991).

Um dos diretores mais antigos da banda relata a forma de recrutamento dos componentes, que é feita com a ajuda do padre:

Altamiro – Volta e meia a gente vai na missa aí, oferecer pros padre mandar as crianças pra aprender. Aí funciona um pouquinho, sabe? Vem uma enchente de gente. Daqui a pouco, daqueles 20, 30, vai sumindo, porque acham que é só chegar e amanhã já tocam samba, né? Aí, quando a gente fala que música é uma espécie de matemática, aí corre todo mundo. A metade corre.

Quanto à sustentação financeira da banda, usa-se o mecanismo da troca de apresentações gratuitas pela aquisição de novos sócios, pessoas que se comprometam a pagar uma mensalidade para, em troca, ter a banda tocando em certos eventos:

Altamiro – Olha, nós temos um grupo de associados. Mas temos aqui na Costeira do Ribeirão uma turma que nos oferecemos para tocar. Dissemos assim: “Ó, vocês arranjam lá uns dez ou doze sócios, cada um pagando uns 10 reais. Arranjando uns 100 reais por mês, nós garantimos pra vocês duas apresentação lá, de festa. Vocês escolhem a festa e nós vamos lá tocar”. E isso tá funcionando lá. Eles pagam de 80 a 120, dependendo do mês, mas tá dando uma média de 1500 por ano. Então eles garantem de 2 a 3 festas até, a gente vai. Tá garantida, tá pago. E lá eles dizem: “Olha, esta banda está sendo financiada por fulano, fulano...” Sócio da banda tem que ser sócio pra ajudar, não sei o quê, e em troca a banda tá se apresentando...

No entanto, este mecanismo não funciona plenamente em apresentações fora da Freguesia:

Altamiro – Tocar fora do Ribeirão, aí é tudo pago. Seja o que for que aparecer. Na Trindade, teve uma moça que era sócia e, como teve a Festa do Espírito Santo na Trindade, ela de lá... Parece que o filho dela ia se vestir naquela comissãozinha de imperadorzinho. Ela falou com o festeiro pra arranjar uns sócios e então a banda vinha tocar duas festas por ano, de graça. Fomos lá e até hoje não deram um tostão. Então acontece isso. Mas na maioria das vezes, tem essa troca. Só que nós temos medo de confiar no pessoal que começa a pagar e depois não pagam mais.

Após um ano, senti que houve mudanças na banda. O maestro foi embora. Assumi um novo maestro, morador dali mesmo, filho de um dos percussionistas da banda. Aquele antigo diretor que entrevistei não participou desta vez, depois de muitos anos. Estava um tanto magoado, mas ficou feliz e chorou quando a banda, ao passar com o cortejo do Divino, parou

e fez uma homenagem a ele. Enfim, o pessoal mais novo parece estar assumindo a banda e querendo afastar velhas práticas e introduzir novo repertório. No entanto, o pessoal da velha guarda diz que isso é coisa de jovens, com seu ímpeto original, mas que logo verão como as coisas realmente são. Por outro lado, sabem que esse fator de renovação é bom para a banda, só pelo fato de que gente mais nova está assumindo a banda centenária.

4.2.3 “Promessas” e “dívidas de favor”: negociando favores com os homens e graças com os santos.

4.2.3.1 - O Divino: tempo de pagar promessas

“Olha, o Divino vem pra alumiar essa nossa imensidade de gente”

(Seu Jerônimo, pescador do Pântano do Sul,  
diário de campo, p. 32)

Durante o outono de 2001, participei de inúmeras festas do Divino na Ilha de Santa Catarina. Estas festas constituem tema privilegiado para um estudo comparativo com as Festas do Espírito Santo no Arquipélago dos Açores, tema que será motivo de um trabalho futuro<sup>18</sup>. Nas idas a campo, pude verificar que tais festas são espaços propícios à ritualização do pagamento de promessas. Sabemos que as promessas podem se referir tanto a objetos (ex-votos) ou representações destes, doados aos santos, em satisfação de súplica atendida, quanto à obrigação de praticar ou não determinados atos (CASCUDO, 1972 [1954], p. 739). Em última análise, as promessas traduzem uma espécie de “contrato” religioso com o santo e constituem um mecanismo recorrente no mundo católico mediterrânico e latino, como

---

<sup>18</sup> Ver Leal (1994), para um estudo antropológico sobre as festas do Espírito Santo nos Açores, e Abreu (1999), para o caso no Brasil.

intermediação entre o devoto<sup>19</sup> e a divindade (BOISSEVAIN, 1977; CHRISTIAN JR., 1978). Nas práticas devocionais populares que cercam as Festas do Divino e outras festas dedicadas a santos, canonizados ou não, a comunicação com o santo é tornada pública pela entrega do ex-voto, expressando a quitação de compromisso sagrado, de natureza contratual, com o santo. Com a entrega do ex-voto, dá-se a publicização da intervenção – o milagre ou, mais modestamente, a graça alcançada, – mensagem cujos receptores são os outros devotos ou pessoas que circunstancialmente passem ou visitem o local da devoção. Quanto mais ex-votos depositados, mais provados ficam os benefícios alcançados pela intercessão do santo, o que faz crescer a fama e despertar o interesse de novos devotos.

Nesta seção, procuro explorar a natureza deste “contrato” entre o devoto e o santo, a partir de um contraponto com outra modalidade de relações, comumente classificadas como “clientelismo”, “política do favor”, “patronagem” etc. A idéia é conduzir a descrição para uma contribuição à análise das relações de dádiva, um tema crucial na Antropologia Social desde que Marcel Mauss o consagrou. De resto, a descrição nesta seção alude a outras modalidades da sociabilidade ilhêa, como a jocosidade e a rivalidade.

**A Novena** – Participei de uma novena na Caieira da Barra do Sul, a última comunidade no Sul da Ilha, no distrito do Ribeirão, distante cerca de 30km de Florianópolis. Haveria ali a missa festiva em preparação à Festa do Divino da Freguesia, entre 1º e 3 de junho (2001). As chamadas “novenas preparatórias” são atos ou reuniões de oração e canto, feitos em nove dias consecutivos, e destinam-se a preparar espiritualmente as pessoas para a celebração e a Festa do Divino. As novenas são feitas também em honra aos santos padroeiros e nas datas religiosas mais importantes do calendário católico brasileiro.

Foi realizada a primeira novena no Alto Ribeirão com a presença da banda da Lapa e a recepção das bandeiras pelo casal imperador. Depois, fizeram-se novenas na Armação do

---

<sup>19</sup> “Devoto” é todo aquele que pratica atos de devoção ao seu santo e pode ter com ele uma relação de

Pântano do Sul, no Morro das Pedras, na Tapera, na Caieira e, finalizando, na própria Freguesia. Nestas celebrações, além da missa, há cantoria com os foliões, e as bandeiras circulam por entre as pessoas, que, emocionadas, as alisam e beijam. A festa termina com um grande café com cuca, refrigerantes e quentão, oferecidos pelo casal imperador. Soube que mandaram fazer 20 fôrmas de cuca, espécie de bolo doce com farofa de trigo por cima.

Segui até o local de partida do ônibus, fretado pelo casal imperial (com a ajuda do vereador local) para os sete dias de novena-missa. As novenas ocorreriam em sete capelas, tendo a paróquia dezesseis capelas ao todo. No caminho, passei pela sede da banda. Vi no mural uma tabela com distribuição dos ganhos financeiros para cada músico. Um dos membros da banda ali presente reclamou para mim do grande número de Festas do Divino no mesmo final de semana na cidade, algo que tem prejudicado a arrecadação. Fazem-se locais festas que poderiam ser mais regionais, trazendo mais público. Perguntei a ele porque a banda não tinha ido à Festa do Divino do Pântano do Sul na semana anterior, como estava acertado. Ele disse que “deram pra trás”, avisando em cima da hora que a banda seria outra. Disse que havia três membros dessa outra banda que eram da Armação, uma localidade ao lado do Pântano do Sul donde provinha o casal imperial da festa. Concluiu que, devido a isso, houve pressão para trocar de banda. Mas, com desdém, disse que os músicos dessa outra banda beberam muito e “fizeram feio” na apresentação. Estas situações de favorecimento local acionam as rivalidades que emergem todo o tempo entre os grupos de moradores da região.

À noitinha, já havia uma boa aglutinação de gente e estouro de fogos no local de partida do ônibus, em frente à residência do casal imperial. Sentiam-se muito felizes pela recepção que estavam tendo nas comunidades. Ofereceram-me cuca com café, mas disse eu que estava de jejum até a missa e que comeria depois (eu também estava ali para pedir ao Divino que cure minha irmã que está com uma doença grave. Fiz promessa de parar de fumar

caso ela se cure ). Na sala principal da casa, estavam expostos os objetos que acompanham as novenas, cortejos e celebrações da Festa do Divino: a coroa, o cetro, duas bandeiras, a cruz grande de madeira e dois mastros com arandelas de vela, a bíblia aberta. Já o ônibus havia chegado e as pessoas entravam nele. O clima era de alegria. Muitas crianças com suas mães, muitos casais idosos e alguns pais. Vendo um estranho com máquina fotográfica no pescoço, as pessoas me olhavam meio de lado. Entraram também no ônibus todos os apetrechos da corte do imperador. Saímos com o carro lotado. Havia grande falatório. Três carros iam à frente com o casal e família, todos puxados por uma pequena camioneta com os fogueteiros avisando a passagem. Iríamos ao ponto extremo do Sul da Ilha, a 15 km. No caminho, os fogos sem parar, lanternas piscando, enquanto as crianças falavam incessantemente, as mulheres mais velhas rezavam ave-marias e pai-nossos, cantavam também. Havia espaço para tudo ali. Lembrei do gosto desse povo pelos cortejos festivos, por esses cordões, blocos, procissões e romarias. Isto também se dava na época das farras do boi, no carnaval, nas festas de padroeiro, nos ternos e por aí afora.

Quando chegamos, houve muitos fogos e o cortejo começou a se aprumar para a entrada na capela, onde então se daria a missa. Os foliões acompanharam cantando aquelas ladainhas inventadas em honra do Divino, do imperador, dando boas vindas a todos. Começou a missa. O padre José, que já fora o pároco do Ribeirão, abriu dizendo que, por onde andara, notara que, onde havia Festa do Divino, a comunidade era especial, que só o Sul da Ilha, tinha três festas do Divino (na Freguesia, Pântano do Sul e Campeche) e que era preciso que Jesus ascendesse aos céus para que o Divino iluminasse o povo. Era isso que o povo comemorava em todas as festas. Percebi que o padre se portava ali como co-adjutor da festa, mas sem deixar de afirmar que a festa era tanto “cultural” quanto “congregacional”, associando em seu sermão a idéia de que cultura representaria o lado folclórico ou pagão do Divino. Então, antes da comunhão, fizeram a passagem das bandeiras pelos corredores, enquanto todas as pessoas

as tocavam ou beijavam. É o momento anunciado para agradecer ou reiterar as promessas e graças alcançadas.

Algo novo que notei na missa, assim como em outras a que assisti é o caráter carismático delas<sup>20</sup>. Havia violão e bateria. As pessoas balançavam seus corpos e, nas orações, levantavam os braços. Ouvi ritmos de samba, rock e baladas. O povo local parece aderir à nova liturgia, reiterando sua predileção pelas imagens, pelos cantos e comemorações físicas junto ao “santo”. Este é o aspecto mais significativo dessas observações: para os devotos, o que importa é a presentificação do santo. O Divino é o santo. É a ele que desejam ver passar e receber sua luz. Mas o santo pode também ser o(a) santo(a) padroeiro(a), o corpo de Deus, o menino do presépio, o santo da devoção, da grutinha do quintal ou da esquina mais próxima. Trata-se do santo que vai passar nas incansáveis visitas e procissões, e o compromisso é estar em sua presença, pelo menos olhar o santo no cortejo, na missa, nas bandeiras peditórias ou nos foguetórios. O fiel pode estar até na janela da casa, mas sempre agradecendo as graças (dádivas) alcançadas, ou então “negociando” com o santo novos pedidos, fazendo ou pagando as suas promessas:

Marilena – Choram, saem de porta em porta levando aquela bandeira e recebem como se fosse Deus mesmo que tivesse entrando. É o santo em vida que tá ali; todo mundo beija aquela fita. Eles choram, se emocionam e dão oferta e cantam com aquela fé.

As famílias acreditam na cura das mulheres benzedeiras e a elas é dado o poder de Deus para curar pequenos males como “zipra”, “cobreiro”, “mau-olhado”, “amarelão”, “arca caída”, “olho grande” etc<sup>21</sup>. Por isso, fazem promessas e oferecem aos santos oferendas como

---

<sup>20</sup> O “movimento carismático” é uma antiga organização laica dentro da Igreja Católica brasileira. Até os anos 80 este movimento era visto com reservas pela cúpula da Igreja em função da euforia dos cantos e orações, da intensidade dos gestos dentro das igrejas. Ocorre que com a ascensão das Igrejas Pentecostais, que adotam um tipo de liturgia muito parecida com esta dos carismáticos católicos, a Igreja parece ter consentido em incorporar às missas as formas oblativas e mais ruidosas do movimento. Sobre a ascensão do pentecostalismo no Brasil e as reações da Igreja Católica, ver Oliva (1997), Vasquez (1998), Clarke (1999).

<sup>21</sup> Sobre as classificações nativas para doenças e males, ver Flores e Silva (op. cit).

cabelos, dinheiro, velas, fotografias e massa modelando a parte enferma do corpo, tudo isso para que aconteça o pequeno milagre da cura.

Finda a missa, uma liderança paroquial prestou contas do peditório. Disse que arrecadaram R\$ 1980,00. Foram destinados R\$500,00 para a Freguesia, R\$280,00 para a Caieira, R\$700,00 para despesas (decoração, pagamentos, almoço) e R\$500,00 para a capela da Costeira. Por último pediu que as pessoas que quisessem receber a bandeira, doravante, quando ela passasse, abrissem as portas das casas, para sinalizar que querem recebê-la.

Depois fomos ao lado no salão paroquial comer cuca, com café e quentão. Havia cerca de 150 pessoas. Lá dentro alguém me disse que era para eu acreditar no Divino, porque ele era milagroso. Tudo terminou com a saída do cortejo imperial de dentro da capela. Novamente se acenderam as velas, os foliões levaram o casal e o cortejo até a saída. Muitos agradecimentos e abraços.

Na ida e na volta, brincadeiras jocosas e metáforas sexuais surgiam o tempo todo nas conversas: “Quem vai segurar o pau [cetro] do Divino?”, “Quem ficou com o pau entre as pernas?”, “Olha, desse pau eu não largo e a pomba [presa na parte superior do cetro] tem que estar virada pra frente, porque todos sabem que se isto não ocorrer, alguém vai dizer ‘dá uma volta no pau e mostra a pomba pra gente!’” O mesmo se deu na Festa do Divino do Pântano do Sul. À noite, em frente à igreja, esperava, com os locais, o casal imperial, que viria em cortejo motorizado da praia da Armação. Deixei o gravador ligado porque não resisti às conversas jocosas que por ali circulavam. Diziam: “A minha pomba tá presa em casa e a tua?”; “Aqui tá cheio de pomba solta...”; “Ah, ser imperador dá uma mão de obra danada, mas quem tem dinheiro, quer ser imperador e ainda não gastar nada.”.

Reinava uma intensa jocosidade verbal, chegando a impressionar os passantes, deixando uma ligeira impressão de que os nativos estariam brigando, quando estavam se comunicando inofensivamente com navalhas verbais. De modo que todo o respeito ao santo

era devido, mas, no alarido da festa, havia uma clima de farra e insultos verbais de toda espécie. Esta jocosidade é um gênero ambíguo de interação, porque os insultos, são uma “maldade sem maldade”, como disse Inocêncio, numa conversa comigo no Pântano do Sul:

E – Uma coisa que me impressiona é ver que o pessoal parece que brinca de brigar, parece que tá ofendendo! Inocêncio: – Ah, isso é de maldade, mas não tem maldade!. Você tem que ser esperto, porque tá errado mesmo, mas tem que aceitar, porque é assim.

O imperador chega de forma pomposa. Dentro da Igreja, o padre, depois de esperar pacientemente a cantoria do terno, abriu a missa pedindo que o povo “esquecesse um pouco as luzes, cores e velas da festa, esquecesse a imaginação, para ficar no essencial, que é a fé na Santíssima Trindade”. Mas lá fora corria o alarido da quermesse...

**A Festa** – Na missa da coroação do casal imperial, a passagem das duas bandeiras para o toque e beijação pelo povo é um momento de comoção. As pessoas relembram os milagres, agradecem e pedem ao Santo, há distribuição de pãezinhos abençoados e, por fim, a pequena comilança de cuca, café e quentão, oferecidos pelos casal no salão paroquial. Não devo esquecer dos fogos de artifício. Eles explodem o tempo todo. São estouros, luzes ou saraivadas e variam de acordo com o momento da festa: anunciar a chegada do cortejo imperial, iluminar o céu, abrir estandartes.

Nesse último dia, a celebração foi dirigida pelo Pe. Ernesto a convite da organização. Lembrou, na homilia, a saudade e o que aprendeu com as comunidades do Sul da Ilha. No sermão, afirmou que a origem da devoção ao Divino deve-se aos antepassados açorianos que, ao se verem num tempo de incertezas quando aqui chegados, “uniram-se na fé, para superar as dificuldades, agarrados à bandeira do Divino, tal como nos Açores”. Lembrou que o Divino não é apenas “cultura” mas, “devoção”, que “a devoção é da ordem da vivência, não um objeto de estudo”. Note-se aqui a associação da noção de cultura a um empreendimento racionalizador. O padre faz uma distinção estratégica para lembrar aos fiéis que a fé no

Divino é mais importante para a Igreja do que os trajes de luxo e a pomposidade histórica do cortejo. Lembrou finalmente da emoção das pessoas mais velhas, ao chorarem em ver a bandeira despedir-se de suas casas e do quanto de “choro e desmaio viu nas novenas cantadas pelo Sul da Ilha”. A missa foi longa, festiva. O padre abençoou a nova bandeira. As músicas cantadas com bateria imprimiram um ritmo quase alucinante, alto. A missa católica parece ter merecido da Igreja um verniz carismático, o que a transformou num espetáculo atraindo novamente muitos fiéis.

Sábado à noite. Chegou a hora da festa. Na saída do cortejo da casa do imperador, uma saraivada de fogos. Já a essa altura havia muita movimentação na praça da igreja matriz, com os últimos barraqueiros se instalando. Veio então o cortejo da casa do imperador até a matriz, em um trajeto de cerca de 300 metros. A composição do cortejo (fig. 4) pode ser assim



Fig. 4 - Cortejo do Divino no Ribeirão da Ilha , 2001

descrita: Bem na frente, os fogueteiros. Eles acendiam fogos até a entrada do cortejo na igreja. Então tínhamos o conjunto, em primeiro lugar os homens da irmandade, os irmãos, carregando a cruz de madeira ao meio, entre dois bastiões (balandraus) com arandelas iluminadas por vela. Eram seis homens idosos,

usando uma capa vermelha chamada *opa*. Depois vinha o estandarte com a bandeira; a seguir, os pares de pajens e damas, formados por crianças, vestidos a caráter nas cores vermelho e branco. Então vinham o rei e a rainha, representados por um casal de jovens. A seguir, vinha o casal festeiro, também chamado casal imperial, carregando a coroa e o cetro. Por último, vinham os foliões do Divino e a banda Nossa Senhora da Lapa, que iam se alternando entre “tocatas” e “cantorias”. Perto da praça, o padre esperava o cortejo. Sua função ali era

coadjuvante. Seguiu então, acompanhando o cortejo até o interior da igreja, quando se deu a missa da coroação.

Tudo se movia com lentidão, quebrada apenas pelos fogos de artifício. As pessoas saíam às ruas para ver o cortejo passar. Na entrada, mais uma saraivada de fogos. Todos entraram, lotando a igreja, menos a banda, que aguardaria sua apresentação depois da missa. A missa longa foi festiva e terminou com a ida do cortejo até ao Império, uma pequena construção situada ao lado da igreja.



Fig. 5: Rei e Rainha no Império, Ribeirão da Ilha, 2001.

Ali, o rei e a rainha (fig. 5), ficariam expostos por muito tempo, sentados no trono, para fotos e cumprimentos<sup>22</sup>.

No Império, ficavam também as massas antropomórficas, mandadas fazer pelos pagadores de promessas. As massas desenham partes do corpo daquele que alcançou a graça da cura. Foram arrematadas em leilão no fim da festa, em benefício das obras sociais da Igreja. Essas massas antropomórficas serão comidas pelos fiéis, após a arrematação. Acredito tratar-se de uma forma de canibalismo da doença – representada pela “massa” como ex-voto – algo que não parece ter paralelo no Brasil. Em estudos futuros, importa reter que as massas constituem o meio mais evidente e publicamente pronunciado de que o devoto pagou a sua promessa:

Altamiro – Às vezes tem um doente. Então eu digo: “Se meu filho ficar bom eu dou um braço.” No dia da festa, tem lá uma massa, um desenho de uma perna, uma cabeça. No dia da Festa do Espírito Santo essa cozinha aqui estava cheia de massa pra arrematar: Era um braço, uma perna, uma mão, um pescoço, sei lá, um corpo inteiro, um boneco de massa de pão. Essa

<sup>22</sup> O casal festeiro é também chamado “casal imperial”. No entanto, o casal de jovens, simbolizando o rei Dom Diniz e a rainha Santa Izabel, é que será coroado na missa, como imperador e imperatriz. Não descobri qual é o sentido desta distinção.

massa doce, pra arrematar, é a oferta que a pessoa deu de gratidão pela cura, que ela supõe que foi a cura que recebeu, a graça que ela recebeu, pagando a promessa.

Marilena – Com a doença do meu neto, tem uma porção de promessa pra pagar. Nós todas da família fizemos promessa, de mandar fazer um bonequinho de massa, um pão em forma de menino, e ele [o neto] vai levar, como pagando aquela graça que a gente recebeu. Isso tá tão incutido na gente! Naquela hora de desespero, invoquei o Espírito Santo pra orientar os médicos, pro meu neto sair daquela crise. Então eu fiz uma promessa: “Meu Deus, prometo que levo um bonequinho de massa e ele vai entregar comigo como gratidão, a graça que eu to recebendo”. (...) Às vezes, é um mal no pé; a pessoa manda fazer o formato do pé. Às vezes, é só a cabeça, ou uma mão, às vezes cortou o dedo; então a gente se identifica com aquela parte do corpo. Às vezes, é o coração e a pessoa manda fazer o formato de coração.

No dia seguinte, novo cortejo, pela manhã. Tudo se repete. As damas e pajens vêm vestidos com roupas novas, nas cores roxo e rosa. Vão para a missa da coroação. O rei e rainha serão coroados e abençoados pelo padre para então voltarem ao Império. Novas arrematações de massas e a festa popular lá fora. Banda, barraquinhas, fogos, apresentações folclóricas. Às quatro da tarde, o sorteio do novo casal que organizará a festa do ano seguinte. Este ano apenas um casal se inscreveu. Quando há mais casais intencionados, dá-se um sorteio. É anunciado no alto-falante o novo casal imperial. Dentro do Império, muita emoção e choro. Os foliões então saem do Império, acompanhando os dois casais e o cortejo. Dentro da Igreja, entregam a coroa e o cetro para o novo casal, sob as bênçãos do padre. Dá-se uma salva de palmas. Agradecimentos aos colaboradores. Tecnicamente, a festa termina aí. Vem então o bingo. A cartela custava três reais, mas baixaram para um real. As massas no Império foram liquidadas, a preços também mais baixos. Era o fim da festa.

#### 4.2.3.2. - Relações “clientelistas” e a política do favor

Dentre as inúmeras entrevistas informais realizadas em campo, uma foi com um político local. Ele foi eleito vereador pelo partido da atual prefeita. Não assumiu o mandato para atender a um pedido da prefeita para assumir uma função executiva no primeiro escalão. Perguntei a ele se as bases eleitorais não reclamaram. Ele disse que “o povo pensa que o

vereador é um do executivo também e que pode ajudar como se fosse. Mas o vereador só faz leis e tem pouco poder”. Disse então que tem mostrado aos seus eleitores, principalmente da comunidade onde vive, que, como secretário, pode ajudar mais. Disse que os pedidos são incontáveis e que a maioria são de remédio e emprego. Brincou dizendo que sabe até quantos votos poderá obter, dependendo do favor que presta a cada beneficiado. A mulher do vereador local chegou dizendo que uma senhora lhe indagou na rua, “com as mãos na cintura”: “Mas quando é que ele vai empregar essa gente toda?” Ela, a mulher do vereador, estava irritada, porque, segundo me disse, ele já havia arrumado emprego para mais de 20 pessoas da Freguesia. “É que é preciso encaixar o currículo com a vaga. E ele tem mais de 50 currículos no seu gabinete e tem muita cobrança”. O pai da entrevistada, que estava por perto, disse: “Ela é ignorante e invejosa. Diga a ela que ele só vai arrumar emprego a quem votou em confiança, não um voto qualquer”. Ela respondeu: “Não, pai, assim vai ser mais complicado. Ele tem que ajudar de qualquer jeito”. Perguntei ao político se ele negaria algum pedido da prefeita. Ele disse que nunca o faria, pois tem que estar sempre junto aos que detêm o maior poder. Acredito que se ele vacilar neste trabalho de “ajuda”, perderá prestígio ou “força” e a comunidade procurará por outro. Ele trabalha com uma rede de cabos eleitorais, sendo o voto a moeda corrente por parte dos eleitores. O universo das relações de troca engloba o voto como termo de troca em si, incluindo favores ou, como dizem ali, “ajudas”, facilidades de acesso à burocracia oficial, obtenção de patrocínios, transportes coletivos, prendas para festas, socorro em caso de doença etc.

A obrigação e forma de ajudar (do doador) e a contra-obrigação e forma de “pagar” (do donatário) podem variar desde o reconhecimento público, até o voto, a bajulação, promessas, presentes, visitas, serviços ou bens gratuitos etc. Tais relações de troca são influenciadas pela posição da pessoa nas redes de relações de parentesco, afinidade e vizinhança. Espera-se, portanto, que quanto mais próxima a pessoa estiver da rede de relações

do doador, mais visível seja o retorno pelo favor prestado. Assim, teríamos, em primeiro lugar, o parente consangüíneo, depois o afim, depois o cumpadre, depois o amigo e, por fim, o terceiro incluído, um não-íntimo que foi mediado por algum dos anteriores.

Tradicionalmente, o chefe político ou cabo eleitoral detém um papel estratégico na intermediação entre as demandas da comunidade e as fontes de poder que controlam os meios para suprir tais necessidades. Esse papel vem perdendo historicamente sua importância, na medida que cresce a oferta local dos serviços públicos e o voto deixa de ser um ato pressuposto de confiança em troca de benefícios conquistados pelo chefe local para tornar-se objeto indiferenciado de barganha nas épocas eleitorais<sup>23</sup>. Historicamente, a figura do chefe político confunde-se com o cabeça de uma rede de compadrio. Em época eleitoral ou fora dela, durante o ano todo, essa figura acaba por fazer o elo de ligação entre as necessidades e carências das pessoas e o poder público.

Humberto – O cabo eleitoral era aquela figura que fazia o trabalho de levar o cara que tava doente pro hospital, até comprar o remédio. Então ele tinha uma liderança. Funcionava assim. Então o voto era muito mais o reconhecimento do que praticamente uma compra. ‘Eu voto nele porque quando eu preciso dele ele está aí me servindo’. Era a retribuição de uma troca. Hoje é diferente, hoje é compra.

Atualmente, a manutenção da fidelidade dos clientes depende de maior esforço e competência dos chefes, já que se ampliaram as forças político-partidárias em competição. De todo modo, mesmo sofrendo modulações ao longo do tempo, as relações clientelistas permanecem na forma de um padrão ético pessoalizante das relações sociais. Nesse padrão, a noção clássica e universal de indivíduo como cidadão está contraposta à idéia de pessoa em uma sociedade relacional, característica básica da sociedade brasileira, conforme as análises de DaMatta ( 1985;1987) e outros como Bezerra (1995) sobre “o que faz do Brasil, Brasil”.

---

<sup>23</sup> Sobre o comportamento eleitoral em Florianópolis, ver Carreirão (2002).

A política do favor explicita-se claramente nas épocas eleitorais, quando o ilhéu é tomado por uma posição ambígua entre a tradicional fidelidade ao político local e o pragmatismo que decorre da valorização do voto:

Altamiro – Na minha época, era política firme. Quem era de um partido, era firme como se fosse assim... vacinado. Não podia passar pro outro. Mas tinha uma coisa: quando o governo era do PSD, a direção da banda passava pro PSD, que é pra pegar apoio, auxílio do governo, pra ter liberdade com o governo. Quando passava o governo pra UDN, automaticamente a diretoria passava a ser da UDN pra ter acesso nos políticos aí. E era sempre, de um ou de outro, ela [a banda] tinha uma ajudazinha... (...) Mas hoje em dia tá pior. Hoje o político é o que se vende. Com mais facilidade ainda. São eleitos por um partido. Daqui a pouco, ganham um presente, já se filiam pro outro e fim de papo. Até mais que o eleitor. O eleitor não tá ligando mais pra política, sabe? Ele vai porque é obrigado a votar, mas não tá nem aí, sabe? Ele já tá entendendo que essa coisa de ser fiel é... essa coisa é bobagem.

A relação com os antigos chefes políticos demonstra uma prevalência da confiança em função de uma “dívida de obrigação”:

Altamiro – Então ele [o chefe político] tinha uma lista grande de gente pra empregar. Eu até andei com ele por aí, dirigindo um Jipe, de casa em casa. Ele conversava, conversava. Então o cara dava um esporro [bronca] nele e ele com aquela calma né. Esperto, sabe? Era assim até que ele arrumava emprego. Aí a turma toda votava nele, e assim ele sempre ganhava eleição aqui. E naquela época o pessoal era mais honesto. Se pegava um emprego, eles votavam mesmo. Era fiel.

Marilena – Ele [o chefe político] era tão comentado, tão criticado, mas era uma pessoa tão boa, tão amigo, ajudava as pessoas. Ele arrumava a vida de todo mundo. Ele tinha uma facilidade de contato, ele era muito fiel, era cabo-eleitoral.

Embora a relação com os atuais chefes políticos tenha sofrido modulações ao longo do tempo e os nativos afirmem que já não mais existe a antiga “fidelidade”, o relato abaixo indica que a ambigüidade entre a confiança e o pragmatismo não parece ter mudado, revelando a permanência e o poder de um estilo de relacionamento comum aos velhos chefes políticos, isto é, a ajuda silenciosa e a intimidade com o poder:

E – A senhora acha que o atual chefe político faz o mesmo trabalho do que o antigo?

Marilena – É, tá fazendo quase a mesma coisa. Ele faz as coisas e não conta. Ainda domingo, falando com a minha vizinha, ela disse: ‘Ah, o Paulo foi pra Laguna, ver a minha mãe. Foi por causa do Teotônio que arranhou uma passagenzinha pra ele’. Olha que a gente deve obrigação a esse homem! Mas ele não conta nada. Ele tem feito coisa lá que tu nem imagina. Arranjar passe pra um, emprego pra outro, perna mecânica pra outro. Essa festinha da igreja, ele arrumou três mil reais! Remédios que ele arranja. Então se ele continuar nesse mesmo estilo, vai ser o segundo seu Antônio. Além disso, ele puxa pra comunidade. Todo ano ilumina a rua no Natal. Nunca teve aquilo lá. Ele fala com a prefeita, dá lâmpada, a pracinha tá sempre bonita, iluminada. Mandou plantar aquelas palmeiras, fez jardim.

Pois bem, a questão que levanto de imediato diz respeito às possibilidades da leitura antropológica do “clientelismo” e de fenômenos correlatos, como o “compadrio”, a “patronagem”, a “política do favor” etc. Sabemos que há uma abordagem sociológica clássica, fundada em explicações reducionistas do sistema, segundo a qual o “clientelismo” é um sistema que “funciona” para reforçar relações de dominação, que sua eficiência deve-se à habilidade dos patrões em manipular meios materiais e, assim, manter dependentes seus clientes e que o sistema vale-se de instituições como o compadrio para usá-las com fins políticos<sup>24</sup>. Em relação ao Brasil, há uma forte tradição de estudos sobre o “coronelismo”, o “caciquismo”, a “política de favores” e o “clientelismo político”. Tais estudos, tematizando o que se pode designar de uma “sociologia da patronagem” (CANIELLO, 1990), procuraram estabelecer modelos explicativos para dar conta das várias versões do “mandonismo local” na história do poder político autoritário brasileiro (LEAL, 1975; QUEIROZ, 1976; HOLANDA BARBOSA & DRUMOND, 1986). Gostaria de propor uma leitura de caráter mais fenomenológico, na perspectiva de ver o chamado “clientelismo” não como um mecanismo sociológico tacitamente ligado à análise do poder, mas como um padrão de comportamento que tem uma base ética específica e que deve ser analisado em um contexto etnográfico específico<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Nesta direção, me associo às críticas de Lanna (1995, p. 225 et. seq.) às análises funcionalistas e marxistas do clientelismo, da patronagem e do compadrio em sociedades mediterrâneas e latinas feitas por autores como Pitt-Rivers e Eric Wolf. Voltaremos a este ponto na conclusão.

<sup>25</sup> Ver Caniello (1990), para um estudo etnográfico sobre as modulações da ética da patronagem e da rivalidade no contexto de transformações capitalistas em uma cidade do interior do Brasil.

Ao fixar-me nos dados etnográficos locais, percebo no ato das “promessas” uma figuração exemplar e quase total do sistema da dádiva. Lembro que, na teoria maussiana da dádiva, o dom não se reduz a presentes, mas a toda forma de prestações que cancelam o vínculo da obrigação de dar, receber e retribuir. A noção de dádiva, sendo não apenas presente, engloba os convites, visitas, festas, favores, sacrifícios, promessas, tributos e até mesmo veneno. Tendo em vista as representações simbólicas e práticas sociais em torno das promessas no mundo mediterrânico-latino-católico, gostaria de sugerir que, sendo ao mesmo tempo um ato sacrificial, um objeto material e uma forma de cancelar dívidas para recriar outras, as promessas confeririam um princípio ético básico para o reconhecimento ou negação da continuidade das relações de troca, tanto horizontais (entre homens) quanto (verticais) entre estes e a divindade.

No caso ilhéu, o ato de fazer e pagar promessas representa uma mesma concepção que informa duas atitudes. A primeira, vertical, é quando o devoto cancela publicamente suas dívidas (dádivas) divinas, pagando a promessa devida ao santo por meio da festa do Divino:

Altamiro – Quando chega a Festa do Divino, é hora de pagar a promessa, porque a pessoa foi compensada, porque o filho ficou doente e ficou bom, a graça foi alcançada. Então ele paga, não fica devendo mais nada, pagou a promessa.

A segunda atitude, horizontal, é quando o devedor cancela ou reconhece, sob várias formas públicas e privadas, seu déficit de favores obtidos nas relações de tipo clientelistas, mantendo-se assim “fiel” à continuidade da relação de troca com o fornecedor de dívidas (dádivas):

Marilena – Uma mão lava a outra. Tô zerando. Tô pagando aquele favor que tu me fizesse. Isso é forte. É uma regra. Mas tem muitos que não reconhecem e não lavam as mãos.

Jair – Durante o ano todo, ele [o intermediário] revende o peixe pra o pescador. Então ele tem que vir buscar qualquer peixe que o pescador mata. É produção garantida. Ele já tem isso aí porque, quando ele precisar de dinheiro pra comprar uma rede, quando dá um problema, como

deu agora aí, ó, que foi um monte de rede embora pro fundo do mar, o pescador não tem aonde buscar o seu socorro. Então ele tem que se sujeitar a essa situação de buscar dinheiro emprestado às pessoas, peixarias, intermediários. São eles que ajudam, que emprestam o dinheiro. Daí ele fica com aquela dívida com ele, que tem que pagar o resto da vida, vendendo seu peixe pra ele.

Quer dizer, “promessa é dívida”, tem de ser paga. Promessa não cumprida deve ser cobrada, senão o prometente perde crédito. E a promessa ao santo só tem validade plena se o pedido for atendido, caso contrário pode-se coagir o santo.<sup>26</sup> Eu vejo aí não propriamente a dependência clientelista, mas uma espécie de “dialética generativa”<sup>27</sup> entre os “favores” (apanágio dos políticos) e as “graças” (apanágio dos santos). Esta dialética generativa é algo que remete para a ordem da intencionalidade dos atores-trocadores, algo, enfim, que é constantemente negociado a partir do estoque de crédito social e simbólico dos credores usuais (santos e políticos) e da capacidade de pagamento (reconhecimento) dos devedores. Voltaremos a essas questões nas considerações finais.

#### 4.2.4. - As “sociedades” de ajuda mútua

A constituição de “sociedades” é um mecanismo que surge quase naturalmente no meio ilhéu. O caso da farra do boi é um exemplo. Trata-se de uma “sociedade” temporária para a compra do animal. Um outro exemplo que pude captar foi a organização de uma espécie de seguro comunitário, informal, baseado exclusivamente no compromisso de pagamento daqueles que desejam ser enterrados na Freguesia do Ribeirão. É a “Sociedade da Saudade” :

---

<sup>26</sup> Lembro aqui do episódio que presenciei no Pântano do Sul, em 2001. Estava observando a movimentação dos pescadores na temporada da tainha. Ao final da safra, depois de muita expectativa, os peixes praticamente não apareceram naquela praia, mas sim nas praias no norte da Ilha. Um dos velhos mestres pescadores, figura de muito prestígio local, olhando para a imagem de São Pedro, xingou publicamente o santo, dizendo que não ia mais soltar foguetes para ele, que agora só teria “brisas” para ele, porque mandou os peixes para outras praias. Sobre a tradição luso-brasileira da coerção dos santos, veja excelente artigo em Nunes (1999).

<sup>27</sup> A expressão é de Terence Turner (apud Lanna, 1995, p. 226).

E – Como nasceu a sociedade da saudade, seu Aparício?

Aparício - Um amigo meu que morreu na miséria era músico da banda, e a família dele não tinha dinheiro pra enterrar ele. Aí a banda ajudou. E eu disse “quantos iguais a ele vão existir ainda? Então vamos fundar uma associação? Todo mundo paga um bocadinho pra garantir uma ajuda pro enterro”. (...) Nós temos estatuto, só que ele não é registrado. Mas funciona, e o dinheiro tá no meu nome e de outro rapaz. Todo mês eu faço isso aqui (mostrando o balancete da Sociedade da Saudade).(...) Se atrasar um mês, tem um real de multa. Com seis meses de atraso, a gente manda um aviso. Se não pagar, rua!

Consultando moradores que participam da “sociedade da saudade”, percebi que o interesse deles em serem enterrados no lugar de nascimento e criação constitui a principal motivação que sustenta a “sociedade” e as informações que colhi das prestações de contas da associação revelam baixíssimos índices de inadimplência. Aqui está a questão da produção da localidade enquanto “estrutura de sentimento” na elaboração feita por Appadurai (1996, Cap. 9). A identidade de vizinhança, nos termos de uma identidade de lealdade com o lugar, tomado como o espaço-tempo sócio-cultural do nativo, não seria apenas dos vivos, mas também dos mortos. Nem seria apenas dos que ali moram, mas dos que, morando alhures, lá desejam descansar depois da morte.

Essas “sociedades” representam mecanismos recorrentes de solidariedade e cooperação e variam conforme os alvos a atingir. Elas podem atingir desde mecanismos ultra-temporários, como os “mutirões” para a construção de um rancho de pesca ou de uma casa para uma viúva, até associações civis permanentes, como esta do seguro-funeral, ou religiosas, como as irmandades. Vejamos outra “sociedade”, a dos “camaradas” da pesca da tainha.

Na praia do Pântano do Sul, entre os meses de maio a julho, é tempo da tainha. A tainha é um peixe bastante gorduroso e saboroso. Inicia sua migração reprodutiva no outono, saindo de grandes estuários de água doce como a Lagoa dos Patos (Rio Grande do Sul) e sobe pelas águas costeiras até o Rio de Janeiro e São Paulo. Nesse período, os pescadores

permanecem mobilizados, atentos à passagem dos cardumes. Conforme visto no capítulo anterior, os açoriano-descendentes caracterizaram-se secularmente por um modo de vida baseado na alternância entre a agricultura e a pesca. Atualmente, com o desaparecimento quase total da atividade agrícola, a sazonalidade do trabalho permanece explícita no meio pesqueiro, de acordo com as diferentes safras das espécies de peixes durante o ano. A descrição abaixo representa uma pequena incursão etnográfica ao mundo pesqueiro ilhéu. Ela proporcionou a abertura de vários temas a serem estudados em futuros trabalhos como, por exemplo, as formas de territorialização das águas pesqueiras entre os grupos de pescadores artesanais e a importância simbólica das noções de “segredo” e “sorte” na constituição da identidade social do pescador.

O que segue procura descrever e explorar o mecanismo de formação da “sociedade dos camaradas” na pesca artesanal do sul da Ilha de Santa Catarina. Tem por objetivo focalizar um dos aspectos mais característicos da sociabilidade ilhêa, a partir do meio pesqueiro: a coexistência, aparentemente paradoxal, de uma retórica igualitária associada às práticas hierárquicas, necessárias ao trabalho cooperativo de captura do pescado no mar.

Para realizar uma entrevista com um pescador, fui até ao canto da praia onde os “vigias” davam plantão, observando a possível entrada das tainhas. Meu informante estava no posto de vigia, desde cedo, ao lado de outros vigias, inclusive o principal, seu Domingos. Seu Domingos é um velho pescador negro, cujo trabalho de vigilância era ali obrigatório, todos os dias, pois ele, como ninguém, era preparado para avisar a presença de cardumes ao pessoal das canoas. O vigia emite sinais e gestos cifrados a uma distância de cerca de mil metros. Os sinais são gritos ou gestos circulares ou perpendiculares, feitos com o braço, às vezes com um pedaço de pano, outras vezes fazendo fumaça no chão. Tais gestos cifrados indicam o tipo de manta [cardume] de peixe avistado e quantas canoas deverão ser postas no mar.

Jair – O vigia não é qualquer pessoa. Se não for um vigia bom... São pessoas que olham o mar e percebem que ali vai um cardume de peixe. Eu, por exemplo, não tô acostumado. Eu vejo quando uma pessoa me mostra. Porque os vigias, eles olham assim... A tainha nem pula. Eles já olham assim como se fosse um raio X no meio do mar, que ele tá vendo. Uma coisa incrível. Isso aí tudo se aprende. Os vigias são pessoas que trabalharam embarcados, sabe? Acostumados a ver no barco, numa época que não existia essa aparelhagem toda, sonda, isso e aquilo. Os mastros já eram pra isso, os barcos pesqueiros já eram pra isso. O cara ia lá em cima, só olhando o mar, só olhando o mar. Esses eram os verdadeiros vigias. Depois eles trouxeram essas técnicas pras praias. Aliás, essa técnica primeiro foi levada da praia pros barcos. Os barcos levaram muitos vigias das praias pra poderem ficar observando.

Havia um grupo de sete ou oito camaradas. “Camaradas” são chamados os companheiros de trabalho – cerca de trinta, reunidos em várias funções hierarquizadas para organizar as jornadas de captura da tainha, nos meses de inverno. Em termos gerais, o camarada é antes de tudo um igual no discurso do pescador. Significa também aquele que age como camarada, isto é, como um companheiro do dia-a-dia, representando, enfim, a atitude daquele que é amigo. A reunião das “camaradagens” forma a “sociedade” que são todas as pessoas da localidade com direito a obter os benefícios da captura. O posto da vigia fica numa parte mais alta da praia, na parte dos “escombros” (áreas da praia com dunas, rosetas e vegetação nativa, cheia de “mocós”, esconderijos naturais). Encontraram este mocó no ano passado, quando um deles, ao encostar, caiu metros abaixo e se “esfolou-se” todo. Era um lugar ideal para observar as mantas de tainha. Havia mais um posto de vigia para o fim da praia. No ano anterior, eles vigiaram mais ao sul, na praia da Solidão, numa casa abandonada, fazendo ali suas comidas e farras. Mas este ano, as ondas estavam muito altas. Descobriram então este mocó, a que chamaram “porão”, lugar bom para comer, conversar, mas, sobretudo para estar atento aos cardumes.

Depois da entrevista, eu e meu informante saímos do porão e ficamos no alto, sentados, observando o mar, junto aos dois outros vigias mais velhos. Já era fim de tarde e nada de tainha. O tempo e o mar estavam bons para tainha, mas elas não apareceram. Pouco vento, mas vindo de sul, ondas batendo com pouca altura, por onde as tainhas gostam de passar, céu claro. Pegaram 80 tainhas há alguns dias e, mais atrás, pegaram num só “lanço”

com duas canoas, cerca de mil delas. E foi só isso, até este dia. Entre conversas e o “olho” na praia, pessoas chegavam e saíam, vindas do canto da praia, saber ou trazer novidades. Disse-me o informante que era assim. Todo mundo atento e procurando saber de informações sobre como estavam o mar e as tainhas. Nessa altura, o vigia principal dormia a sono solto, depois de ter bebido um pouco. Então, chegou o pai do meu informante, dono de canoa e do boteco mais freqüentado da praia. Queria saber “que almoço foi aquele que fizeram”, pois não é todo dia que fazem um “rango” daqueles. Quando ficam ali no posto, querem mesmo é pegar uma tainha e assar ali na hora. Depois, o meu informante contou que os pescadores ficam de prontidão na praia e esbravejam quando alguém “bota fogo no mato”, pois sendo um dos sinais tradicionais de presença de peixe, às vezes não passa de um trote. Um trote desses causa transtorno, pois os pescadores têm que ser rápidos, não pode haver falhas, senão perde-se o cardume.

Sobre estas falhas, meu informante contou o caso de dois pescadores que, saindo de barco, marcaram o rumo no leme e, conversando tranqüilamente um com o outro, foram perdendo o rumo. Pior, foram em direção a um cardume gigantesco perto do costão. Os companheiros gritavam da praia, mas eles, conversando ao som do motor dois tempos (impossível ouvir qualquer coisa), foram direto no meio do cardume que, com isso desapareceu. Quando chegaram na praia, quase foram “linchados”...

A certa hora, chegou um rapaz dizendo que, nos Naufragados, a praia atrás do morro, tinham capturado milhares de tainhas, mas isso não era confirmado e ninguém deu muita importância. Pareceu-me “conversa de pescador”, daquela que serve para manter em alta o clima de expectativa. Falei ao meu informante que, na



Fig. 6: Ferradura da Praia do Pântano do Sul, Disponível: [suldailha.com.br](http://suldailha.com.br).

semana anterior, deu na televisão que entre o Campeche e a Joaquina (praias da costa leste da ilha), haviam capturado quatro toneladas. Ele disse que deviam ter “invadido o limite [geográfico] do seu Chico”. Pedi explicações. Soube então que há uma portaria regulando em 800 metros o limite dedicado aos pescadores artesanais naquela praia. Ali, no Pântano do Sul, eles tinham 500 metros só para eles e costumam colocar bandeiras nas pontas da ferradura da praia para indicar a proibição de ultrapassagem. Quando há invasão, dá “pau”. Enchem um barco de gente para expulsar o barco invasor. É assim na ilha. Cada praia tem sua zona limite, a dizer, sua divisão territorial. No Campeche, disse o meu informante, “eles brigaram e há duas sociedades de camaradas”, cada qual pescando em um lado da praia.

Pensei na força desses antagonismos e nas rivalidades em geral. Estas rivalidades parecem cruciais na constituição da sociabilidade ilhêa. De resto, a rivalidade aqui não é sinônimo de competição, mas condição agonística da diferença, da amizade e da aliança. E assim, entre mentiras, gozações e o vai-vem de gente, foi toda a tarde, com os olhos voltados para as imprevisíveis mantas de tainha.

A seqüência da entrevista mostra o que é a “sociedade dos camaradas” do Pântano do Sul, a divisão de trabalho, os métodos de distribuição e os princípios e atitudes que conformam o *ethos* da camaradagem nesse meio pesqueiro.

E – O que é a sociedade dos camaradas?

Jair – A comunidade se une e faz seus arrastões e divide a tainha pra todo mundo. Nós chamamos de camaradagem. São os camaradas da pesca da tainha. Existe o dono da canoa e existem os camaradas. Se existe dois donos, vai haver duas camaradagens. Se existe três donos, três redes, existem três camaradagens. O dono é dono do barco e da rede. Aí forma, como aqui no Pântano do Sul, forma uma sociedade. Nós chamamos a sociedade. Cada um tem a sua canoa, mas se aquela canoa pescar, se for ela que cercou o cardume de tainha, aquele peixe vai ser repartido pra todo mundo. Se for aquela outra, aquele peixe também vai ser repartido pra todo mundo. Cê entende? Aqui no Pântano do Sul, trabalhamos com a sociedade, todos eles são a mesma coisa. Aqui no Pântano do Sul, são sete canoas. Nós temos sete donos de canoas. São sete camaradagens e essas camaradagens formam então uma sociedade.

Note-se que cada dono representa, como proprietário dos meios de produção (barcos e redes) a formação de uma força-tarefa, a camaradagem. Os camaradas formam a equipe de trabalho para a captura do peixe no mar, enquanto que a sociedade é o conjunto das camaradagens, que incluem não apenas os pescadores, mas também seus parentes em terra. A escolha de um novo camarada depende de decisão do patrão, que pode ser influenciada pelas necessidades familiares do pescador. O patrão não é necessariamente o dono da canoa, mas um mestre experiente que vai dirigir a operação de captura:

Jair – A escolha já é uma coisa que vem de anos. Só pode entrar se tiver vaga. Quando morre uma pessoa, aí você fala com o patrão. Você pede uma vaga. Aí ele vai dizer: ‘Nosso número é sempre trinta camaradas’. A escolha é por família, por habilidade e também pela necessidade. Assim, vamos botar ele porque ele precisa. É tudo isso. Só aqui no Pântano do Sul, pra você ter uma idéia, tem 180 pescadores que fazem parte dessa sociedade.

A divisão de trabalho é altamente especializada, tendo no topo da camaradagem, o patrão da canoa:

Jair – Tem os **vigias**. Os vigias são aqueles que ficam. Você vê aqui que hoje tinha três, seu Coimbra, seu Domingos, seu Carlinhos. Os vigias são as pessoas que saem de manhã de casa e vão pegar o seu local de vigia. Pegam seu posto e ficam o dia todo ali, observando o mar e vendo se o cardume vem. Lá na praia, ficam os pescadores, os **remeiros**, o **patrão da canoa** que faz o cerco. Tem o **chumbereiro**, que bota o chumbo na rede, tem o **cabo**, que segura a ponta da rede. Tudo isso são hierarquias que vai influir depois na repartição do peixe. O dono, na verdade, não apita nada. Nessas horas, quem apita mais é o patrão da canoa. O patrão pode ser o dono ou não. Então os vigias dão o sinal. Conforme o sinal que ele der será a quantidade de peixe que virá. Já se sabe se é pra botar uma canoa ou duas, três ou quatro; depende do sinal. E todo mundo sabe qual é o sinal. Aí o vigia lá dá o sinal, a canoa cerca e todo mundo puxa o peixe pra cima e vamos contar. Conta-se o peixe e vamos dividir.

A divisão geral do produto por unidade é feita entre os camaradas e os donos, na base de dois terços para os camaradas e um terço para os donos:

Jair – Aqui no Pântano do Sul, dois terços é pra camaradagem e um terço é pros donos das canoas. Porque, na maioria dos locais, é meio a meio. Em todo lugar é assim. Só no Pântano do Sul que é dois terços. Nós criamos isso aqui, todo mundo aceitou e quem teve essa vantagem foram os pescadores. Então o que é dois terços? Se mata 1200 tainhas, então divide por três. Dá 400. Então 800 ficam para os pescadores e 400 para os donos das redes. Então

aqueles 400 também é dividido para aquelas canoas. Quatrocentos é dividido por sete [total de canoas ] e 800 é dividido por 180 [total de pescadores da sociedade].

O parâmetro adotado para dividir os “quinhões” de peixes a que cada um tem direito é o número total de canoas (sete) multiplicado pela quantidade de vezes que cada camaradagem captura uma manta de tainha. A contagem dos quinhões é imediata, feita depois da captura e requer a presença



Fig. 7: Quinhões de peixes já separados. Pântano do Sul, s/d, por Viviane d'A. Heidenreich.

dos membros da sociedade ou representante. A separação dos peixes é feita sem reclamações, porque confiada à experiência e “olho” de um camarada:

Jair – Aqui no Pântano do Sul tem sete quinhões, sete canoas. É que cada lugar faz um parâmetro. Aqui o nosso parâmetro é por canoa. Se tem sete canoas, então ele [o vigia, o remeiro etc] ganha por todas elas. Então, se cada camaradagem, por exemplo, vai tocar duas tainhas [mantas], ele ganha 14. Então tem esses detalhes assim que é só nós é que entendemos. São acordos que existem dentro da cabeça da gente. Não tem nada escrito e ninguém manda fazer assim ou assado. (...) Aí vamos dividir o quinhão. Quantas pessoas tem hoje? Porque tem aqueles que faltam né, que não vieram aquele dia. Então vai se fazer uma chamada. Tem uma lista. “João”! “Veio”. “José”! “Não veio”. E conta. Então, se tiver 800 tainhas e tirar aquelas pessoas que não vieram aquele dia, então, olha só, tem 120. Então vamos dividir as 800 por 120, digamos assim. Aí, faz os montes. E então, antes de fazer a divisão, eles fazem uma chamada geral. Aí vão fazendo uns risquinhos na praia pra ver quem não está. “Pedro”! “Não está”. Faz um risquinho. “Mário”! “Eu tô aqui”. Aí, no final, eles contam os risquinhos. Deu dez risquinhos. (...) Às vezes, eles mandam alguém no lugar, que tá doente. Às vezes, a mulher dele aparece e diz “olha, tá muito doente no hospital”. Aí aquele cara que foi pro hospital, ele vai ganhar também. Ninguém precisa puxar pra ele. Se vier alguém na hora dizer, né, alguém da família dizer “olha, meu marido não pôde vir porque foi pro médico”. (...) E a forma de dividir, não é nada contado, sabe? Vamos dar um exemplo assim: Tá ali 800 tainhas. Temos que fazer 100 quinhões. Aí ele vai ali, o cara que vai fazer o esquema, ele vai botar ali 100 tainhas tudo de um tamanho só. Depois ele vai pegar mais 100 de outro tamanho. Sabes? Então ele ganha uma pequena, ganha uma grande, sabes? Não tem ninguém que pode reclamar pelo tamanho. Todo mundo ganha igualzinho. É no olho. Ele separa com a mão. Essa pra cá, aquela pra lá. Todo mundo ganha igualzinho. Pela mesma quantidade, peso, com ova, sem ova. Aí inclui também, os remeiros, o chumbereiro, eles

entram de novo, até o vigia também. Por isso que eu disse que leva sete: Ele leva seis quinhões de cada canoa e mais um dele pela vigia.

Além dos quinhões dos camaradas, outros quinhões são separados para os ajudantes de ocasião, normalmente crianças e adolescentes, ou mesmo turistas e também para as viúvas da comunidade:

Jair – Depois tem outro quinhão ainda. Tem os ajudantes, né? Não é camarada, é ajudante. Tão ali na praia e ajudaram a puxar a rede. Às vezes, até eles fizeram mais força do que o próprio camarada, que nem molhou a roupa (risos). É que ele se aproveita. Por ele ser camarada, vai receber de qualquer jeito. Então, às vezes, ele nem faz tanto esforço do que aquele que tá ali pra ajudar, pra fazer força, se molhou, se sujou, tudo. Então aquele ganha uma tainha. Pode ser qualquer pessoa. E tem as tainhas das viúvas, né? As viúvas são aquelas senhoras que já tiveram os maridos que eram pescadores e hoje elas têm direito, no lugar dos maridos que já não tão mais na lista, a ganhar uma tainha como viúva.

Quando perguntei ao meu informante se o patrão da canoa era também um camarada, ele respondeu que o patrão será um camarada se trabalhar pesado como os outros, passando a ter direitos adicionais sobre o pescado, além da sua cota:

Jair – O patrão pode ser um camarada, mas aí ele tem direito a várias regalias. Por exemplo, os caras que remaram na canoa, eles têm direito a escolher as maiores tainhas do lanço. Então se ele [o patrão] remou na canoa, que é um trabalho pesado, ele tem direito. Em cada lugar varia. Se for 500 tainhas, eles vão lá e pegam uma cada um, pegam na hora, além do quinhão que ele vai ganhar depois, mas ali eles já pegam na hora. As gordas ele já escolhe. Como o vigia também. Ele vai lá e tira uma bem grande. O vigia vai ganhar depois a sua parte, mas na hora que puxou a canoa, ele tem direito de chegar ali, olhar aquela maior e... Essa aí nem entra na contagem e ninguém pode chiar. Ninguém nem chia. É por isso que nós chamamos de tainha da remagem, tainha da vista, tainha do cabo. Todos eles têm direito. Quanto mais matar, mais eles tiram ali.

Observo que o cálculo em torno dos direitos e deveres aponta para uma retórica ou ideal de igualdade – no sentido de todos serem, a princípio, camaradas ou iguais. Essa disposição para a igualdade entre os pescadores parece viabilizar, eticamente toda a organização hierárquica das camaradagens, hierarquia necessariamente requerida em face de uma jornada que, para ter sucesso, vai exigir coordenação, proteção mútua e estabilidade da

tripulação. Neste universo de relações, a retórica da igualdade seria um elemento nivelador de diferenças, conferindo solidez às prestações requeridas. E, na ausência de obrigações contratuais entre os camaradas, a hierarquia, por sua vez, faz relativizar o individualismo, enquanto ética que preside a igualdade moderna de direitos e oportunidades.

Voltei ao Pântano do Sul várias vezes, mas, definitivamente, o mar naquele ano não estava para tainhas. Resumindo o que foi descrito acima: A “sociedade dos camaradas” reúne 180 pessoas, que usufruem da distribuição do pescado capturado por sete canoas, que têm seus donos. A lista é antiga, sendo seus membros permanentes (só entra um novo quando alguém morre). Nela estão incluídas as viúvas que ficam no lugar dos maridos mortos. Seja qual for a canoa que capturar o peixe, tudo é distribuído entre os 180, através da cota de dois terços para os camaradas e um terço para o dono, diferentemente das outras comunidades em que normalmente é meio a meio. Sendo uma comunidade ocupacional, a sociedade dos camaradas baseia-se na hierarquia de funções e posições, tanto no processo de captura quanto na distribuição do peixe, entre vigias, remeiros, donos de redes, patrões de canoas, ajudantes, viúvas e, também visitantes ou desconhecidos que ganham peixe pela ajuda no puxar da rede.

\*

As etnografias sobre sociedades de trabalho em comunidades pesqueiras, especialmente as que organizam as chamadas pescarias artesanais de arrasto de cardumes migratórios (tainha, anchova etc), oferecem descrições detalhadas do processo ritual e das relações de sociabilidade que as envolvem. Tais estudos chegam a sugerir um campo ou subdisciplina da Antropologia Marítima ou Antropologia das Sociedades Haliêuticas, em que, dadas as complexidades e especificidades do mundo marítimo, conceitos e métodos de

pesquisa devem ser distintos dos aplicados em comunidades rurais<sup>28</sup>. De fato, o estudo de sociedades pesqueiras deve levar em conta a variedade e a complexidade dos sistemas técnicos, sociais e simbólicos no processo de apropriação do espaço marítimo, e isso pode ser feito comparativamente ao modo de vida de populações continentais.

Não é o caso aqui de desenvolver este tema<sup>29</sup>. Meu interesse específico é o de apontar as “sociedades de camaradas” do sul da ilha de Santa Catarina – também conhecidas em outros lugares do Brasil por “companha”, “parelha” ou “emenda” (KANT de LIMA, 1997) – como um caso apropriado daquele tipo de sociabilidade que Lanna (1995) designou como “reciprocidade hierárquica”, o que entendo ser um análogo do conceito de “igualitarismo hierárquico” apresentado por Maldonado (1993, p. 46-54). Essa autora, estudando processos de territorialidade marítima e as relações entre igualdade, individualismo, cooperação e hierarquia entre pescadores no nordeste do Brasil, define o “igualitarismo hierárquico” ou a “competição relutante” como uma das características fundamentais de comunidades ocupacionais como as de pescadores, mineiros, homens do deserto e montanhese. Já Lanna (1995), estudando comunidades rurais e pesqueiras no nordeste brasileiro, vai propor o conceito de “reciprocidade hierárquica” para definir a lógica assimétrica e redistributiva da troca de dádivas entre patrões/empregados, cumpadres/afilhados e as relações que caracterizam as épocas eleitorais e festas de padroeiro (LANNA, 1995, p. 23). A diferença entre os conceitos de Lanna e Maldonado advém do fato de que o primeiro parte do estruturalismo levistraussiano, enquanto a segunda parte da sociologia simmeliana do conflito.

De todo modo, ambos partem da teoria dumontiana da hierarquia. Recordo que Louis Dumont (1992 [1966]) afirma que a hierarquia é “o princípio de gradação dos elementos de

---

<sup>28</sup> Ver Diegues (1999), para uma excelente resenha bibliográfica destes estudos no Brasil e a proposição deste campo de estudo em abrangência mundial.

um conjunto por referência ao conjunto” (p. 118), ou que a hierarquia “não é uma cadeia de comandos superpostos ou de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação que podemos chamar sucintamente de englobamento do contrário” (op. cit., p. 370). Dumont usa um exemplo que me pareceu esclarecedor:

Deus criou primeiro Adão, ou seja, o homem indiferenciado, protótipo da espécie humana. Depois, numa segunda etapa, extraiu de algum modo, desse ser indiferenciado um ser de sexo diferente (...) Nessa curiosa operação, Adão mudou, em suma, de identidade, ao mesmo tempo que aparecia um ser que é membro da espécie humana e diferente do representante principal dessa espécie. Adão ou, em nossa linguagem, o homem, é duas coisas ao mesmo tempo: o representante da espécie humana e o protótipo masculino dessa espécie. Num primeiro nível, homem e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é o oposto ou o contrário do homem. Estas duas relações, tomadas em conjunto, caracterizam a relação hierárquica, a qual não pode ser melhor simbolizada do que pelo englobamento material da primeira Eva no corpo do primeiro Adão. Esta relação hierárquica é, em termos muito gerais, a que existe entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo: o elemento faz parte do conjunto, é-lhe, nesse sentido, consubstancial ou idêntico e, ao mesmo tempo, distingue-se dele ou opõe-se-lhe (...) É o que designo como ‘englobamento do contrário’ (Dumont, 2000[1983], p. 129).

No caso das “sociedades de camaradas” do Pântano do Sul, a idéia é basicamente reiterar com Lanna (1995) e Maldonado (1993) que, conforme visto nos relatos acima, a retórica igualitária entre os camaradas está conjugada a relações hierárquicas estruturadoras e, portanto, englobadoras da armação de tais sociedades, gerando o regime distributivo dos bens (peixes), funções (vigia, remeiro, patrão etc) e serviços (assistência às viúvas) da sociedade.

#### 4.3 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de avançar teoricamente, gostaria de dizer que, do ponto de vista de uma etnografia dos rituais nativos (v. Cap. 3), três eventos rituais emblemáticos aparecem na sociabilidade e na cultura do ilhéu, açoriano-descendente: a farra do boi, ligada ao mundo da diversão, do ócio e do sacrifício animal; o culto-festa do Divino, ligado ao mundo mágico-

---

<sup>29</sup> Além da resenha mencionada, remeto o leitor às seguintes etnografias: Kant de Lima & Pereira (1997); Caldas Brito (1998); Maldonado (1994). No caso da Ilha de Santa Catarina, o único e ainda pioneiro estudo (de antropologia econômica) sobre as “sociedades dos camaradas” da pesca é o de Beck (1984).

-religioso e espaço privilegiado de execução das promessas; e a pesca artesanal da tainha, ligada ao mundo do trabalho, da hierarquia e da camaradagem. Portanto, em uma perspectiva histórico-cultural, sem maior rigor, diria que, onde houver uma localidade litorânea em Santa Catarina cuja população seja, em sua maioria, de ascendência açoriano-brasileira, esses três eventos rituais estarão presentes e combinados em suas mais variadas formas. Diria, enfim, nesta mesma perspectiva que o “Boi”, o “Divino” e a “Tainha” poderiam ser tomados como síntese da cosmologia ilhêa, isto é, como cifras da visão de mundo do ilhéu, uma visão informada por realismos mágicos onde pontuam crenças em seres fantásticos que se metamorfoseiam, bruxas, lobisomens, borboletas, maus-olhados e bem-querências.

Visando contribuir para uma antropologia da sociabilidade, gostaria de apontar alguns caminhos de análise a partir da descrição oferecida neste capítulo relativa às formas locais de interação social. Vou classificá-las amplamente como compreendendo aquelas formas ligadas (A) ao domínio das relações jocosas e (B) ao domínio do dom.

(A) Relações jocosas, *relaciones burlescas*, *joking relationships*, *parenté à plaisanteries* constituem tema fundamental na Antropologia desde que Radcliffe-Brown o consagrou num artigo publicado em 1940<sup>30</sup>. Naquela época, o autor identificou a jocosidade como “uma relação entre duas pessoas na qual uma é, por costume lícito e, em alguns casos, obrigatório, levada a importunar ou a zombar de outra que, por sua vez, não pode ficar aborrecida” (RADCLIFFE-BROWN, 1940, p. 115). O parentesco por brincadeira seria uma combinação especial de antagonismo e amistosidade, e o autor ligou esse tipo de relação às relações de evitação, procurando localizar o tipo de situação estrutural na qual se pode esperar encontrá-la, tipicamente aquelas geradas pelo casamento ou por duas tribos ou clãs distintos em que o parentesco por brincadeira funcionava como “modalidade de organização de um

---

<sup>30</sup> O artigo e uma nota adicional estão em Radcliffe-Brown (1973[1952]). Vale dizer que o tema foi tratado antes por Marcel Mauss em artigo publicado em 1928 (apud RADCLIFFE-BROWN, op. cit., p. 115) no *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*.

sistema definido e estável de conduta social” (p. 121). Constituía, assim, uma forma especial de **aliança**, ao lado do casamento, da troca de bens e serviços e da irmandade de sangue (p. 129). Como toda aliança ou consórcio só podem existir entre indivíduos que estejam de algum modo socialmente separados, a aliança pela brincadeira evitaria os conflitos, assim como o respeito e evitação extremos. Portanto, uma das funções básicas das relações jocosas seria, para Radcliffe-Brown, evitar o conflito, desde que o outro aceitasse como obrigação o fato de não se ofender (p. 131). Tratar-se-ia de um comportamento padronizado e formal, em que a pilhéria, a zombaria e a caçoada estariam inscritas como formas de antagonismos socialmente controlados e destinados à manutenção da ordem social.

Na realidade, o autor analisou as relações jocosas com o foco voltado para as sociedades primitivas e no interior do campo de investigações sobre sistemas de parentesco e aliança. A jocosidade era vista como um “tipo de parentesco”, que ele definia como o parentesco do “desrespeito lícito” (p. 116). Se o parentesco de evitação, tal como entre um homem e a mãe de sua esposa, teria a função de conservar as partes unidas em uma estrutura social que separa seus interesses, gerando possíveis hostilidades, o parentesco por brincadeira executaria a mesma função, mas de forma diferente (p. 131).

Por fim, Radcliffe-Brown sugere um amplo estudo comparado e a inscrição da jocosidade em uma teoria mais geral do respeito e da amizade nas relações sociais. O autor associava-se a Mauss no desenvolvimento de tal projeto (op. cit., p. 143) porque, ao lado do estudo do “parentesco por brincadeira”, dizia ser fundamental também o estudo da troca de bens e serviços nas diversas sociedades.

Pois bem, discussões mais recentes sobre a jocosidade têm sugerido o deslocamento da análise para outro tipo de registro que não aquele de Radcliffe-Brown. Embora reconhecendo seu valor inaugural, tratar-se-ia de ver a jocosidade não como um tipo de parentesco, mas como um **gênero de interação** (outro gênero seria, por exemplo, a narração

de piadas) em que mais atenção é dada aos aspectos performáticos, às diversas modulações de contexto, às mudanças de enquadre (*frame*) nas situações de fala etc, sempre levando em conta contextos etnográficos particulares<sup>31</sup>.

Mais pesquisas nessa direção poderiam contribuir para o desenvolvimento do campo da etnografia da fala, da performance cultural ou das narrativas performáticas (LANGDON, 1999). Penso que o desenvolvimento deste campo, ao lado do estudo dos sistemas de dádiva e das formas não capitalistas de sociabilidade, constitui o que designo o programa geral de uma etnografia das relações sociais no Brasil. No caso da minha pesquisa, gostaria de ressaltar que, conforme as descrições apresentadas neste capítulo, a jocosidade, sendo uma forma generalizada de interação, isto é, não restrita a um comportamento padronizado entre grupos corporados, mas presente no cotidiano, nas festas religiosas, nos botecos, nas ruas, ranchos de pesca, nas embarcações, nos encontros familiares, nas mesas de dominó, na profusão dos apelidos, nos bingos entre mulheres, nos jogos de futebol, em programas de rádio e TV, nas conversas entre criadores de pássaros, nas repartições públicas etc, apresentar-se-ia com melhor rendimento analítico fosse encarada como um código de metacomunicação a partir da noção de “enquadre” (*frame*) de Gregory Bateson (1998, p. 57-69). Para que se entenda, o enquadre é uma forma de metacomunicação em que a mensagem enviada inclui um conjunto de instruções de como interpretá-la. Assim, no dia a dia dos nativos, quem participa das interações *face to face*, sabe quando a mentira está operando como enquadre naquele momento da situação interativa. Ou em outro, quando o enquadre são palavrões e ofensas verbais, sabe-se quando não é mais o caso destes insultos jocosos, na medida que o “brincar” com o outro está no limite de virar pancadaria etc. Então, o enquadre muda para um código tipo narrador-público. Aqui, as formas de rir também definem as mudanças de enquadre e os

---

<sup>31</sup> Um exemplo bem aplicado dessa linha, ligada à sociolinguística interacional (RIBEIRO & GARCEZ, 1998) e inspirada nos estudos de Bateson (1998[1972]) e Goffman (1981, 1998), está em Comerford (1999, 2002), relativamente a um estudo das relações de brincadeira entre trabalhadores rurais no Brasil.

participantes operam lá e cá, **alternando** os estados de conversação entre o que é sério e o que não é.

Vê-se que o projeto de Radcliffe-Brown e Mauss, antes de ser confinado ao ideário clássico da disciplina, está permanentemente inscrito na agenda teórica das ciências sociais. Isto nos leva ao segundo ponto, relativo ao mundo da reciprocidade e do dom.

(B) Desde que Marcel Mauss reconheceu na dádiva – enquanto sistema de obrigações paradoxais – uma espécie de lei fundamental da comunicação humana e que sua compreensão seria plena se fosse encarada como “fato social total” – sob pena de se incorrer em reducionismos vários **caso isso não ocorresse** – o debate sobre reciprocidade e dom tem sido uma constante do pensamento antropológico e sociológico. Não é o caso de aprofundar aqui a história teórica deste debate, algo que merecerá estudos futuros. Diria, a princípio, que, para orientar um tal estudo, qualquer reanálise das teorias da reciprocidade deve partir do significado e da atualidade do próprio *Essai sur le Don*, escrito por Mauss em 1924. Em seguida, **deve-se rever** a crítica de Claude Lévi-Strauss a Mauss (1993[1950]) quanto à fragilidade da explicação dele, a partir da noção indígena de “*hau*”, em detrimento de uma análise estrutural que explicaria a reciprocidade como uma regra fundada no inconsciente. Em seguida, **é preciso rever** a crítica de Claude Lefort a Lévi-Strauss (1979[1951]), sobre ser a troca uma regra inconsciente recoberta por uma razão indígena, em detrimento do dom ser um ato por excelência de fundação da subjetividade, dando testemunho ao outro da diferença e da sua não condição de coisa. É preciso ver também a contribuição de Marshal Sahlins (1976[1965]), que apresenta uma cartografia concêntrica da reciprocidade (“generalizada, equilibrada, negativa”) e a explicação do dom como análogo primitivo do contrato social e dos fluxos de bens como meio para assegurar a paz. Em seguida, **leia-se** a explicação de Pierre Bourdieu (1994 [1980]) de uma teoria da reciprocidade como “dialética e reconhecimento”. A par destes autores clássicos, sem esquecer outros como Godelier (1996),

há todo um elenco de autores mais recentes que têm tratado o tema das lógicas e dos sistemas de dádiva entre os modernos e que estão refletidos no M.A.U.S.S. – Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales ([www.revuedumauss.com](http://www.revuedumauss.com)), do qual fazem parte Mary Douglas e Ernest Laclau. O interessante desse movimento, entre outras coisas (CAILLÉ, 1998) é que seus intelectuais reivindicam um retorno analítico a Mauss e ao *hau* (o espírito da coisa), ou seja, a idéia mais contestada de seu ensaio! (GODBOUT, 2002, p. 93)<sup>32</sup>.

Um ponto crítico que gostaria de antecipar relativo a esse debate sobre a dádiva nas ciências sociais é que a discussão parece marcada por um pensamento dualista, por tentativas de estabelecimento de teorias fundacionais do social e pela premissa acerca da qual o dom explicaria e serviria, em última instância, para equilibrar, estabilizar e produzir homeostase diante de uma situação caótica original (MATTAR VILELA, 2002). Marcados pela idéia-força de que há no dom, necessariamente, uma teoria da troca que o explica, autores têm-se debruçado em avaliações antitéticas, opondo sistemas e lógicas sociais. A principal delas opõe dádiva e mercadoria. Assim temos, por exemplo, *gift and commodities* em Gregory (1982); lógica da reciprocidade e lógica do mercado em Polanyi (1980); *homo donator versus homo oeconomicus* em Godbout (2002). Ao invés de “pretender desenterrar sempre e em toda a parte a mesma identidade formal de práticas ou significados”, a sedução dualista poderia ser substituída por aquilo que Caillé (1998) tem proposto como a investigação do “sistema de transformações da dádiva”. Com efeito, uma das questões fundamentais deste debate é: seria o dom nada mais que um dispositivo social englobado por um modelo teórico fundado em uma norma universal de reciprocidade cujo princípio é a equivalência da retribuição e a simetria lógica do sistema? Esta parece ser a resposta estruturalista. Inversamente: não seria o dom um sistema de ação baseado na inelutabilidade da dívida (não na liquidação dela) e na

---

<sup>32</sup> Ver a primeira publicação de textos do movimento para o leitor brasileiro em Martins (2002). Para uma resenha crítica destas discussões (exceto as do M.A.U.S.S.), ver Mattar Vilela (2002). Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S003477012001000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012001000100006&lng=pt&nrm=iso).

possibilidade (paradoxal) que o doador teria para aumentar a liberdade do donatário em retribuir ou não a dívida, diminuindo assim a obrigação convencional de retribuir, mas aumentando a confiança no vínculo que se quer prezar? Mauss já observara que na *Kula*, “ a pessoa dá como se não fosse nada, o doador mostra uma modéstia exagerada (KARSENTI apud GODBOUT, 2002, p. 75). Nossas fórmulas de cortesia também têm o mesmo sentido: *de rien*, de nada, *my pleasure*. Leforf (1979 [1951]) também observou que “não fazemos dons para sermos retribuídos, mas para que o outro faça seu dom”. E Mary Douglas (apud GODBOUT, op. cit., p. 80), chama atenção para o fato de que o chamado *free-gift* (dom unilateral) não seria definido pela ausência de retribuição mas, pela ausência de vontade de retribuição, ou, mais precisamente, pela sua recusa. Parece haver, portanto, na teoria do dom, uma fonte de mal-entendidos entre a observação do que circula e a significação do que circula. Haveria, então, uma incerteza estrutural no sistema do dom, um risco permanente que torna a retribuição do outro incerta. Esta incerteza afastaria os agentes trocadores o mais possível do outro sistema fundado no contrato, na regra do mercado, baseada na equivalência e na liquidação da dívida, ou na moral do dever<sup>33</sup>. Essa parece ser a resposta maussiana.

Essa pequena discussão prévia sobre a dádiva foi necessária para reintroduzir o meu tema etnográfico neste ambiente, ou melhor dizendo, na linguagem da dádiva. A questão da intencionalidade do agente trocador é fundamental nesta linguagem da dádiva e a idéia é fazer um contraponto a partir da análise de um aspecto primordial de toda a descrição anterior que

---

Acessado em 10.02.2002. Ver também SIGAUD (1999). Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493131999000200004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131999000200004&lng=pt&nrm=iso). Acessado em 26.02.2002.

<sup>33</sup> Essas discussões têm sido levantadas recentemente por autores como Alain Caillé (1998), que tem procurado associar o pensamento e as descobertas de Mauss à existência de um novo “paradigma”, ao lado do individualismo metodológico, do holismo sociológico e do interacionismo simbólico. Conforme o autor e outros integrantes do M.A.U.S.S. (nota anterior), os sistemas de dom não podem ser explicados nem pelo individualismo metodológico (a idéia de racionalidade instrumental e de otimização de preferências), nem pelo holismo sociológico (a idéia de interiorização de normas, de regras universais, de totalidade). Postulam, assim, um novo “paradigma” que estaria fundado na dádiva. Quando decompõem a dádiva em obrigação, interesse, doação e prazer (cf. CAILLÉ, 1998, p. 23, versão online), os autores do movimento fornecem o argumento, hoje crucial, de que toda teoria da sociedade necessita de um postulado psicológico (GODBOUT, 2002, p. 80). Estas discussões merecem estudos futuros, mas uma tentativa de aplicação destas idéias encontra-se em um estudo

eu chamaria a discussão sobre a eficácia simbólica das promessas dentro do sistema local da dádiva. De início é preciso notar que as etnografias anteriormente citadas, como as de Maldonado (1993), Lanna (1995), Kant de Lima (1997), Caldas Brito (1998), entre outras, e mesmo esta minha pesquisa inserem-se na longa e debatida tradição brasileira dos chamados “estudos de comunidade”, tradição que tem em Antonio Cândido um marco fundador, com *Os Parceiros do Rio Bonito* (1954)<sup>34</sup>.

Isso posto, voltamos a Lanna. Sua etnografia sobre as formas não-capitalistas de sociabilidade e a lógica da dádiva numa comunidade nordestina (o autor estuda o compadrio, as festas, as eleições, os leilões, o batismo, a patronagem, o clientelismo etc), tem, em primeiro lugar, o mérito de avançar sobre análises clássicas como as de Julian Pitt-Rivers e Eric Wolf, na medida que estas operam com uma separação funcional das esferas econômica, política e religiosa destes fenômenos (LANNA, 1995, p. 225 et seq.). Lanna, ao contrário, reitera a noção maussiana de fato social total. Eu me associo a tais críticas e diria que tais análises clássicas reforçam uma postura teleológica quando submetem toda explicação dos processos sócio-culturais à necessidade dos agentes de reproduzir seu sistema social, marcando uma não evidente precedência lógica da estrutura sobre os agentes no fluxo da interação social e nas formas de experienciar o mundo.

Em segundo lugar, o autor aponta para a necessidade de analisar a lógica hierárquica que engloba tais sistemas, uma lógica tipicamente não-capitalista que se define a partir do movimento redistributivo da troca de dádivas e que pressupõe desigualdade e assimetria (op. cit., p. 235). Mais importante: tal lógica de obrigações entre patrões e empregados, entre cumpadres, nas eleições e festas de padroeiro etc. seria informada por uma concepção nativa generalizada de que haveria um “fundamento sagrado da sociedade” inerente a estas formas de sociabilidade (op. cit., p. 209). Dizendo de outro modo, o autor parece ter detectado que

---

sobre a efervescência religiosa e a formação de redes no Brasil (PEREZ et alii, 2001, disponível em: <http://www.antropologia.com.br/renatapgagua/trab.html>).

haveria uma generalizada “crença de legitimidade no permanente endividamento daqueles que são (ou estão) hierarquicamente em posições inferiores” (op. cit., p. 37), uma crença que legitimaria as formas de desigualdade, fazendo com estas não possam ser reduzidas à lógica da dominação de classe. Daí o autor falar em “dádiva-dívida” e em “dívida divina” (op. cit., Introdução). Tudo seria construído pela dívida, inclusive o Estado, que tem uma dívida social impagável. Mas o endividamento permanente estaria fundado em uma dívida, digamos, fundadora, inicial, crível em seu caráter divino (essa interpretação fica mais clara quando Lanna discute o compadrio e o batismo católico no último capítulo). Tratam-se de questões ligadas à fundação das relações sociais, (do social como um todo) e, portanto, não podem ser vistas sob a chave de leitura sempre levantada pelos cientistas sociais, da legitimação dos poderes de classe. Pois bem, o autor diz que tudo isso merece estudos futuros (p. 37), mas ele tem o mérito de abrir o foco. É este foco sagrado que percebo reiterado na minha etnografia. E aqui gostaria de colocar as “promessas” como a operação e o ato de sentido fundamental das relações de troca entre os nativos ilhéus. O estudo de Lanna (1995) começa (p. 37) e termina (p. 236) com as promessas. Mas, ao longo do texto, o autor não mais promete, ou melhor, não mais remete a tal categoria. Da mesma forma, Lanna reconhece não ter desenvolvido a categoria nativa do favor (p. 216), que, assim como a promessa, apareceram fundamentais em minha pesquisa e o são para o estudo antropológico das relações sociais no Brasil. Trata-se de contribuir neste esteio de análise aberto por Lanna. Voltando ao tema do “clientelismo”, sugeri a algumas páginas atrás que uma leitura de tais relações a partir da ótica dos sistemas de dádiva ofereceria maior rendimento, no sentido da complexidade e das significações nelas operadas, do que se partíssemos das análises mais clássicas, que têm uma quase-obsessão com a questão da reprodução social e que não deixam de explicá-la como a “sobrevivência de um poder autoritário fundado em relações personalizadas” (MARTINS, 2002, p. 9). Penso que

---

<sup>34</sup> Para um pequeno arrazoado da trajetória dos estudos de comunidade no Brasil, ver Melatti (s/d [1984]).

essas relações – e aqui me refiro a relações consubstanciadas nas noções de favor (horizontalidade) e de graça (verticalidade) – devem ser vistas como relações de dádiva-dívida, no sentido descrito por Lanna, isto é, como prestações e contraprestações recriadas constantemente pelo endividamento dos atores-trocadores, pois é justamente a dívida que sustenta a continuidade do vínculo que se quer prezar. O que eu adicionaria nesta explicação tem que ver com a dose de intencionalidade dos atores e não com o dispositivo em si da dádiva. Estou aqui associado à posição de Claude Lefort com respeito à lógica da troca, quando ele diz que é preciso recapturar não somente o dispositivo dádiva/contradávica, ou seja, a lógica objetiva dos termos da troca (como faz Claude Lévi-Strauss), mas a “intenção imanente às condutas, o sentido que os atores operam por meio de suas práticas oblativas” (apud HAESLER, 2002, p. 153). Pois bem, de que maneira é possível cancelar uma dívida divina, recriando a troca, como diz Lanna (p. 37)? Ora, pelo ato sacrificial de fazer promessas. De que maneira é possível ao político, ao patrão ou a qualquer doador de favores retribuir a dádiva oferecida pelo donatário? Cumprindo com a promessa. Sabe-se que os santos são mais fiéis pagadores do que os políticos. No entanto, a operação de sentido aqui, embora invertida, é a mesma e se dá por meio do jogo simbólico da promessa. O povo é cliente do santo e vai-se encontrar com ele nas festas para ajustar as contas. O povo é cliente do político, mas é capaz de trocá-lo se este não retribuir sua “devoção”. Este ato de fazer e pagar promessas constitui, ele mesmo, a dádiva e a intenção que reveste o “fundamento sagrado da sociedade” de que fala Lanna, pois se traduz em crença generalizada que engloba as relações entre doadores e donatários: entre o santo e seu devoto e entre o doador de favores e seu cliente. A promessa registraria o sentido das “relações clientelistas” entre o fiel pagador e seu santo, assim como entre o fiel cliente e seu credor. O ato de sentido conferido à promessa pelos nativos conferiria também a eficácia simbólica de sua operação.

Voltando aos dois universos temáticos acima discutidos, (A) o domínio das relações jocosas e (B) o domínio do dom, recordo que, neste capítulo, a sociabilidade ilhoa – focalizada a partir dos espaços sociais locais (freguesia, vizinhança, ensaios da banda, novenas, festas), dos tempos e eventos rituais significativos (festas do Divino, pesca da tainha, eleições), das agressões performáticas (jocosidade verbal, rivalidade entre grupos), dos mecanismos de troca e quitação de dádivas/dívidas (votos, favores, ajudas), das relações clientelistas e do significado das promessas, e, finalmente, das próprias falas nativas sobre o outro, seja o camarada, o político, o morador de fora ou o próprio santo – remete-nos a certas formas básicas e recorrentes de interação social, todas embebidas umas nas outras, de modo que não se pode separá-las a não ser analiticamente. Estas formas básicas traduzem relações explícitas de jocosidade, rivalidade, cooperação, hierarquia e troca de dádivas e dívidas. Estas formas de sociabilidade sugeriram a indagação fundamental relativamente à lógica que as engloba.

Tentei mostrar que a sociabilidade do ilhéu pode ser traduzida pela lógica da reciprocidade e da obrigação de dar, receber e retribuir. Neste sentido, as formas locais de interação descritas ao longo deste capítulo constituem registros diversos de sociabilidade no sentido do dom. Assim, a jocosidade do ilhéu pode vista como dom agonístico das palavras e dos gestos, enquanto que a rivalidade admitiria a relação performática entre os “bons inimigos”. Os esquemas de mutualidade e cooperação implicados nas chamadas “sociedades” nativas, registrariam formas de dádiva-partilha em que a dívida aproxima-se do débito, seja com a festa, com o santo, ou mesmo com o vizinho. Ao mesmo tempo, as relações clientelistas – que traduzem a horizontalidade dos favores e a verticalidade das graças – poderiam visualizar o dom hierárquico, dom cuja dívida é estruturalmente desigual, como fica patente no batismo católico, em que o afilhado torna-se um devedor eterno do seu padrinho por este ter-lhe propiciado ritualmente o dom da vida.

## 5. EPÍLOGO

Neste epílogo, farei uma síntese do que foi tratado nos capítulos anteriores, aprofundando temas englobadores do trabalho e abrindo questionamentos futuros. Finalizarei com uma apreciação sobre o papel da antropologia no mundo contemporâneo. Compreendo que assim fazendo poderei evidenciar para o leitor aquilo que, no meu próprio entendimento, resulta ser a contribuição desta tese ao estudo dos temas por ela abordados.

Tomando a “açorianidade” como discurso político e cultural, procurei investigar a trajetória e as formas globais e locais em que este discurso é representado, apropriado, negociado e afirmado como emblema identitário dos açorianos e das comunidades de emigrantes e descendentes de açorianos espalhadas pelo mundo. Sendo uma categoria genérica, análoga a outras categorias que procuram construir uma idéia de nação ou sintetizar o seu “caráter”, a açorianidade foi o tema motivador inicial desta investigação.

Dada a generalidade e ubiqüidade do tema, este trabalho lançou mão de uma estratégia de pesquisa multifocalizada, fornecendo um corpo etnográfico para uma categoria difusa. O que é a açorianidade afinal? Para responder, adotei a perspectiva de um olhar desterritorializado, investigando as múltiplas dimensões em diversos contextos etnográficos nos quais ela se inscreve.

\*

O primeiro momento da pesquisa levou a cabo a análise de eventos e narrativas em certos espaços tipicamente globalizados, tendo sido os açorianos, emigrantes e descendentes, tomados como protagonistas de uma diáspora imaginada. A idéia que os açorianos do Arquipélago e os açoriano-descendentes espalhados pelo mundo formam uma diáspora é recorrentemente evocada em inúmeros fóruns, encontros internacionais, locuções de

autoridades, ativistas e publicações açorianas, constituindo mais uma metáfora para identificar o patrimônio simbólico dos imigrantes e seus descendentes do que uma acepção equivalente à diáspora judaica por exemplo.

De todo modo, vimos no primeiro capítulo que a noção de diáspora tem sido apropriada por inúmeros movimentos migratórios e grupos étnicos com histórias continuadas de deslocamento, tornando-a um conceito mediador entre esferas locais e globais que, não obstante, transcendem as fronteiras nacionais. Estas zonas de mediação têm sido referidas pelo que Appadurai (1996: 4) chama de “esferas públicas diaspóricas”, designando fenômenos de ordem pós-nacional, engendrados pelos *mass média* e pelos movimentos migratórios mundiais.

O debate sobre diásporas apresenta uma dualidade de fundo entre as abordagens que investem numa “*homeland-centered narrative of diáspora*” (YELVINGTON, 2001: 565) e as que consideram, como Clifford (1997) e outros, que o significado e a compreensão da experiência diaspórica não dependem de sua vinculação ao retorno (real ou imaginário) à *homeland*. No caso açoriano, a imaginação diaspórica traduziu práticas e representações evocativas e até monumentalizadoras da “*homeland*” como nas Grandes Festas do Espírito Santo em Fall River (Massachusetts), um festival étnico que foi tomado como uma demonstração de “açorianismo”, o nome alí popular da açorianidade. Este “açorianismo” foi representado como uma forma de cancelamento das intensas rivalidades localistas existentes entre os ilhéus.

Já nos encontros promovidos pelo governo açoriano, as narrativas apontaram para a formação de agrupamentos solidários com apelos e interesses altamente diferenciados entre si. Estes agrupamentos, os emigrantes - desde os mais recentes dos Estados Unidos e Canadá, até os descendentes históricos do Brasil e Hawai e aqueles que regressaram à terra de origem - revelaram um sentido afetivo de pertencimento, tendo como centro simbólico, os Açores e

suas diferentes experiências coletivas, articuladas e imaginadas enquanto “comunidades de coração” (ALMEIDA, 2001:162).

Num terceiro espaço diaspórico -aquele ao qual me referi como um “arraial”, vimos como, em um espaço de televisão conectado a correios eletrônicos, os imigrantes e descendentes recriaram formas partilhadas de sociabilidade, domesticando e paroquializando (no sentido de tornar doméstico ou próximo aquilo que empiricamente está na distância) a ligação com a terra de origem. Toda a ênfase nestes espaços recaiu na perspectiva de uma *homeland* sempre imaginada, re-significada, retornada ou recriada.

Em todos os espaços acima referidos o envolvimento do governo regional açoriano é bastante direto, na forma de apoios financeiros, promoção de cursos e eventos, patrocínio para o deslocamento de grupos folclóricos, concessão de prêmios, medalhas de honra para lideranças imigrantes, etc. Conforme Feldman-Bianco (1992b:168) - cujos trabalhos sobre os imigrantes portugueses constituem a principal referência da antropologia brasileira na respectiva área temática-, a açorianidade representa uma tradição inventada pelos políticos e intelectuais açorianos, tanto das ilhas quanto dos países de acolhimento, com a finalidade de conquistar mais autonomia em relação às forças centralizadas do governo nacional português. Neste sentido, a açorianidade seria uma construção cultural pragmática, utilizada para incorporar as comunidades dispersas de imigrantes e descendentes ao universo de sua influência, e, ao mesmo tempo, para viabilizar a consecução de interesses regionais do governo açoriano, como o estabelecimento de acordos internacionais com os Estados Unidos e a maior influência junto aos altos escalões da política americana.

Em outra direção, procurei distinguir a identidade nacional portuguesa e a identidade regional açoriana, apoiando-me no plano empírico da construção das respectivas identidades por parte dos atores sociais envolvidos objetos de minha investigação. Aprofundando a pesquisa da açorianidade em certos espaços diaspóricos, analisei narrativas que reinventam a

terra de origem para criar modos de identificação de uma comunidade imaginada, em que os grupos sentem, partilham e imaginam juntos suas trajetórias de vida.

Ainda na dimensão global deste trabalho, gostaria de sublinhar um contraponto que considero básico para a pesquisa dos fenômenos identitários no mundo contemporâneo. O que chamamos identidades “híbridas”, “traduzidas” ou “*desplazadas*” constituem formas de concepção do *self* que sintetizam múltiplas alteridades construídas a partir de um número enorme de contextos interativos. Estes contextos, expondo os indivíduos a alteridades diferentes da rede de relações de ego, criam ambigüidades que não devem ser vistas como resultado dos “azares dos novos contextos sociais e culturais em que estas identidades estão inseridas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000: 12), mas como uma qualidade ou vontade de engajamento com o outro. Afirmar que as identidades estão em crise, como se fossem elas entidades imunes aos constantes descentramentos dos lugares de fala do sujeito (HALL, 1999), revela uma concepção que imagina um sujeito estável, fixado na sua consciência. Embora esta questão não seja nova (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 79-109; LÉVI-STRAUSS, 1977: 9-11), estando apenas muito mais explícita em face da globalização, o contraponto ao qual me refiro diz respeito ao que chamo a consciência da dispersão como referente de identidade. No caso de grupos de imigrantes e diásporas, sabemos que a experiência histórica de dispersão e deslocamento tem conseqüências nas formas de experimentar o espaço e o tempo entre grupos de imigrantes. Significa dizer que a condição de enraizamento local de muitas comunidades (onde quer se fixem) agrega-se uma espécie de consciência de dispersão que tem um papel tão importante quanto o primeiro (o do enraizamento) na geração de práticas sociais de identidade. A consciência da dispersão produz uma experiência do tempo simultâneo como condição de reconstrução identitária, enquanto novas formas de associação, expressão e identificação são geradas pelos imigrantes a partir da distância a um centro simbólico – o povo de origem. Esta dispersão permitiria subverter o

poder de contenção das fronteiras (nacionais, étnicas, raciais, locais) como marcos de identidade, facilitando o acesso a recursos e a geração de novos interesses. Penso que esta consciência da dispersão constitui uma chave para a compreensão das culturas diaspóricas e deve ser aprofundada nas pesquisas antropológicas sobre os fenômenos individuais e coletivos no mundo globalizado.

\*

Com o objetivo de fornecer um contra-cenário local para o contexto global da açorianidade, virei o foco para o sul do Brasil, tratando da açorianidade no contexto localista da pesquisa. Digo localista do ponto de vista do primeiro contexto (global), porque tendo em vista a abrangência regional do fenômeno no Estado de Santa Catarina, analisei as razões globais da emergência da “cultura açoriana” neste Estado. A idéia de sugerir um contraponto entre cenários globais e locais do objeto de pesquisa (a açorianidade) vem da percepção geral que se vive um tempo onde a globalização e a fragmentação combinam-se de maneiras inusitadas. É preciso então combinar as leituras microscópicas inerentes ao ofício da tradução cultural -leituras estas que relevam as representações dos atores sociais objetos de seu enfoque- com aquelas centralizadas na abordagem das forças macro que atuam sobre o objeto de conhecimento. Evidentemente nem toda antropologia teve como base, desde os clássicos até hoje, as representações dos atores sociais. De Morgan a Tylor, passando por Frazer e outros fundadores, a representação dos atores objetos de etnografias nunca constituiu o centro da disciplina. O funcionalismo (conforme o caso clássico de Malinowski) evidencia-se como uma reação a isto. Mas, adiante, com o estruturalismo, por exemplo, a referida representação também saiu do centro. Presentemente, a antropologia de um Eric Wolf, por exemplo, não tem no estudo das referidas representações sua referência básica. Com Geertz, Sahlins e outros ela retorna para o centro da disciplina, incluindo a crítica da representação autoral do

texto etnográfico. Mais recentemente, as discussões de pós-modernidade de um Clifford, por exemplo, fazem voltar a combinação de leituras macro e micro em torno do objeto etnográfico. Em outras palavras e aí minha posição, entendo que o projeto antropológico somente se poderá concretizar por inteiro caso a busca de compreender os saberes locais e de traduzir o modo de vida do outro for, de fato, contrapontada com a procura do conhecimento das forças globais que os emolduram. Em realidade, o que se chama globalização é um processo ambíguo e contraditório, que ocorre em simultâneo com novas formas de localização. Os localismos, novos e velhos, definem-se e afirmam-se em diálogo com forças culturais globais. Estas forças globais são os globalismos bem sucedidos de determinados localismos. Daí que se distinga, como enfatiza Santos (2002: 65-66) entre localismos globalizados e globalismos localizados. Os primeiros, originários dos países centrais, significam que determinados aspectos locais passam a ter uma aplicação generalizada no sistema econômico, político e cultural mundial. Por exemplo, a transformação da língua inglesa em língua franca e a globalização dos *fast-food*. Os segundos, mais visíveis nos países periféricos, traduzem a aplicação local de determinados imperativos ou práticas culturais globais. Por exemplo, o uso turístico das festas religiosas locais. Estas discussões deságuam numa importante questão sobre o conceito de fronteira. A globalização não eliminaria as fronteiras mas simplesmente as deslocaria, de acordo com as complexas redefinições da relação entre o local e o global (RIBEIRO, 2002: 482).

Tomando a perspectiva da “invenção da tradição” (HOBSBAWN & RANGER, 1984), mas precavendo-me de certa vulgarização desta rubrica, recusando-me a aceitar a idéia de que tudo é inventado e pronto, acentuei que a chamada “invenção da tradição” está vinculada aos fenômenos de constituição de objetos étnicos como atos eminentemente políticos (OLIVEIRA, 1999). Tomando o período entre os anos 1940 e 1990 do século

passado, descrevi retrospectivamente as lutas por hegemonia cultural entre representantes elitizados das principais etnias formadoras daquele estado brasileiro.

Recorrendo a inúmeros registros e analisando-os, desde os debates no I Congresso Catarinense de História (1948), Boletins da Comissão Catarinense de Folclore, Semanas de Estudos Açorianos e a ação institucional do Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina, mostrei como os ativistas açorianistas locais foram removendo da cena pública catarinense, o antigo estereótipo do “praiano indolente”, versão local do “Jeca Tatu” de Monteiro Lobato. Construindo aquilo que se chama uma “identidade categórica” (BOURDIEU, 1989: 142; BARRETO FILHO, 1999: 92), erigindo uma série de mecanismos simbólicos, estes *entrepreneurs* da cultura conquistaram espaço e aceitação para a idéia de uma “cultura açoriana” regional.

O “resgate” das origens açorianas junto às comunidades litorâneas, num processo mais massivo e menos elitizado, foi situado no contexto dos anos 1990, em que a modernização tardia, a eclosão da expansão urbana, do turismo, o crescimento dos fluxos migratórios para o litoral do Estado e a maior visibilização dos antigos modos de vida das pequenas localidades praianas colocaram em pauta os riscos reais de desaparecimento das tradições culturais locais.

Referi-me a estes mecanismos -reunidos sob o rótulo de "resgate"- como um esforço sistemático de agenciamento da memória coletiva, concebido como missão de salvamento de uma cultura em perigo - adormecida, esquecida ou minimizada. Quais foram estes mecanismos que instauraram a forma imaginada de uma comunidade etnicamente diferenciada de açoriano-descendentes?:

1. A reiteração de um “mito fundador”, percebido como uma “saga” ou “epopéia” atlântica dos primeiros emigrantes, ocorrida entre 1748 e 1756;

2. A demarcação de uma fronteira no mapa multiétnico do Estado (ali onde somente antes estava a “rota da natureza”);
3. A produção de uma série de eventos evocativos;
4. A divulgação de um repertório de tradições culturais;
5. Uma representação positiva de si na figura do “manezinho”;
6. A implementação de viagens e “peregrinações” pelo litoral catarinense e pelo Arquipélago dos Açores.

Detalhei cada um destes operadores e comparei o caso dos açorianos de Santa Catarina com o dos Andorranos europeus, dos Kristang de Malaca e dos índios do Nordeste brasileiro. Conclui que, a despeito das reiteradas críticas contra os “essencialismos” na comunidade dos antropólogos, estes casos mostram como os atores políticos dos movimentos étnicos valem-se amplamente de categorias “essencialistas” para legitimar suas demandas por reconhecimento e construir esferas de solidariedade. Tais são: o apelo a uma trajetória histórica sem negar uma origem fundadora, a noção de “sangue”, a idéia de “alma” ou “essência” da cultura, a tradição como evocação, o culto ao folclore, a musealização do passado, a identificação com lealdades primordiais, a retórica da autenticidade e da pureza.

Estes exemplos de reelaboração de identidades étnicas, que a princípio foram rotulados como casos de invenção da tradição, apontam para as duas dimensões indispensavelmente constitutivas da etnicidade, sem as quais ela não pode ser pensada. A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que se traduz nas experiências individuais e nas narrativas afetivas de pertencimento). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica (invenções de tradições) não anula o sentimento de referencia à origem. A polaridade entre as abordagens “instrumentalistas” (BARTH, 1969) e “primordialistas” (GEERTZ, 1963) da etnicidade supõe estas duas dimensões contraditórias e é da resolução simbólica e coletiva

dessa contradição que decorre a força política e emocional dos movimentos étnicos. A ênfase na relação com uma coletividade de origem estabeleceria os parâmetros da trajetória histórica e social do grupo étnico.

Tudo isso provoca a sensação de um paradoxo na antropologia. Como diz Oliveira (1999: 31), a propósito nas novas identidades étnicas dos índios do Nordeste brasileiro: “Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de ‘raça’ e desconstruir a de ‘etnia’, os membros de um grupo étnico encaminham-se freqüentemente na direção contrária, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora.”

\*

Dando seqüência à investigação dos contextos locais da açorianidade, enveredei pelas freguesias da ilha de Santa Catarina, com a intenção de estudar as festas e ritos de calendário e formas de sociabilidade. Na Ilha, as freguesias mais conhecidas são as da Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha, ao sul e a Freguesia de Santo Antonio e Nossa Senhora das Necessidades, ao norte. Os capítulos terceiro e quarto que tratam desses assuntos, constituem, basicamente, duas seções de uma mesma parte, resultado da pesquisa de campo pelas freguesias locais <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A palavra “freguesia” data do século XIII (FREGUESIA: 2001: 1389), sendo originalmente usada para identificar as “povoações paroquianas” de Portugal medieval. Historicamente, as freguesias constituem universos administrativos e religiosos, sob a égide da Igreja com poderes de estado. Aí, os “freguêses” formam uma comunidade de usuários dos serviços instalados (cartório, juizado, delegacia, casa paroquial, comércio, etc), ao mesmo tempo em que partilham -ou deles assim se espera- do mundo das crenças que emanam de sua sede. O que me parece peculiarmente significativo na etimologia da forma “freguês” -sem dúvida, vigente em muito de seu uso tradicional brasileiro- é a mutualidade que tudo indica desenha seu sentido básico, “freguês” sendo tanto, aí, aquele que vende quanto aquele que compra. É desta maneira que “freguesias” seriam espaços sócio-culturais privilegiados para as prestações e contra-prestações de dádivas, dívidas, favores, obrigações e promessas.

Agora bem, valendo-me da estratégia utilizada por Geertz em "Negara" (1989:17), associei fontes bibliográficas históricas a dados etnográficos coletados em primeira mão para reconstituir o passado histórico dos ilhéus, em uma perspectiva de quem narra no tempo presente. Alternando os tempos verbais em uma narrativa que não abdica do tempo psicológico do narrador (NUNES, 1988), tentei recriar o modo de vida ilhéu para, em seguida, descrever brevemente o calendário atual das festas e ritos locais. Evidenciei como estes eventos demarcam tempos sociais que pulsam alternativamente: o “tempo de trabalho” e o “tempo de festa”; a época da “política” e a do “choro aos mortos”; o tempo das “promessas” e o das “farras do boi”, a “época” da tainha e a da farinhada; o ciclo do “Divino” e o dos “Ternos de Reis”.

Já foi dito (BRANDÃO, 1989: 7-42) que as festas populares brasileiras constituem cenários para trocas generalizadas. No caso da Ilha de Santa Catarina, troca-se a devoção e as promessas pelas bênçãos e graças atendidas, como nas Procissões do Senhor dos Passos e festas do Divino. No caso do Boi de Mamão, trocam-se as performances da dança por olhares cativos das crianças. E no caso da farra do boi, troca-se a coragem pelo aplauso (ou apupos jocosos).

Analisando a estrutura da festa popular no Brasil, Brandão (op. cit. 8) a define como um “lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não festejado, e aquilo que deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado”. Nesta perspectiva, a festa aparece como um espaço transicional, que demarca o tempo, restabelece laços, exagera o real e transfigura os sujeitos. Por isso, a festa é um lugar de metáforas e da memória. Um acontecimento extra-ordinário “que se apossa da rotina e não rompe mas, excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão” (p.9).

A abordagem das festas populares como cenários de trocas generalizadas, remete-nos ao fato de que elas também são “eventos comunicativos”, negociando significados e produzindo mensagens coletivas cujos conteúdos variam conforme a correlação das forças sociais que as produzem. Atualmente, as festas populares não são apenas geradas pelos grupos locais de vizinhanças, mas resultam da ação de diversos setores entre os quais a mídia, empresas e órgãos públicos. Tais setores alteraram profundamente a fisionomia das festas populares no Brasil e em toda a América Latina. Neste sentido, propus que as festas fossem tomadas como processos comunicacionais em que os diversos grupos sociais envolvidos disputam a hegemonia sobre elas nos termos da fixação das programações, atrações, regras, equipamentos, formas de celebração, motivos, divulgação e conteúdos específicos.

A literatura antropológica clássica e contemporânea (MAUSS [1905]1974, DURKHEIM [1912]1968) & MAUSS [1903]1971), LEACH, 1974, TURNER 1974, APPADURAI,1996, RICOEUR, org.,1975), tem no estudo de como as sociedades representam ritualmente seus tempos e espaços sociais, um dos seus acervos mais importantes. Sublinhei o argumento da pulsação dos tempos sociais, seu eterno retorno em ciclos, dizendo tratar-se de um princípio de ordem cosmológica que concebe uma temporalidade marcada por épocas de celebração da fertilidade (boas safras de peixe, farturas da terra) e celebração da dor (chorar os mortos, encenar a Paixão de Cristo); tempos marcados, ora pelo chamamento do santo (festas de padroeiro, do Divino), ora pela mobilização do trabalho (a “camaradagem” na pescaria da tainha), ou pela folgança e algazarra (folias de rua e de casa, cantorias, autos e pantomimas). Com Appadurai (1996: 178-199) sugeri que devemos interpretar os ritos não como técnicas mecânicas de agregação social, mas como “técnicas sociais de produção de nativos”, vistos como atores que socializam e localizam o tempo e o espaço no processo de produção de si mesmos.

Na segunda parte da pesquisa local (capítulo 4), tratei de compor uma etnografia das formas de sociabilidade entre os nativos da Ilha de Santa Catarina. Inspirando-me na obra de Georg Simmel (LEVINE, 1971) e na moderna análise antropológica dos rituais (PEIRANO, 2000), descrevi cerimônias e procissões religiosas, festas do Divino, festas comemorativas, folias, reuniões de família, ensaios de banda, encenações teatrais, conversações espontâneas, fofocas de vizinhança, mobilizações para o trabalho comunitário entre pescadores, performances verbais jocosas, troca de favores, eleições e pagamentos de promessas aos santos de devoção. Sugeri que a sociabilidade ilhêa - focalizada a partir dos espaços sociais locais (freguesia, vizinhança, ensaios da banda, novenas, festas); dos tempos e eventos rituais significativos (festas do Divino, pesca da tainha, eleições); das agressões performáticas (jocosidade verbal, rivalidade entre grupos); dos mecanismos de troca e quitação de dádivas/dívidas (votos, favores, ajudas); das relações “clientelistas” e do significado das promessas; e, finalmente, das próprias falas nativas sobre o “outro”, seja o “camarada”, o político, o morador de fora ou o próprio santo – remete-nos a certas formas básicas de interação social, todas embebidas umas nas outras, de modo que não se pode separá-las a não ser analiticamente. Estas formas básicas traduzem relações explícitas de jocosidade, rivalidade, cooperação, hierarquia e troca de dádivas, dívidas e promessas. Tais são os núcleos constitutivos da sociabilidade entre os açoriano-descendentes da Ilha de Santa Catarina.

Investigando a possibilidade de traduzir a sociabilidade do ilhéu nos termos da lógica da reciprocidade e da obrigação de dar, receber e retribuir, reuni todo o material anteriormente descrito sob as chaves da **jocosidade** e do **dom**, para discutir a atualidade destes dois temas dentro da história da nossa disciplina. Registre a trajetória destes dois campos na literatura, mostrando como eles, inaugurados respectivamente por Radcliffe-

Brown ([1940] apud [1952] 1973) e Marcel Mauss ([1905] 1974)), estão hoje revigorados na agenda teórica das ciências sociais.

Examinando como a jocosidade e o dom poderiam ser abordados no âmbito das sociedades complexas, propus que a primeira poderia ser vista, não, como um tipo de parentesco, mas como um gênero de interação (outro gênero seria, por exemplo, a narração de piadas) em que mais atenção é dada aos aspectos performáticos, às diversas modulações de contexto, às mudanças de enquadre (*frame*) nas situações de fala, sempre levando em conta cenários etnográficos específicos da sociedade em estudo.

Quanto à dádiva, desde que Marcel Mauss a reconheceu enquanto sistema de obrigações paradoxais - uma espécie de lei fundamental da comunicação humana - e que sua compreensão seria plena se fosse encarada como “fato social total” - o debate sobre reciprocidade e dom tem sido uma constante do pensamento antropológico e sociológico. Este debate, de alta relevância para a teoria antropológica, tem sido, porém, marcado por uma sedução dualista. Marcados pela idéia-força de que há no dom necessariamente uma teoria da troca que o explica, alguns autores têm se debruçado em avaliações antitéticas, opondo sistemas e lógicas sociais. A principal delas opõe dádiva e mercadoria, como por exemplo em “gift” e “commodities” (Gregory, 1982), “lógica da reciprocidade e lógica do mercado” (Polanyi, 1980), “homo donator” e “homo oeconomicus” (Godbout, 2002).

Essa sedução dualista poderia ser contornada por aquilo que Caillé (1998) tem proposto como a investigação do sistema de transformações da dádiva. Uma das questões que levantei é se o dom nada mais seria que um dispositivo social englobado por um modelo teórico fundado em uma norma universal de reciprocidade cujo princípio é a equivalência da retribuição e a simetria lógica do sistema. Em contraponto a esta abordagem estruturalista do dom, indaguei se não seria ele um sistema de ação baseado na inelutabilidade da dívida (não na liquidação dela) e na possibilidade (paradoxal) que o doador teria para aumentar a

liberdade do donatário em retribuir ou não à dívida gerada. Esta possibilidade faria aumentar a confiança no vínculo que os atores-trocadores desejam manter. Mauss já observara que no *Kula*, “a pessoa dá como se não fosse nada, o doador mostrando uma modéstia exagerada” (KARSENTI, 1994 apud GODBOUT, 2002: 75). Mesmo nossas fórmulas cotidianas de cortesia têm o mesmo sentido: “de rien”, “de nada”, “my pleasure”. Lefort ([1951] 1979) também observou neste sentido que não fazemos dons para sermos retribuídos, mas para que o outro faça seu dom. E Mary Douglas (1990 apud Godbout, op. cit.:80) chamou atenção para o fato de que o chamado “free-gift” (dom unilateral) não seria definido pela ausência de retribuição mas pela ausência de vontade de retribuição ou, mais precisamente, pela sua recusa. Parece haver, portanto, no debate teórico acerca da dádiva, uma fonte de mal entendidos entre a observação do que circula e a significação do que circula. Haveria então uma incerteza estrutural no sistema, um risco permanente, que torna a retribuição do outro incerta. Esta incerteza afastaria os agentes trocadores o mais possível do outro sistema, fundado no contrato, na regra do mercado, na liquidação das dívidas ou na moral do dever. Este parece ser o contraponto propriamente maussiano.

Esta questão da intencionalidade do agente trocador dentro dos sistemas sociais da dádiva, foi levantada inicialmente por Claude Lefort (op cit.) e permitiu-me dialogar mais agudamente com o objeto de estudo local.

Partindo da análise de um aspecto primordial que eu chamei a eficácia simbólica das promessas dentro do sistema local da dádiva, dialoguei com o trabalho de Lanna (1995). A etnografia deste autor trata das formas não capitalistas de sociabilidade e da lógica da dádiva em duas localidades do nordeste do Brasil. Lanna estudou o compadrio, as eleições, os leilões nas festas de padroeiro, o batismo, a patronagem e o clientelismo. Seu trabalho avança sobre as análises clássicas de Pitt-Rivers e Wolf (apud LANNA, 1995: 225, passim), contra um procedimento de análise que separa funcionalmente as esferas econômica, política e

religiosa destes fenômenos. O texto de Lanna, ao contrário, reitera a noção maussiana de “fato social total”, apontando para a necessidade de analisar a “lógica hierárquica” que engloba os sistemas de troca na sociedade brasileira. Esta lógica de obrigações que se dá entre patrões e empregados, entre cumpadres, eleitores e políticos e até no âmbito do Estado brasileiro, seria informada por uma concepção generalizada de que haveria um “fundamento sagrado da sociedade” (op. cit. 209), legitimando poderes e formas de sociabilidade. Dizendo de outro modo, Lanna parece ter detectado que haveria uma generalizada “crença de legitimidade no permanente endividamento daqueles que são (ou estão) hierarquicamente em posições inferiores” (p.37). Uma crença que legitimaria as formas de poder e desigualdade mas que estas não poderiam ser reduzidas à lógica da dominação de classe. Daí o autor falar em “dádiva-dívida” e em “dívida divina” (op. cit.: introdução). Para Lanna, tudo seria construído pela dívida, inclusive o Estado, que tem uma dívida social impagável. Este endividamento permanente estaria fundado em uma dívida, digamos, fundadora, inicial, crível em seu caráter divino.

Agora bem, o autor diz que tudo isso merece estudos futuros (p.37), mas ele tem o mérito de abrir o foco. Então, reabri este foco sobre o sagrado nas relações de dádiva/dívida porque o percebi reiterado na minha etnografia quando focalizei as “promessas” dos “devotos” ou “clientes” como a operação de sentido fundamental das relações de troca entre os ilhéus. O estudo de Lanna começa (p.37) e termina (p.236) com as promessas mas, ao longo do texto, o autor não mais promete, ou melhor, não mais remete a tal categoria. As relações de dádiva-dívida, constituem prestações e contraprestações recriadas constantemente pelo endividamento dos atores-trocadores, pois é justamente a dívida que sustenta a continuidade do vínculo que se quer prezar. O que eu adicionaria a esta explicação tem a ver com a dose de intencionalidade dos atores e, não, com o dispositivo estrutural da dádiva em si. O cancelamento de uma dívida (divina), ato (sacrificial) que recria a troca, está dado pelo

ato das promessas. De que maneira é possível ao político, ao patrão ou a qualquer doador de favores retribuir a dádiva oferecida pelo donatário? Cumprindo com a promessa. Sabemos que os santos são mais fiéis pagadores do que os políticos, no entanto a operação de sentido aqui, embora invertida, é a mesma e se dá por meio do ato de sentido que a promessa confere. O povo é devoto-cliente do santo e vai se encontrar com ele nas festas para ajustar as contas. O povo é cliente-devoto do político, mas é capaz de troca-lo se este não retribuir sua devoção. A prática de o ilhéu xingar o seu santo, mostra, similarmente, esta possibilidade do credor das graças “dispensar”, mesmo que temporariamente o seu santo. É este o jogo das relações “clientelistas” que vimos entre os nativos da Ilha de Santa Catarina. O ato de fazer e pagar promessas constituiria, ele mesmo, a dádiva e a intenção que reveste o “fundamento sagrado da sociedade” de que fala Lanna. A promessa registraria o sentido das “relações clientelistas” entre o fiel pagador e seu santo, assim como entre o fiel cliente e seu credor. Do ato de sentido conferido às promessas, resultaria a eficácia simbólica de sua operação.

\*

Questionava no início desta conclusão o que seria a açorianidade. A resposta que encontrei não foi uniforme e nem pode ser substantivada, a não ser pelos contextos concretos que esta pesquisa se propôs a fazer. No contexto global, a açorianidade foi identificada como peça eficaz das retóricas políticas oficiais, na base de um discurso de valorização das raízes açorianas e de incorporação do patrimônio da migração, representado pelas comunidades de imigrantes e descendentes. Por sua vez, as narrativas dos emissários organizados destas comunidades reforçaram este discurso em espaços e conteúdos específicos, mas apelando para um sentido afetivo de pertencimento a uma comunidade imaginada de diásporas. No contexto local, a açorianidade foi identificada pelo nome da “cultura açoriana”, esta significando um

progressivo e bem sucedido processo de afirmação identitária, demarcação simbólica de um território e reelaborações culturais das tradições.

\*

Havia projetado um quinto capítulo sobre os caminhos e descaminhos do conceito de cultura, justamente num tempo que este conceito parece ter se vulgarizado e seu valor explicativo diluído (STRATHERN, 1999b). Motivado por um certo desengano com a idéia de cultura, querendo ataca-la como exemplo da permanência de uma categoria essencialista, idealmente funcional, organicamente integra e auto-contida, fui abandonando a idéia, não porque fosse algo irrelevante mas porque, aos poucos, fui sendo interpelado pelos dados etnográficos desta pesquisa. Eles me pareceram indicar um movimento contrário ao meu movimento intelectual. Desta maneira, ao ver a diáspora açoriana gerando continuas e imaginadas evocações culturais da sua *homeland* e aqueles *entrepreneurs* da cultura açoriana em Santa Catarina gerando discursos de origem, raiz, alma e tradição, afastei temporariamente, o projeto. Talvez tivesse sido capturado pelo “pessimismo sentimental” de que fala Sahlins (1997: 51), um pessimismo que, segundo ele, varre o mercado anglófono, onde o termo cultura parece estar em franca liquidação (op. cit.: p. 65, nota 2). Neste texto, uma espécie de combate ilustrado ao desalento pós-moderno, Sahlins (p.50-53) vai mostrando inúmeros exemplos de “florescimento” ou “intensificação” cultural em que novas formas de vida translocais e neotradicionais reinventam seu próprio passado, subvertendo seu próprio exotismo. Tais culturas estão, no dizer de Bruno Latour (1996:5 apud SAHLINS, op. cit: 52):

(...) transformando a antropologia em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado (...) Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes

demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições.

Celebrando esta “reantropologização”, Sahlins (p. 52) vai dizer que “os povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”. Para o antropólogo americano, a tarefa da antropologia agora é uma só: ao invés de reforçar a ilusão de que a resistência dos povos indígenas é um arremedo de autenticidade imposto pela “Grande Narrativa” do capitalismo (GUPTA & FERGUSON, 1992: 19), sua tarefa é a “indigenização da modernidade” (SAHLINS, op. cit. : 53). Enfim, argumenta o autor, contra este pessimismo, que as culturas não são ilusões póstumas da pós-modernidade, nostalgias de um “primitivo” que está sempre desaparecendo, mas a nomeação e a distinção de um fenômeno único: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos (SAHLINS, op. cit.: 41).

Em que pese ser, o processo do conhecimento, demasiado lento, este é o fenômeno do qual os antropólogos terão sempre que dar testemunho. Se, como mostrei na introdução, as técnicas para compreender as culturas classicamente estudadas não possuem uma relevância eterna, a crítica pós-moderna do trabalho de campo e da etnografia não têm como corolário o fim da “cultura” e, sim, que a cultura assumiu uma variedade de novas configurações, nas quais a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo novos e inéditos padrões da experiência humana. Esta descoberta se dará, como mostra a história da disciplina, na luta aberta entre dados e teorias.

A par das mais sofisticadas elaborações teóricas, serão as etnografias, sejam realistas ou surrealistas, que atualizarão o inventário das formas humanas vividas. Elas são, de fato, as coisas que ficam, as que verdadeiramente contam para o aprimoramento e a renovação do

projeto antropológico, este projeto humanista que investe em uma humanidade definida pela diferença, uma diferença, porém, sempre entrevista como fundadora de uma universalidade fundamental.

Neste projeto, o trabalho de campo é o instrumento operacional e definidor do ofício do antropólogo, seja como for que o concebamos: um rito de passagem, uma experiência biográfica, uma frequência intensa ou uma imersão devotada e intimista. Geertz (2001:110), respondendo a sua própria pergunta sobre como exercer o ofício antropológico nestes tempos de comoção global, encontra resposta no contraponto paradigmático entre um Pierre Clastres que devotou sua vida e paixão filosófica aos índios Guaiiqui e James Clifford, que viaja errante por entre zonas de contato, livre, mas tomado, sem muita paixão, por incertezas lúcidas e investido da crítica ao trabalho de campo exotista:

A maneira pronta de lidar com isso seria ver Clastres como a voz nostálgica de um passado extinto e esgotado, tanto profissional quanto real, e ver Clifford como um homem que tem o futuro nos ossos, concebendo uma antropologia para uma era de interligação global (...) Mas isso dificilmente bastaria. A escolha não se dá entre (...) o antropólogo como herói e o modelo do general de brigada pós-moderno. Ela está entre sustentar uma tradição de pesquisa sobre a qual se erigiu uma disciplina 'inexata' e parcialmente formada, mas moralmente essencial, e, de outro, 'deslocar', 'reelaborar', 'renegociar', 'reimaginar' ou 'reinventar' essa tradição, em favor de uma abordagem mais 'multiplemente centrada', 'pluralista' e 'dialógica' (...)

\*

Busquei neste trabalho um estilo claro e conciso, agudo e dialógico. Procurei presentificar ao máximo a companhia do meu leitor imaginário através de uma escrita reflexiva. A organização dos temas e seções seguiu um formato geral onde cada capítulo foi

desenhado para começar com notas preliminares e considerações sobre os melhores enquadramentos. Depois, as contextualizações, exegeses e descrições, já acompanhadas por análises bem próximas, como num trabalho ensaístico e terminando com uma recuperação dos achados e a abertura de novos caminhos de análise. No itinerário do texto, houve sempre uma intenção sugestiva, aquela que convida o leitor a pensar junto, mas sem perder em substancialidade. Minha escolha foi a de uma escrita itinerante que comunga com o leitor a proposta de um texto aberto, cúmplice da idéia que inúmeras possibilidades podem ser adotadas, inclusas as que adotei, num processo sempre sugestivo de reflexividade. Não sei se minhas intenções foram concretizadas, de qualquer forma espero ter compartilhado com alguma clareza a escolha que fiz e as possibilidades que desenvolvi.

## 6. REFERENCIAS

### REFERENCIAS CONSULTADAS

ABREU FILHO, Ovídio de. 1982. Parentesco e identidade social. In: **Anuário Antropológico** n. 80. RJ: Tempo Brasileiro..

AGIER, Michel. 2001. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **scielo.com.br** Disponível:[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104132001000200001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104132001000200001&lng=pt&nrm=iso). Acesso: 4 de novembro de 2001.

ALBANO-AMORA, Ana Maria G. 1996. **O lugar do público no Campeche**. (Dissertação) Mestrado em Geografia. Florianópolis: UFSC.

ALBUQUERQUE, Cleide. 1983. **Tecendo redes sociais**. (Dissertação) Mestrado em Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC.

ALEGORIA. 1982. In: ABBAGNANO, Nicola. . **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou.p. 22.

ALEXANDRE, Fernando. 1994. **Dicionário da Ilha**. Florianópolis: Cobra Coralina.

ALMEIDA, Onésimo T. 1997.**Rio Atlantico**. Lisboa: Salamandra.

\_\_\_\_\_. 2001. Identidade nacional: algumas achegas ao debate português. In: Semear – **Revista da Cátedra Pe. Antonio Vieira de Estudos Portugueses**. Rio de Janeiro: Instituto Camões/PUC-Rio/Fundação Calouste Gulbenkian. n. 5

AMANTE, Francisco. 1998. **Somos todos manezinhos**. Florianópolis: Papa-livro.

ANAIS. 1978. **I Congresso de Comunidades Açorianas**. 16 a 19 de setembro de 1978. Angra do Heroísmo: Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas.539 p.

\_\_\_\_\_. 1986. **II Congresso de Comunidades Açorianas**. 26 a 30 de novembro de 1986. Angra do Heroísmo: : Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas, 670 p.

\_\_\_\_\_. 1991. **III Congresso de Comunidades Açorianas**. 27 de novembro a 1º de dezembro de 1991. Angra do Heroísmo: : Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas. 571 p.

\_\_\_\_\_. 1995. **IV Congresso de Comunidades Açorianas**. 3 a 7 de novembro de 1995. Angra do Heroísmo: Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas. 625 p.

\_\_\_\_\_. 2001.**I Jornadas Emigração/Comunidades**. 10 a 12 de janeiro de 2002. Lisboa: Direcção Regional das Comunidades.

\_\_\_\_\_. 1998. **1º Congresso de História Catarinense e 250 anos da presença açoriana em Santa Catarina** Simpósio comemorativo 8 e 9 de setembro de 1998. (org) Carlos H. Correa. Florianópolis: Capes/Mec, 1998.

ANDERMANN, Adriane S. 1996. **Histórias de Engenho (1917-1920)**. (Dissertação) Mestrado em História. Florianópolis: UFSC.

ANDERSON, Benedict. 1983. **Imagined Communities**: reflections on the origins and spread of nationalism. London: Verso.

AÇORES. **Anuário**. 2001. (edit). Angela Almeida. Governo da Região Autónoma dos Açores. Ponta Delgada: Nova Gráfica Ltda.

ANZALDUA, Gloria. 1987. **Bordeland/La frontera**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

APPADURAI, Arjun. 1996. **Modernity at Large**: cultural dimensions of globalizations. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARAGÃO, Luís Tarlei de. 1982. Parentesco e transformação social em sociedades modernas: algumas considerações sobre o modelo francês contemporâneo. In: **Anuário Antropológico** n. 80. RJ: Tempo Brasileiro.

ARAÚJO, Hermetes. 1989. **A invenção do litoral**: reformas urbanas em Florianópolis na primeira república. (dissertação). Mestrado em História. São Paulo: PUC.

\_\_\_\_\_. 1999. Fronteiras internas: urbanização e saúde pública em Florianópolis nos anos 20. In: BRANCHER, Ana.(org). **História de Santa Catarina**. Estudos contemporâneos. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

ARHEM, Kaj. The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: **Nature and Society**: Anthropological Perspectives, P. Descola e G. Pálsson, (eds). Londres, Routledge, 1996.

ARRUTI, José Maurício A. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-capá.

ASSIS BRASIL, Luis Antonio de. Vertentes da Literatura Açoriana Pós-25 de Abril. **Pucrs.br/letras**. Centro de Estudos de Culturas de Língua Portuguesa. PUC. Porto Alegre: Disponível: <http://www.pucrs.br/letras/pos/literaturaportuguesa/memoriadasgentes/trabalho6.htm>. Acesso: 18 de maio de 2002.

AVELAR, Maria de Lourdes. 1993. **Ibiraquera**. A história de um lugar. (Dissertação) Mestrado em Educação. Florianópolis: UFSC.

BHABHA, Homi. 1994. **The location of culture**. New York: Routledge.

BARRETO FILHO, Henyo T. 1999. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-capá.

BARTH, Frederik. 1969. (Introduction) Barth, F. (ed.), **Ethnic Groups and Boundaries**. The Social Organisation of Culture Difference. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen and Unwin.

BASCH, Linda, N. Schiller & C. Blanc. 1994. **Nations Unbound**. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States. Basel, Gordon and Breach Publishers.

BASTOS, José G. Pereira. 2000. **Portugal Europeu: estratégias identitárias internacionais dos portugueses**. Oeiras: Celta Editora.

BATESON, Gregory. ([1936]1990). **Naven**. Estúdio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista. Ediciones Júcar. Barcelona.

BATESON, Gregory. 1998. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, Branca Telle & GARCEZ, Pedro. (org). **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE.

BECK, Anamaria et alli. 1984. **As comunidades litorâneas e a influência cultural açoriana**. Relatório de pesquisa. Florianópolis: UFSC.

\_\_\_\_\_. 1983. **Trabalho limpo: a renda de bilro e a reprodução familiar**. Florianópolis: Editora da UFSC.

BEZERRA, Marcos O . 1995. Bases sociais da pratica da corrupção no Brasil. In: **Anuário Antropológico**. N. 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BIZERRIL, José. 1999. O território da confluência: poética e antropologia. In: **Revista Horizontes Antropológicos**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, Ano 5, n. 12, dez.

BLOEMER, Neusa. 2000. **Brava gente brasileira**. Florianópolis: Ed. Cidade Futura.

BOURDIEU, Pierre. (1989 [1980] ). A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: **O poder simbólico**. São Paulo: Difel.

BRANCHER, Ana. 1999. **História de Santa Catarina**. Estudos contemporâneos. Florianópolis: Letras Contemporâneas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1989. **A cultura na rua**. São Paulo: Papyrus.

BRILHANTE, Miguel. 2000. **The social representations of the deportee**. Lisboa: Salamandra.

CABRAL, Oswaldo R. 1972. **Nossa Sra. do Destêrro**. Florianópolis, UFSC.

CAILLÉ, Alain. 1998. Nem holismo, nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: Anpocs, v. 13, n. 38, out.

CALDAS BRITO, Rosyane. 1998. **Modernidade e tradição**. Rio de Janeiro: Eduff.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. In: **Novos Estudos Cebrap**. n. 21. São Paulo.

CANIELLO, Márcio. 1990. Patronagem e rivalidade: observações sobre processos de modulação étnica numa cidade do interior. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: ANPOCS, n. 14.

CAMPOS, Nazareno. 1991. **Terras comunais na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira.

\_\_\_\_\_. 1988. A categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia. In: **Anuário Antropológico/86**. Brasília: UNB.

\_\_\_\_\_. 1988. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Cnpq.

\_\_\_\_\_. 2000. Os (des)caminhos da identidade. In: Rev. Brasileira. de Ciências Sociais. **SciELO. com.br**. fev. 2000, vol.15, no.42 [citado 04 Janeiro 2003], p.07-21. Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092000000100001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092000000100001&lng=pt&nrm=iso)>

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. 1986. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Antropologia do Brasil – mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense.

CARTANA, Maria do Horto F. 1989. **Rede e suporte social de famílias**. (Dissertação) Mestrado em Enfermagem. Florianópolis: UFSC.

CARREIRÃO, Yan. 2002. **A decisão do voto nas eleições presidenciais**. Rio de Janeiro/Florianópolis: EdUFSC/Fundação Getúlio Vargas.

CARUSO, Raimundo.(Org). 1997. **Vida e cultura açoriana em Santa Catarina**. Dez entrevistas com Franklin Cascaes. Florianópolis: Ed. da Cultura Catarinense.

CASCUDO, Luís da Câmara. (1972 [1954]). **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações.

CHAPIN, Francis. 1986. **Tides of migration**. A study of migration decision-making and social progress in São Miguel, Açores. New York: AMS Press.

CLARKE, Peter. 1999. Pop-star priest and the Catholic response to the explosion of Evangelical Protestantism in Brazil: the beginning of the end of the 'walkout'? In: **Journal of contemporary religion**, vol. 4, n. 2

CLIFFORD, James. 1997. **Routes, travel and translation in the late twentieth century**. Cambridge/London: Harvard University Pres.

\_\_\_\_\_. 1988. **The predicament of culture**. Harvard UP. Cambridge.

CLIFFORD J. & MARCUS, G. 1986. **Writing Culture**. Los Angeles: U.P. Berkeley.

COELHO, Gelci J. 1999. **O calendário das festas religiosas mais significativas da Ilha de Santa Catarina e litoral**. (mimeogr.).

COHEN, Robin. 1997. **Global diasporas**. An introduction. Londres: UCL Press. Col. Global diasporas.

CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO. 1999. Florianópolis. **Anais do Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo**. ALVES, Joi Cletson (Org). 2000. Florianópolis, UFSC, 224p.

COMERFORD, John C. 1999. **Fazendo a luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

\_\_\_\_\_. Desculpe a brincadeira: notas sobre a construção social da amizade e suas modulações em um grupo de trabalhadores rurais. **Clacso.edu.ar**. Disponível: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/anpocs/cunha.rtf>. Acesso :8.03.2002.

CORDEIRO, Carlos A. da Costa. 1992. **Insularidade e continentalidade**. Os Açores e as contradições da Regeneração (1851-1870). Coimbra: Minerva.

\_\_\_\_\_. 1998. Na senda da identidade açoriana. In: **Anais do Simpósio Comemorativo ao cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 anos da presença açoriana em Santa Catarina**. Florianópolis, 8 e 9 de setembro de 1998. Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina.

CÓRDOVA, Raquel Vieira de. 1986. **Ficar em Terra**. (Dissertação) Mestrado em Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC.

CÓRDOVA, Cristina. 1991. **Terno: o canto dos Reis de Sambaqui**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Sócial. Florianópolis: UFSC.

CORREA, Humberto. 1998. Abertura do Simpósio Comemorativo ao Cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 anos da Presença Açoriana em Santa Catarina. 8 e 9 de setembro de 1998. In: **Anais** \_\_\_\_ (org) Carlos H. Correa. Florianópolis: Capes/Mec, 1998.

COSTA, F. Carreiro da. 1978. **Esboço Histórico dos Açores**. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores.

COSTA PEREIRA, Neli Eugênia. 2001. **Um lugar chamado Pântano do Sul**. (Dissertação) Mestrado em Geografia. Florianópolis: UFSC.

DAMATTA, Robert. 1979. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 1985. **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense.

DIEGUES, Antonio C. 1999. A sócio antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil. In: **Revista Etnográfica**. Lisboa: ISCTE, V. III, n. 2.

DUFOIX Stéphane. 2001 Chronique bibliographique : l'objet diaspora en questions. In: Cultures & Conflits. **Conflits.org**. Paris. [http://conflits.org/article.php3?id\\_article=293](http://conflits.org/article.php3?id_article=293). Acesso: 4 de junho de 2002.

DUMONT, Louis. 1992[1966]. **Homo Hierarquicus**: o sistema de castas e suas implicações. (Trad. Carlos A da Fonseca). São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 1975. **Introduccion a dos teorias de la Antropologia Social**. Barcelona: Anagrama.

\_\_\_\_\_. 2000[1983] **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. (trad. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: Rocco.

DURKHEIM, Emile, MAUSS, Marcel. ([1903] 1971). De ciertas formas primitivas de clasificacion. In: MAUSS, Marcel. **Obras completas II. Instituicion y culto**. Barcelona: Barral Editores.

ECKERT C. & ROCHA A. L. 1998. Premissas para o estudo da memória coletiva no mundo urbano contemporâneo sob a ótica dos itinerários de grupos urbanos e suas formas de socialidade. In: **Revista Margem**, n. 8, dez. 1998. São Paulo: PUC.

ERIKSEN, Thomas H. 1997. The nation as a human being - a metaphor in a mid-life crisis? Notes on the imminent collapse of Norwegian national identity. In: HASTRUP, Kirsten. 1997. (ed.) **Siting Culture**: the shifting anthropological object. Routledge. London

FANTIN, Márcia. 2000. **Cidade Dividida**. Dilemas e Disputas Simbólicas em Florianópolis. Florianópolis: Cidade Futura.

FARIAS, Vilson F. 1980. **Enseada de Brito**. Evolução histórica e demográfica (1778-1907). (Dissertação) Mestrado em História. Florianópolis: UFSC.

\_\_\_\_\_. 1998. **Dos Açores ao Brasil Meridional** - Uma viagem no tempo. Florianópolis: Vol.1, Ed. do Autor.

\_\_\_\_\_. 2000. **Dos Açores ao Brasil Meridional** – Uma viagem no tempo. Florianópolis: Vol. 2, Ed. do Autor.

\_\_\_\_\_. 2001. **De Portugal ao Sul do Brasil**: 500 anos: história, cultura e turismo. Florianópolis: Ed. do Autor.

FELDMAN-BIANCO, Bela. 1991. **Saudade**. Vídeo-documentário. , 58 min. Versão em português, distribuída pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal.

\_\_\_\_\_. 1992b. Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Ethnicity and Nationalism among Portuguese Immigrants, in Glick Schiller, L. Basch and C. Blanc-Szanton (ed.) **Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered**. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 645, jul, pp.145 -174.

\_\_\_\_\_. 1996. Entre a Saudade da Terra e a América: Memória Cultural, Trajetórias de Vida e (Re)Construções de Identidade Feminina (com Donna Huse), In: BRANDÃO, C. R. (ed) **As Faces da Memória**. Campinas: Centro de Memória, Unicamp.

\_\_\_\_\_. 1998. The Construction of Immigrant Identity (com D. Huse). In: McCabe, M.L e Thomas D. J., **Portuguese Spinner: An American Story**, Spinner Publications, New Bedford, Mass, pp60-73.

\_\_\_\_\_. 2000. Identidades. In: FELDMAN-BIANCO & CAPINHA (orgs). **Identidades: estudos de cultura e poder**. São Paulo: Hucitec.

FLORES e SILVA, Yolanda. 1991. **Doenças e tratamentos entre famílias do Ribeirão da Ilha**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis UFSC.

FOUCAULT, Michel. 1982. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal.

FREGUESIA. 2001. In: **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva

FROTSCHER, Méri. 2001. A cultura alemã como “ameaça” á cultura luso-brasileira: nacionalização e conflitos culturais em Santa Catarina. In: **O beijo através do Atlântico: o lugar do Brasil no pan-lusitanismo**. Chapecó: Argos.

GARCIA JR. Edgar. 2002. **Práticas regionalizadoras e o mosaico cultural catarinense**. (Dissertação) Mestrado em Geografia. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

GELLNER, Ernest. 1997. **Antropologia e Política**. Revoluções no bosque sagrado. Rio de Janeiro: Zahar.

GENNEP, Arnold van. (1978 [1908]) **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes.

GEERTZ, Clifford. 1983. Blurred genres. In: **Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology**. New York: Basic Books.

\_\_\_\_\_. ([1980]1991). **Negara**. O Estado Teatro no século XIX. Lisboa: Difel. (trad. Miguel Vale de Almeida).

\_\_\_\_\_. 2001. **Nova luz sobre a antropologia**. (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 1989. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Ediciones Paidós.

\_\_\_\_\_. (1989[1973]). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara.

\_\_\_\_\_. 1988. Anti-anti relativismo. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n. 8. vol.3, Anpocs. SP.

GERBER, Diana. 1998. O saneamento em Florianópolis: projeto de modernização e estratégias de poder. In: **Revista Esboços**. Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis: Editora da UFSC. V. 6;

GIL, Maria Olímpia da Rocha. 1989. A Economia dos Açores nos Séculos XV e XVI. In: ALBUQUERQUE, Luís de (ed.). **Portugal no Mundo**, vol. I, Lisboa: Alfa, p.225-249.

GILROY, Paul. 2001. **O Atlantico Negro**. Rio de Janeiro: Ed. 34.

GIMENO, Sílvia I. Dufech. 1992. **O destino viaja de barco**. (Dissertação) Mestrado em Sociologia Política. Florianópolis: UFSC.

GIORGIOU, Myria. 2001. Thinking diaspora: why diaspora is a key concept for understanding multicultural Europe. **Multicultural.net**. In: The multicultural skyscraper newsletter. Vol. 1. n. 4. 4.12.2001. :<http://www.multicultural.net/newsletter/article/issue4-georgiou.htm> Acesso: 3.6.2002.

GODBOUT, Jacques. 2002. Homo donator versus homo oeconomicus. In: MARTINS, Paulo H. (org. e apres.) **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. Footing. 1998. In: RIBEIRO, Branca Telle & GARCEZ, Pedro. (org). **Sociolingüística interacional**: antropologia, lingüística e sociologia em análise do discurso. Porto Alegre: AGE.

GOLDMAN Márcio & STOLZE LIMA, Tânia. 1999. Como se faz um Grande Divisor. In: **Alguma Antropologia**. RJ: Relume-Dumará.

GOLDMAN, Márcio. 1999. Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões. In: **Alguma Antropologia**. RJ: Relume-Dumará.

GOMEZ-PEÑA, Guillermo. 1996. **The New World Border**. New York: City Lights.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. 1999. Etnogenese e regime de índio na Serra do Uma. In: **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-capá.

\_\_\_\_\_. 1993. **Regime de índio e faccionalismo**: os Atikum na Serra do Uma. (dissertação). Mestrado em Antropologia do Museu Nacional. PPPGAS/UFRJ. Rio de Janeiro.

HAESLER, Aldo. 2002. A demonstração pela dádiva. Abordagens filosóficas e sociológicas. In: In: MARTINS, Paulo H. (org. e apres.) **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes.

HALL, Stuart. 1999. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A

\_\_\_\_\_. 2000. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes

HANNERZ, Ulf. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: **Revista Mana**. Rio de Janeiro: Museu Nacional. V. 3/1.

HASTRUP, Kirsten. 1997. (ed.) **Siting Culture: the shifting anthropological object**. Routledge. London.

HOLANDA BARBOSA, Livia N. & DRUMMOND, José A . 1986. Coronelismo. In: **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, p. 274.

HOUSEMAN, Michael & SEVERI, Carlo. 1995. **Naven, or the other self**. An essay on ritual action. Draft version.

IANNI, Octávio. 1995. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. 1998. As ciências sociais na época da globalização. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 13, n.37. ANPOCS.

JANMOHAMED, A. 1992. Wordliness-without-world, homelessness-as-home: toward a definition of the specular border intellectual. In: **Edward Said: a critical reader**. M. Sprinkler (ed.). Oxford: Basil Blackwell

JARDIM, Denise F. 2000. Diásporas, viagens e alteridades: as experiências familiares dos palestinos no extremo sul do Brasil. In: **Horizontes Antropológicos**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, UFRGS. Porto Alegre. Ano 6, n. 14, novembro.

JORGE, Judite. 2001. **Afectos de alma**. Lisboa: Dom Quixote.

KAIZER, Jakzan 1999. **Ordem e progresso**. O Brasil dos Gaúchos. Florianópolis: Editora Insular.

\_\_\_\_\_. 2002. **Florianópolis – Ilha de Sonhos**. Florianópolis: Editora Mares do Sul, 2002, Ed. bilíngüe.

KANT DE LIMA, Roberto & PEREIRA, F. Luciana. 1997. **Pescadores de Itaipu**. Rio de Janeiro: Eduff.

KARIM H. Karim. 2001. Diasporas and Their Communication Networks: Exploring the Broader Context of Transnational Narrowcasting. **Nautilus.org**. Ottawa: Carleton University.. Disponível: <http://www.nautilus.org/virtual-diasporas/paper/Karim.html>. Acesso: 3.5.2002.

KUHNEN, Ariane .2001. **Representações sociais e meio ambiente na Lagoa da Conceição**. (Tese) Doutorado em Ciências Humanas. Florianópolis: UFSC.

LACERDA, Eugênio P. 1994. **As farras do boi no litoral de Santa Catarina**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.

\_\_\_\_\_. 2003. **Bom para brincar, bom para comer** – a polemica da farra do boi no Brasil. Florianópolis: Editora da UFSC.

\_\_\_\_\_. 2002. Notas para uma antropologia da diáspora açoriana. In: **I Jornadas Emigração/Comunidades**. 10-12 de janeiro de 2002. Lisboa: Direcção Regional das Comunidades/RAA.

LAGO, Mara. 1983. **Memória de uma comunidade que se transforma**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social.. Florianópolis: UFSC.

\_\_\_\_\_. 1996. **Modos de vida e identidade**. Florianópolis: Editora da UFSC.

LAGO, Paulo. 1988. **Gente da terra catarinense**. Florianópolis: Editora da Ufsc/Editora Lunardelli/FCC Edições/UEDESC.

LANNA, Marcos. 1995. **A dívida divina**. Troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Unicamp.

\_\_\_\_\_. 1999. Festa e política. In: **Revista Vivencia** – Dossiê A Festa - Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.. Natal: EdUFRN, vol. 13, n. 1, jan/jun.

LANGDON, Esther Jean. 1999. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. In: **Horizontes Antropológicos**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, Ano 5, n. 12, dez..

LEACH, E. 1974. **Repensando a antropologia**. São Paulo: Perspectiva.

LEAL, João. 1994. As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um estudo de antropologia social. Lisboa: Dom Quixote.

\_\_\_\_\_. 1997. **Açorianidade**: literatura, política, etnografia. (1880-1940). In: Etnográfica, vol. 1 (2) 191-211.

\_\_\_\_\_. 1998. **The making of saudade**: national identity and ethnic psychology in Portugal. Paper presented at 6<sup>th</sup> SIEF Conference Roots and rituals: managing ethnicity. Amsterdam: 20 a 25 de abril.

LEFORT, C. (1979 [1951]). A troca e a luta dos homens. In: **As formas da história** -ensaios de antropologia. São Paulo: Brasiliense.

LEVINE, Donald (intr.). 1971. **Georg Simmel**. On individuality and social forms. Chicago: University of Chicago Press.

LEVI-STRAUSS, Claude ([1962] ). A crise moderna da antropologia. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 10, n. 1 e 2. São Paulo: USP.

\_\_\_\_\_. 1977. **L' Identité**: Seminaire Interdisplinaire. Paris: Bernard Grasset.

LINNEKIN, Jocelyn. 1983. Defining tradition: variations on the Hawaiian identity. In: **American Ethnologist**.

LUPI, João & Suzana. 1993. **São João do Rio Vermelho**. Memória dos Açores em Santa Catarina. Porto Alegre: ESTEF.

MADEIRA, Teresa. 1999. Estudo morfológico da cidade de São Tomé no contexto urbanístico das cidades insulares atlânticas de origem portuguesa. **Urban.iscte.pt**. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional Universo Urbanístico Português 1415-1822. Coimbra. s/d. Disponível em <http://urban.iscte.pt/Revista/numero1/Teresa.htm>. Acesso: 5.05.2003

MAIA, Maria Armandina. (org). 2001. **Da outra margem** – antologia de poesia de autores portugueses. Lisboa: Instituto Camões, Col. Diáspora.

MALDONADO, Simone. 1994. **Mestres e Mares**. Espaço e indivisão na pesca marítima. São Paulo: Annablume.

MALINOWSKY, Bronislaw.(1976 [1922]). **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril

MALUF, Sonia. 1993. **Encontros Noturnos**. Bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

MARCUS, George. 1998. **Ethnography through and thin**. New Jersey: Princeton U. Press  
 \_\_\_\_\_ 1986. Contemporary Problems of Ethnography in the modern world system. In: **Writing Culture**. Berkeley. University of California Press.

MARCUS G.& CUSHMAN D. 1982. Ethnographies as texts. Annual **Review of Anthropology**, II, 25-69.

MARINHO, Rita D. & CORNWELL, Elmer E. 1992. **Os luso-americanos no processo político americano**. Angra do Heroísmo: Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas.

MARQUES DE MELO, José. 1999. As festas populares como processos comunicacionais: roteiro para seu inventário no limiar do século XXI. In: **Revista Vivencia – Dossiê A Festa** - Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: EdUFRN, vol. 13, n. 1, jan/jun.

MARTINS, Paulo H. (org. e apres.) 2002. **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes.

MARTINS, José de Souza. (org). 1999. **Vergonha e Decoro na vida cotidiana da metrópole**. São Paulo: Hucitec.

MATTAR VILELA, Jorge L. 2001. A dívida e a diferença: reflexões a respeito da reciprocidade. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 44, n.1. Disponível:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S003477012001000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012001000100006&lng=pt&nrm=iso)Acesso:8.03.2002

MÁXIMO, Maria Elisa. 2002. **Compartilhando Regras de Fala**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.

MAUSS, Marcel. ([1905] 1974). Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimós. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, vol II.

MAYNTZ, Renate. 1976. Georg Simmel. In: **Enciclopedia internacional de las ciencias sociales**. Madrid: Aguilar Ediciones., vol. 9, p.611-616.

MELLATI, Júlio C. s/d. A antropologia no Brasil: um roteiro. In: **O que se deve ler em ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Cortez/ANPOCS, BIB 3 n. 15 a 19. 1986-1990.

MENDES, José M. de Oliveira. 1999. **Do ressentimento ao reconhecimento: vozes, identidades e processos políticos nos Açores (1974-1996)**. (Tese de doutorado). Universidade de Coimbra: Faculdade de Economia.

MENEZES BASTOS, Rafael J. de. 1993. (introd.) **Dioniso em Santa Catarina - Ensaio sobre a farra do boi**. Florianópolis: Editora da UFSC/FCC Edições.

MENEZES BASTOS, Rafael J. 2002. O Índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos Anos de Esquecimento **Série "Antropologia em Primeira Mão..** Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.

MIGRAÇÃO.1986. In: Benedicto Silva (org). **Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas**. p. 756

MORAES FILHO, Evaristo. 1983. **Simmel**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.

MORTARI & CARDOSO. 1999. Territórios negros em Florianópolis no século XX. In: BRANCHER, Ana (Org). **História de Santa Catarina**. Estudos Contemporâneos. Florianópolis, Letras Contemporâneas.

MOTA, Flávia. 2002. **Gênero e Reciprocidade**. (Tese) Doutorado em Antropologia Social São Paulo: Unicamp.

NOVAIS, Silvia Caiuby. 1993. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Editora da USP.

NUNES, Benedicto. 1988. **O tempo na narrativa**. São Paulo: Ática.

NUNES, Francisco Oneto. 1999. O problema do aleatório: da coerção dos santos ao idioma da inveja. In: **Revista Etnográfica**. Lisboa: ISCTE, 1999. V. III, n. 2.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra-capa.

OLIVEIRA, Manuel Armando. 2000. **Pontas Negras** – memórias de uma aldeia açoriana. Lages: Câmara Municipal/Universidade Aberta de Lisboa.

OLIVEIRA, Álvaro. 1992. **Pátio da Alfandega/Meia noite**. Lisboa: Vega.

\_\_\_\_\_ 1999. **Já não gosto de chocolates**. Lisboa: Salamandra.

OLWIG, Karen & HASTRUP, Kirsten. 1997. (eds). **Siting Culture: the shifting anthropological object**. London: Routledge.

O'NEILL, Brian Juan. 1995. Emular de longe: o povo português de Malaca. In: **Revista Lusitana**, n. 13-14. Lisboa: Universidade de Lisboa.

ORTIZ, Renato. 1994. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo. 2001. In: PEIRANO, M. (org). **Dito e Feito** – ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará..

PÁLSSON, Gísli. 1995. **The Textual Life of Savants: Ethnography, Iceland and the Linguistic Turn**. Switzerland: Harwood Academic Publishers.

PEIRANO, Mariza. 1991. **Uma antropologia no plural**. UNB. Brasília.

\_\_\_\_\_ 1992. **A favor da etnografia..** Brasília: UNB. (mimeog)

\_\_\_\_\_ 1997. Onde está a antropologia? In: **Revista Mana** n. 3/2. Rio de Janeiro: Museu Nacional

\_\_\_\_\_ 2000. A análise antropológica de rituais. In: **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

PEREIRA, Nereu do Vale. 1990. **Ribeirão da Ilha**. Vida e Retratos. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes.

\_\_\_\_\_ 1992. **Os engenhos de farinha de mandioca na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Fundação Cultural Açorianista.

\_\_\_\_\_ 1998. Os 250 anos da presença açoriana em Santa Catarina. In: **Simpósio Comemorativo ao Cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 anos da Presença Açoriana em Santa Catarina**. 8 e 9 de setembro de 1998. (org) Carlos H. Correa. Florianópolis: Capes/Mec.

PEREZ, Léa Freitas et alli. Reflexões em um debate ficcional: efervescência religiosa e reconfigurações societárias – nódulos de dádiva na sociedade brasileira contemporânea. **Antropologia.com.br**. Disponível em <http://www.antropologia.com.br/renatapgaa/trab.html>. Acesso: 18.05.2002.

PIAZZA, Valter. 1975. **O escravo numa economia minifundiária**. Florianópolis: Udesc.

\_\_\_\_\_. 1983. **Santa Catarina: Sua História**. Florianópolis: Lunardelli.

\_\_\_\_\_. 1992. **A epopéia açórico-madeirense**. Florianópolis: Lunardelli.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS. 2001. **Guia Digital de Florianópolis**. 2001. Florianópolis: Prefeitura Municipal/IPUF.Cdrom.

RADCLIFFE-BROWN. A (1973[1952]). Os parentescos por brincadeira. In: **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis: Vozes.

RAMOS FLORES, Maria Bernadete. 1997. **A farra do boi** – palavras, sentidos, ficções. São Paulo: PUC.

\_\_\_\_\_ 1997. **Oktoberfest: turismo, festa e cultura na estação do chopp**. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

RECENSEAMENTO (XIV) Geral da população. 2001. In: **Censo 2001**. Serviço regional de estatística dos Açores. Disponível em: [www.srea.raa.pt](http://www.srea.raa.pt)

RELIGIÃO. 1982. In: ABBAGNANO, Nicola. . **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou.p. 814

RIAL, Carmen. 2001. Manezinho: de ofensa a troféu. Série: **Antropologia em primeira mão**. n. 48. Programa de Pos Graduação em Antropologia Social/UFSC Florianópolis: n. 48.

RIBEIRO, Branca Telle & GARCEZ, Pedro. (org). 1998. **Sociolinguística interacional: antropologia, lingüística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2000. **Cultura e política no mundo contemporâneo: paisagens e passagens**. Brasília: Editora da UNB.

RIBEIRO, Antonio S. A retórica dos limites – notas sobre o conceito de fronteira. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez Editora.

RITUAL.1982. In: In: Benedicto Silva (org). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas. p. 1081.

ROCHA-TRINDADE. 1995. A emigração portuguesa no quadro das migrações internacionais. In: **Sociologia das migrações**. Lisboa: Universidade Aberta.

\_\_\_\_\_ 1996. **Sociologia das Migrações**. (multimídia composto por 1 livro, 1 fita vhs e 3 fitas-cassete ). Lisboa: Universidade Aberta

ROCHA-TRINDADE, Maria B; CORDEIRO, Ana P.; BEJA HORTA, Ana P. (et alii). 1999. **Sociologia das Migrações**. Lisboa: Universidade Aberta.

RODRIGUES FILHO, Ilson W. 1996. **Dicionário de Regionalismos da Ilha de Santa Catarina e Arredores**. Florianópolis: Editora Lunardelli.

ROHMANN, Cris. 2000. **O livro das idéias**. Rio de Janeiro: Editora Campus.

ROSA, Victor P. & TRIGO, Salvato. 1990. **Contribuição ao estudo da emigração nos Açores**. Angra do Heroísmo. Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas.

\_\_\_\_\_. 1994. **Azorean emigration** – a preliminary overview. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

RYAN, Mary. 1992. A parada norte-americana: representações da ordem social do século XIX. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural** (trad) Jefferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes.

SAHLINS, Marshall. 1997. O pessimismo sentimental I e II. In: **Revista Mana** 3/1.abril/out. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

SANTILLI, Maria Aparecida. 1985. **Africanidade**. Contornos literários. São Paulo: Atica.

SANTOS, Boaventura de Souza. 2002. **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez Editora.

SANTOS, Milton et al. 1994. **O novo mapa do mundo: fim de século e globalização**. São Paulo: Hucitec.

SANTOS, Silvio Coelho dos. 1978. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme.

\_\_\_\_\_. 1998. Nova história de Santa Catarina. Florianópolis: Terceiro Milênio.

SCHEIMEL, Lilian. 1994. **“Alquila-se una isla” ou turistas argentinos em Florianópolis**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.

SERPA, Caetano Valadão. 1978. **A Gente dos Açores** – Identificação, emigração e religiosidade, Séculos XVI-XX, Lisboa: Editora Prelo.

SERPA, Élio C. 1997. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC.

SERVIÇO, Regional de Estatística. 1992. **Inquérito ao Emprego**. 4o trimestre. Angra do Heroísmo.

\_\_\_\_\_. 2000. **Séries estatísticas 1988-1998**. Angra do Heroísmo: Direção Regional de Planeamento.

SEVERINO, José Roberto. 1999. **Itajaí e a identidade açoriana** – a maquiagem possível. Itajaí: Editora da UNIVALI.

SEYFERT, Giralda. 1982. **Nacionalismo e identidade étnica**. A ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis: Edições FCC.

\_\_\_\_\_ 1996. Construindo a Nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos (org) **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz

SIGAUD, Lygia. (apres.) 1996. **LEACH, Edmund**. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Editora da USP.

\_\_\_\_\_ 1999. As vicissitudes do "Ensaio sobre o Dom" In: **Revista Mana**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, v.5. n.2, out. Disponível: [:http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493131999000200004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131999000200004&lng=pt&nrm=iso). Acesso: 26.02.2002.

SILVA, Joaquim Palminha. 1996. **Portugueses no Havaí**. Angra do Heroísmo: Gabinete de Emigração e Apoio as Comunidades Açorianas.

SHUKLA, Sandhya. 2001. Locations for south asian diásporas. In: **Annual Review Anthropology**. v. 30. Palo Alto: California, USA.

STRATHERN, Marilyn. 1987. **Out of context** - the persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology*, 28(3): 251-270

STRATHERN, Marilyn. 1999a . **Property, substance and effect**: anthropological essays on persons and things. Londres: Athlone.

\_\_\_\_\_ 1999b . No limite de uma certa linguagem. In: **Revista Mana**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto) . Rio de Janeiro: UFRJ. n. 5(2): 157-175. Disponível em [www.scielo.com.br](http://www.scielo.com.br). Acesso: 20 de abril de 2001.

TEIXEIRA, Carla C. 2000.(org) **Em busca da experiência mundana e seus significados**. Georg Simmel, Alfred Schultz e a Antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

TEIXEIRA, Carlos. 1999. **Portugueses em Toronto** – uma comunidade em mudança. Horta: Direcção Regional das Comunidades.

TELES, Anamaria .2002. **Sereias e Anequins** – etnografia visual sobre os pescadores da Barra da Lagoa. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC

TRAJANO FILHO, Wilson. 1984. **Músicos e música no meio da travessia**. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Brasília: UNB.

TRAMONTI, Cristiana. 2001. **Com a bandeira de Oxalá**. (Tese) Doutorado em Ciências Humanas. Florianópolis: UFSC

TURNER, Victor. (1974[1969]) **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ 1974. *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

UMA CIDADE NUMA ILHA. 1996. **Relatório sobre problemas sócio-ambientais da ilha de Santa Catarina**. Centro de Estudos Cultura e Cidadania. Florianópolis: Editora Insular.

VALLE, Carlos Guilherme. 1999. Experiencia e semântica entre os Tremembé do Ceara. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra-capa.

VELHO, Gilberto. 1999. **Projeto e metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar.

VELHO & KUSCHNIR (org). 2001. **Mediação, Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Foucault revoluciona a História. UNB, Brasília. 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (intr.) 1995. In: **Antropologia do parentesco**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2000. Atualização e contraefetuação do virtual na sociabilidade amazônica: o processo de parentesco. In: **Revista Ilha**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, vol. 2, n. 1, dez.

\_\_\_\_\_. 2002. O nativo relativo. In: **Revista Mana**. Rio de Janeiro: Museu Nacional. Abril, v. 8 n. 1 abril.

YELVINGTON, Kevin. 2001. The anthropology of afro-latin américa and the caribbean: diasporic dimensions. In: **Annual Review Anthropology**. V. 30. Palo Alto: California, USA.

WALLENSTEIN, I. 1996. (org) **Para abrir as ciências sociais**. São Paulo: Cortez

WERNER, Dennis. 1985. Political patronage in Santa Catarina, Brazil. **Current Anthropology**, vol.26, n.1, February.

WOODWARD, Kathryn. 2000 Identidade e diferença – uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes.

WOORTMAN, Ellen. 1995. **Herdeiros, parentes e compadres**. SP, Hucitec.

WOORTMANN Klaas & WOORTMANN Ellen. 1993. Fuga a Três Vozes. In: **Anuário Antropológico** n. 91. RJ. Tempo Brasileiro.

WOORTMANN, Klaas. 1990. “Com parente não se neguceia”: o campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico** n. 87. Brasília, Tempo Brasileiro.

ZULAIKA, Joseba. (1990). Prólogo a la edición española. In: **Naven**. Ediciones Júcar. Barcelona

## HOME PAGES

Jornal Digital Azores: <http://www.azoresdigital.com/comunidades/index.php>

Pagina oficial da Direção Regional das Comunidades – Presidência do Governo:  
<http://www.pg.raa.pt/comunidades/estatisticas.html>

CENSUS 2000 Bureau Home Page. <http://www.census.gov/>

## JORNAIS

O JORNAL – Portuguese Journal. Fall River: Number 1276. Aug. 23,2000.

PORTUGUESE TIMES . New Bedford: Number 1523. 30 de agosto de 2000.

### ANOTICIA:

“45 mil no3º Festival Nacional da Ostra e da Cultura Açoriana”. 23.03.2001, p. 12;  
17.10.2002.

### DIÁRIO CATARINENSE:

“Jeito de ser : os manezinhos –31.12.1º /01.2000, p. 10;  
“Retratos de SC – As mãos que produzem arte – 1º .01.2001, p.42;  
“Uma ilha de saudades e expectativas” - 27.01.2002, p. 22;  
“Morar na ilha é sonho para poucos” - 25.08.2002, p. 18.

### GAZETAMERCANTIL:

VEIGA, Eliane Veras da. 22.08.2001. Arquitetura luso-brasileira ou açoriana?”. Caderno SC/Editoria Opinião.

### Õ CATARINA:

Imigração açoriana. 250 anos de história.. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, jul/ago 1996, n. 18; Ano 8.

### FOLHA DE SÃO PAULO:

CARVALHO, José Murilo de. 2000 A memória nacional em luta contra a história. 12.11.2000. São Paulo: FSP, Caderno Mais, p. 18.

## REVISTAS

Florianópolis – Ilha Açoriana. Florianópolis: Revista Editora Mares do Sul, 2002, Ed. bilíngüe.

Florianópolis – Ilha de Sonhos. Florianópolis: Revista Editora Mares do Sul, 2002, Ed. bilíngüe.

**DOCUMENTÁRIOS EM VHS**

8º AÇOR – Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina e 2ª Festa Açoriana de São José. Giron Produções. Realização: Núcleo de Estudos Açorianos. São José: 2001. 1 fita de vídeo (18'), VHS, som, color.

FESTA DO DIVINO. Tradição de fé. Co-produção Brasil/Portugal. Direção: Zeca Nunes Pires. Florianópolis:UFSC, s/d. 1 fita de vídeo (23 min), VHS, son., color.

**DOCUMENTOS LEGAIS:**

LEI n. 12.292 de 22.06.2002 – Estabelece o dia estadual da Cultura Açoriana. Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina.

## REFERENCIAS CITADAS

ABREU, Martha. 1999. **Império do Divino** – Festa religiosa e cultura popular. 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

AGUIAR, Cristóvão de. 1976. **Alguns dados sobre a emigração açoriana**. Coimbra. Vértice.

\_\_\_\_\_ 1985. **Ciclone de Setembro**. Lisboa: Editorial Caminho.

ALEXANDRE, Agripa Faria. 1999. **Gestão de conflitos sócio-ambientais no litoral sul do Brasil**. Estudo de representações sociais dos riscos envolvidos no projeto do Porto da Barra da Lagoa na Ilha de Santa Catarina 1995-1999. (Dissertação) Mestrado em Sociologia Política. Florianópolis: UFSC.

ALPALHÃO, João Antonio & DA ROSA, Victor Manuel Pereira. 1979. **Les Portugais du Québec: Éléments d'Analyse Socio-Culturelle**. Ottawa: Université d'Ottawa. Travaux de Recherche en Sciences Sociales, nº 5

ANAIS. 2000. **II Congresso Internacional de Educação do Colégio Coração de Jesus: Ética e educação**. Brasil: outros 500. Florianópolis: Palloti, 336 p..

ASAD, Tal. 1973. (org) **Anthropology and the Colonial Encounter**. New York: Humanities Press.

BAGANHA, Maria Ioannis Benis. 1990. **Portuguese Emigration to the United States, 1820-1930**. New York: Garland

BASTOS, Elide Rugai. 1993. Oliveira Vianna e a sociologia no Brasil. In: **O pensamento de Oliveira Vianna**. Campinas: Ed. da Unicamp.

BAUMAN, R. 1976. The Ethnography of speaking. **Annual Reviews of Anthropology**. Palo Alto: Annual Reviews, v. 4.

\_\_\_\_\_ 1977. **Verbal Art as Performance**. Rowley: Mass, Newbury House Publishers

BELTRAME, Valmor. 1995. **Teatro de bonecos no Boi-de-Mamão: festa e drama dos homens no litoral de Santa Catarina**. (Dissertação) Mestrado em Teatro. ECA, USP.

BOLÉO, Manuel de Paiva. 1945. **Filologia e história: a emigração açoriana para o Brasil**. Coimbra. Universidade de Coimbra..

BOISSEVAIN, Jeremy. 1977. When the saints go marching out: reflections on the decline of patronage in Malta. Gellner, E. e Waterbury, J. (eds). In: **Patrons and clients in mediterranean societies**. Londres: Duckworth.

BONTE Pierre & IZARD, Michel. (orgs) 1991. Dictionnaire de l' Ethnologie et de l' Anthropologie. Paris: PUF.

- BOURDIEU, P. ([1980] 1994). **Le sens pratique**. Paris: Minuit..
- CABRAL, João de Pina. 1991. **Contextos da Antropologia**. Lisboa: Difel.
- CALDWELL, J. C. 1976. Toward a restatement of demographic transition theory. **Population and Development Review**. 2: 321-366.
- CÂMARA, Lourival. 1940. Estrangeiros em Santa Catarina. **Separata da Revista Brasileira de Imigração e Colonização** – Ano I, n. 4.
- CAMPOS, Viriato. 1983 **Sobre o descobrimento e povoamento dos Açores**. Lisboa: Europress.
- CANCLINI, Nestor Garcia.1990. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijaldo.
- CARDOSO Fernando H. & IANNI, Otavio 1960. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**. São Paulo: Nacional.
- CASTLES, S. E M. MILLER.1998.**The age of migration:International Population Movements in the Modern World**; New York: MacMillan Press, 2nd. Edition
- CASTLES, S. & A. DAVIDSON. 2000. **Citizenship and Migration**. Globalization and the politics of belonging; Londres: MacMillan Press.
- CLIFFORD, James. 1983. On ethnographic authority. **Representations** 2:132-143.
- COSTA, Licurgo. 1982. **O Continente das Lagens: sua historia e influencia no sertão da terra firme**. Florianópolis: Edições FCC
- CRISTIAN JR. Willian A 1978. **Religiosidad popular**. Estúdios antropológicos en un valle Espanol. (trad. Enrique Baena). Madrid: Tecnos
- DAMATTA, Roberto.1987. **Relativizando**. Uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco.
- D'ARGEMIR, Dolors C. e PUJADAS, Joan J. 1997. **Andorra, un país de frontera: estudi etnogràfic dels canvis economics, socials i culturals**. Barcelona, Editorial Alta Fulla.
- DOUGLAS, Mary. 1990. **No free gifts**. Foreword to the gift, by Marcel Mauss. New York; Londres: WW Norton, p. VII-XVII.
- FARIAS, Vilson 1999. **São José: 250 anos: natureza, história e cultura para o ensino fundamenta**. Florianópolis: Ed. do Autor.
- \_\_\_\_\_. 2000 a . **Sombrio: 85 anos: natureza, história e cultura para o ensino fundamental**. Sombrio: Ed. do Autor.
- \_\_\_\_\_. 2002. **De São José aos Açores – em busca das raízes**. Florianópolis: Ed. do Autor.

\_\_\_\_\_. 2002 a . **Penha: 243 anos: natureza, história e cultura para o ensino fundamental.** Penha: Ed. do Autor.

FAUSTO, Carlos. 1988. A antropologia xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia. In: **Anuário Antropológico/86.** Brasília: UNB.

FEATHERSTONE, Mike. 1990. (org). **Global culture, nationalism, globalization and modernity.** Londres: Sage.

FELDMAN-BIANCO. 1992a. Saudade, Imigração e a Construção de uma Nação (Portuguesa) Desterritorializada. **Revista Brasileira de Estudos de População.** v.9, no.1 Jan/Jul., pp.35-49.

\_\_\_\_\_. 1995. A (Re)construção da Nação Portuguesa e a Transnacionalização de Famílias. In: **Cadernos CERU, Centro de Estudos Rurais e Urbanos, USP, Série 2, vol. 6,** pp. 89-104.

\_\_\_\_\_. 1997. "Portuguese" (com J. MacDonnald). In: Levinson, D & Ember, M (ed) **American Immigrant Cultures - Builders of a Nation,** vol. II , Simon & Schuster MacMillan New York, pp 703-714.

FRAZER, J. G. 1900. **The Golden Bough: a study in magic and religion.** London: Macmillan.

GARCIA, José Martins. 1979. **Morrer devagar.** Lisboa: Vega.

GARCIA, José Luís. 2000. (coord). **Migrações e Relações Multiculturais: uma bibliografia.** Oeiras, Editora Celta

GAURAV, Desai. 1993. The invention of invention. **Cultural Critique,** n. 24. Berkeley: University of California.

GIDDENS, Anthony. 1984. **The constitution of society: outline of the theory of structuration.** Berkeley: University of California Pres.

GLISSANT, Édouard. 1992. **Caribbean Discourse.** Charlottesville: University Press of Virginia.

GODELIER, Maurice. 1996. **L'Enigme du Don.** Paris: Fayard.

GOFFMAN, Erving. 1981. **Forms of talk.** Filadélfia: University of Pensilvania Press.

GOVERS, Cora & Hans VERMEULEN (eds.). 1997. **The Politics of Ethnic Consciousness.** London, MacMillan Press.

GREGORY, C. 1982. **Gifts and commodities.** Londres: Academic Press.

GUIBERNAU, Montserrat & John REX (eds.), 1997. **The Ethnicity Reader.** Nationalism, Multiculturalism and Migratio., Cambridge, Polity Press

HANNERZ, Ulf. 1992. **Cultural complexity**. Studies in social organization of meaning. New York: Columbia University Press.

HARVEY, David. 1989. **The condition of post-modernity**. Oxford: Basil Blackwell.

HIGGS, David. 1982. Les Portugais au Canada. In: **Les Groupes Ethniques du Canadá**. n° 2. Ottawa: Société Historique du Canada.

JOÃO, Maria Isabel. 1991. **Os Açores no século XIX**. Economia, sociedade e movimentos autonomistas. Lisboa: Edições Cosmos.

KARIM H. Karim (ed.)(forthcoming) **The Media of Diaspora**. London: Routledge.

KARSENTI, Bruno. 1994. **Marcel Mauss**. Lê fait social total. Paris: PUF.

LACLAU, Ernest. 1990. **New reflections on the revolution of our time**. London: Verso.

LASH, Scott & URRY, John. 1994. **Economies of signs and spaces**. London: Sage.

LEAL, Victor N. 1975. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Alfa-Ômega.

LEITE, Ilka Boaventura. 1996. (org). **Negros no sul do Brasil**. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

LEITE, José Guilherme Reis. 1990. **Sobre a autonomia dos Açores**. Ponta Delgada: Eurosigno.

LE MOS, André. 1995. **La Cyberculture**. Les nouvelles technologies et la société contemporaine. (Tese ) Doutorado. Paris: Sorbonne Paris V, França.

LÉVI-STRAUSS, C. (1993[1950]). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: **Sociologie et Anthropologie**. Paris: PUF, Quadrige

MAGALHÃES-GODINHO, Vitorino. 1974. L'Emigration Portugaise du XV<sup>e</sup> Siècle à nos Jours: Histoire d'une Constante Structurale. In: **Conjoncture Économique, Structures Sociales** C.E. Labrousse: Mélanges en Honneur, 253-268.

MARTINS, Oliveira. (1956 [1891]). **Fomento Rural e Emigração**. Lisboa: Guimarães

MATOS, Artur Teodoro de (ed.). 1983. **Os Açores e o Atlântico**. Séculos XIV-XVII, Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira.(Boletim do Instituto Histórico da Ilha terceira, vol. XLI, sep.).

\_\_\_\_\_. 1989. **Açores: Ponto de Convergência de Rotas Comerciais**. Lisboa: Oceanos. CNCDP, n. 1, 83-86.

\_\_\_\_\_. 1989a. Povoamento e Colonização do Açores. In: ALBUQUERQUE, Luís de (ed.), **Portugal no Mundo**, vol. I, Lisboa: Alfa, p. 176-188.

MAURO, Frédéric. 1988. **Les Açores dans la Dynamique de l'Atlantique du Siècle XV à nos Jours: Remarques Introductrices**", BIHIT, Angra do Heroísmo: IHIT, vol. XLV, 19-30.

MELO, João de. 1988. **Gente feliz com lágrimas**. Lisboa: Dom Quixote.

MENEZES, Avelino. 1998. A conjuntura dos Açores à data da colonização setecentista de Santa Catarina. In: **Simpósio Comemorativo ao Cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 anos da Presença Açoriana em Santa Catarina**. 8 e 9 de setembro de 1998. (org) Carlos H. Correa. Florianópolis: Capes/Mec, 1998.

\_\_\_\_\_. 1987. Os Açores e o Domínio Filipino (1580-1590). In: **A Resistência Terceirense e as Implicações da Conquista Espanhola**, 2 vol., Angra do Heroísmo:BIHIT.

\_\_\_\_\_. 1989. Povoamento e Administração [Açores]. Lisboa: **Oceanos**: CNCDP, n. 1, 59-64.

MONIZ, Miguel. 1999. **Azores**: World Bibliographical Series. Vol. 221. Oxford: Clio Press.

MONJARDINO, Álvaro. 1981. **O fenômeno português: uma abordagem a historia de Portugal e a experiência dos Açores** – um sistema de governo regional. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira.

\_\_\_\_\_. 1989. Raízes da autonomia constitucional. In: **II Colóquio Internacional de Historia da Madeira**. Funchal: Centro de Estudos de Historia do Atlantico.

MONSEN, J. D. 1986. Migration and rural development in the Caribbean. **Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie**. 77 (1): 59-67.

MOORE, Henrietta. 1999. Anthropological theory at the turn of the century. In: MOORE, H. (org) **Anthropological theory today**. London: Polity Press.

NEMÉSIO, Vitorino. 1932. Açorianidade. In: **Insula** . 7-8. Ponta Delgada.

NETO, Torquato. 1973. (org. Waly Salomão) **Os últimos dias de paupéria**. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado.

NOIVO, Edite. 1997. **Inside Ethnic Familys**: Three Generations of Portuguese-Canadians. Montreal: McGill-Queen's University Press. McGill-Queen's Studies in Ethic History

OLIVA, M. 1997. **O Diabo no Reino de Deus**. São Paulo: Editora Musa.

PAP, Leo. 1981. The Portuguese-Americans. In: **The Immigrant Heritage of America Séries**. Boston: Twayne Publishers.

PALACIOS, Manuel. 1999. **Quem explica o Brasil..** Juiz de Fora: Editora da UFJF.

POLANYI, Karl. 1980. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Campus.

PORTES, A. & D. MACLEOD. 1999. Educating the second generation: determinants of academic achievement among children of immigrants in the United States. In: **Journal of Ethnic and migration studies**. N. 3, pp. 373-396.

PORTES, Alejandro. (org.) 1995. **The Economic Sociology of Immigration**. Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship; New York: Russel Sage Foundation, pp.128-165.

\_\_\_\_\_. 1999a. Comunidades Transnacionais: emergência e significado no sistema-mundo contemporâneo"; In: **Migrações Internacionais**. Origens, Tipos e Modos de Incorporação. Oeiras: Celta Editora.

PORTES, Alejandro. et alli. 1999b. The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. In: **Ethnic and Racial Studies**, Special issue on transnational communities, vol.22, 2, pp.217-237.

PRAT, Mary L. 1992. **Imperial eyes**. Travel writing and transculturation. London: Routledge.

PRÉVÉLAKIS Georges. 1996. **Les réseaux des diasporas**. Paris-Nicosie, L'Harmattan-Kyrem.

PROJETO. 1999. **Santas Cruzes da Ilha de Santa Catarina**. Museu de Antropologia Oswaldo Rodrigues Cabral, Florianópolis: UFSC.

QUEIROZ, Maria Izaura P. 1976. **O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios**. São Paulo: Alfa-Ômega.

RAGEAU, G. C. 1991. **Atlas des Diásporas**. Paris : Editions Odile Jacob.

RIBEIRO, Luís da Silva (1983 [1936] Subsídios para um ensaio sobre a Açorianidade. **Obras II Historia**. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira, Secretaria Regional de Educação e Cultura, p. 515-556.

RICOEUR, Paul. 1975. **As culturas e o tempo** – estudos reunidos pela Unesco. Petrópolis: Vozes

ROBERTSON, Roland. 1992. **Globalization, Social theory and global culture**. Londres: Sage.

ROCHA, Gilberta Pavão Nunes. 1991. **Dinâmica populacional dos Açores no século XX**. Ponta Delgada. Universidade dos Açores.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. 1989. A Presença dos Ausentes. Sociedade e Território: **Revista de Estudos Urbanos e Regionais** 3(8) Fevereiro 1989: 8-16

ROMANUCCI-ROSS, Lola & George DEVOOS (eds.), 1995 [1970] **Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation**. Walnut Creek-London- New Delhi, Altamira Press.

ROSS M. H. & WEISNER T.S. 1977. **The rural-urban migrant network in Kenya**: some general implication. *American Ethnologist* 4:359-75.

- SAFRAN, Willian. 1991. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. In: **Diaspora**, 1(1), p.83-99.
- SAHLINS, Marshall. (1976[1965]). De la sociologie de l'echange primitif". In: *Âge de Pierre, Âge d'Abondance*, Paris: Gallimard
- SAID, Edward. 1984. **Reflections of Exile**. Granta, 13: 159-172.
- SIDER, Gerald M. 1976. Lumbre indian cultural nationalism and ethnogenesis. **Dialectical Anthropology**, 1.
- SILVEIRA, Martim Cunha de. 1989. Os Flamengos nos Açores. Lisboa: **Oceanos**.CNCDP, n. 1, 69-71.
- SMITH, M. Estelle. 1974. Portuguese Enclaves. In: T. K. Fitzgerald(ed). **Social and Cultural Identity**. Atlanta: University Press of Georgia.
- SMITH, Anthony. 1991. **National Identity**. Hardsmontworth: Penguin.
- SCHOLTE, Jan Aart.1996. The Geography of Collective Identities. In: *A Globalizing World Review of International Political Economy* 3,4: 565-607.
- SOUZA, Eudoro de. 1966. **A Poética de Aristóteles**. Porto Alegre: Globo.
- \_\_\_\_\_ 1973. Arte e escatologia. In: **Dioniso em Creta e outros ensaios**. São Paulo: Duas Cidades.
- SOUZA & OELZE (org). 1998. **Simmel e a modernidade**. Brasília: UNB.
- STERN, Stephen & John A. CICALA (eds.). 1991.**Creative Ethnicity**. Symbols and Strategies of Contemporary Ethnic Life. Logan Utah, Utah State University Press.
- TAMBIAH, S. J. 1979. **A performative approach to ritual**. Proceedings of the British Academy, 65: 113:169.
- \_\_\_\_\_ 1985. **Culture, thought and Social Action**. An Anthropological perspective. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.
- TEIXEIRA, Carlos & LAVIGNE, Gilles 1992. **The Portuguese in Canada: A Bibliography**. Ontario: Institute for Social Research.
- VASQUEZ, M. 1998. **The brazilian popular church and the crisis of modernity**. Cambridge: Cambridge U. Press.
- WAIZBORT, Leopoldo. 2000. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34.

## ANEXO 1

QUADRO ANUAL DOS APOIOS CONCEDIDOS ÀS COMUNIDADES AÇORIANAS NO MUNDO - 99 A 95			
ORGANIZAÇÃO OU EVENTO	NATUREZA DO APOIO	CIDADE/REGIÃO	PAÍS

## 1999

1. 13a. Marejada	panfletos turísticos	Itajaí/SC	BR
2. Instituto Cultural Açoriano	3 bandeiras dos Açores	Montreal	CAN
3. Prefeitura Municipal	1 viola da terra	São F. do Sul/SC	BR
4. Instituto Cultural Açoriano	mat. diversos (miniaturas do império, livros, bandeiras, trajes)	Montreal	CAN
5. Instituto Cultural Português	mat. diversos	Porto Alegre/RS	BR
6. Dia de Portugal (comissão org.)	mat. exposição(trajes, Cds, livros)	Providence/RI	USA
7. Dia de Portugal/Fund. Bernardino Coutinho	mat. exposição(folhetos, livros, trajes, viola)	Newark/NJ	USA
8. Clube dos Amigos do Patrimônio	livros	Cambridge/MA	USA
9. Restaurant L'etoile de Ocean	miniaturas do império da Terceira	Montreal	CAN
10. Grupo Univers. de Tradição RGS	livros e miniaturas do império	Porto Alegre/RS	BR
11. Grupo Folclórico do Cranston Port. Club	4 trajes	Cranston/RI	USA
12. Portuguese Society of Calgary	mat. diversos(livros, trajes, mapas, bandeira, cassetes, Cds)	Calgary/Alberta	CAN
13. Casa dos Açores	livros	Toronto/ONT	CAN
14. Escola Portuguesa de Brossard	livros	Brossard/PQ	CAN
15. New Bedford High School	livros	New Bedford/MA	USA
16. Centro da Comunidade Luso-brasileira	mat. diverso	Belo Horizonte/MG	BR
17. Casa da Saudade Branch Library	livros	New Bedford/MA	USA
18. Casa dos Açores do Québec	trajes	Montreal	CAN
19. Bibliot. do Centro Cult. Calouste Gulbenkian	livros	Paris	FR
20. Rotary Club	trajes	Fall River/RI	USA
21. Rancho Folclórico Casa de Portugal	trajes, Cds e cassetes	Porto Alegre/RS	BR
22. Casa dos Açores de São Paulo	livros	São Paulo/SP	BR
23. Centro Cultural Português	trajes e Cds	Ijuí/RS	BR

24.Prefeitura Municipal	mat. diversos	S.Ant.Patrolha/RS	BR
25.Fundação Franklin Cascaes	atualização de livros	Florianópolis/SC	BR
26.Paróquia da S. Trindade	Coroa do Divino (indeferido)	Florianópolis/SC	BR
27.Projeto Escolar "Conhecendo os Açores"	35 camisetas	Porto Alegre/RS	BR
28.Grupo Porto Açoriano	mat. diversos	Porto Alegre/RS	BR
29.Grupo de Tradição da UFRGS	trajes	Porto Alegre/RS	BR
30.Prefeitura Municipal	mat. sobre o Divino para construção de Império com planta original/parecer indeferido qto. a custeio da obra	Porto Alegre/RS	BR
31.- 6o. AÇOR/NEA	panfletos turísticos	Florianópolis/SC	BR
32.Portuguese Canadian Seniors Foundation	trajes	Vancouver	CAN
33.Grupo de Danças de Roda Casa de Saúde do Espírito Santo	trajes	Angra do Heroísmo/TER	POR
34.Conjunto Folclórico Tropeiros da Tradição	trajes	Canoas/RS	BR
35.Sociedade Cultural Açoriana	livros	Fall River/RI	USA
36.Instituto H. Geográfico de Santa Catarina	livros	Florianópolis/SC	BR
37.Centro Cultural Amigos da Terceira	miniaturas do império	Pawtucket/RI	USA
38.Associação Portuguesa de Calgary	colcha regional da ilha de São Jorge	Calgary/Alberta	CAN
39.Escola Portuguesa de Bermuda	livros escolares bilingües		BE
40.II Encontro Estadual da Açorianidade	panfletos turísticos	Porto Alegre/RS	BR
41.Casa dos Açores de São Paulo	trajes	São Paulo/SP	BR
42.Colégio Estadual Padre Melo e Pref. Municipal	mat. diversos	Bom Jesus de Itabapoana/RJ	BR
43.Benfica Futebol Clube	roupas do Benfica (indeferido)	Sacramento/CA	USA
44.Centro de Divulgação Açoriana	livros de Marcelo Passamai(SC)	Mississauga/ONT	CAN
45.Vice Cônsul de Portugal	Bandeiras dos Açores e lista telefônica	New Bedford/RI	USA
46.Portuguese Heritage Society of Califórnia	Pôster Os Emigrantes de D. Rabelo	San/CA	USA
47.Irmandade da Devoção Particular do Divino Espírito Santo	Bandeira do divino	Catumbi/RJ	BR
48.Grupo Folclórico Galponeiros da Amizade	trajes (indeferido)	Taquari/RS	BR

1998

1. Casa dos Açores da Nova Inglaterra	livros e trajes	Providence/RI	USA
2. Associação Acadêmica de Fall River	livros e artigos regionais	Fall River/RI	USA
3. Fundação Faialense	bandeja, capote, prato cerâmica	Horta/Açores	POR
4. Grupo Folclórico Tempos de Outrora	traje	San/CA	USA
5. Consulado de Portugal	material didático	Toronto	CAN
6. Consulado de Portugal	material didático	Providence	USA
7. United Portuguese SES Inc.	artigos para leilão na Festa do E. Santo	San Diego/CA	USA
8. Casa da Saudade Branch Library	traje	New Bedford/RI	USA
9. Filarmônica Portuguesa	partituras	Tulare/CA	USA
10. Consulado Geral de Portugal	livros e panfletos turísticos em inglês	São Francisco/CA	USA
11. University of Brown - Depto. Est. Port. e Bras.	atualização de livros	Providence/RI	USA
12. III Semin. da Cultura Portuguesa no Sul do Brasil	vídeo sobre Espírito Santo	Pelotas/RS	USA
13. Biblioteca Pública de Providence	livros	Providence/RI	USA
14. Centro Português de Evangelização e Cultura	atualização de livros	Tulare/CA	USA
15. ISCTE (turma de antropologia)	livros	Lisboa	POR
16. Portugal Terra Amada (programa de rádio de Eusébio Pinto)	panfletos turísticos, livros, bandeira	Aracaju/SE	BR
17. Bishop Connoly High School	livros e vídeos	Fall River/RI	USA
18. Prefeitura Municipal	atualização de livros	Mostardas/RS	BR
19. Casa dos Açores da Nova Inglaterra	atualização de livros	Providence/RI	USA
20. Grupo Folclórico Tempos de Outrora	aulas de viola regional	San/CA	USA
21. Grupo. Folc. Danças e Cantares Açoriano	trajes e galochas (15 pares)	Biguaçu/SC	BR
22. Rancho Folcl. Ecos de Portugal	instrumentos musicais(guitarra e viola da terra)	Toronto	CAN
23. Associação Amigos do Pinhal	livros para Sala Açoriana	Bal. do Pinhal/RS	BR
24. Irmandade da Devoção Particular do D.E.S.	bandeira do Divino	Catumbi/RJ	BR
25. Bristol Community College	livros	Fall River/RI	USA
26. Centro Cultural Açoriano	trajes(aprovado); passagem para Miss(recusado)	Winnipeg/ Manitoba	CAN
27. Grupo Boi de Mamão e Dança Popular Portuguesa	vídeos(aprovado); trajes(recusado)	Itajaí/SC	BR
28. Fundação Franklin Cascaes	panfletos e pôsteres turísticos	Florianópolis/SC	BR
29. Centro Cultural Açoriano	artigos para leilão para arrecadar fundos de reconstrução da sede incendiada	Winnipeg/ Manitoba	CAN

30.Associação de Cultura e Arte Nativa Moenda	planta arquitetônica do Império	Santo Antônio da Patrulha/RS	BR
31.Prefeitura Municipal	peças de azulejo para fachada de museu que abriga a sala açoriana	Tramandaí/RS	BR
32.Grupo Univers. de Tradição Rio Grande do Sul	mais trajes	Porto Alegre/RS	BR
33.Casa dos Açores de São Paulo	1 viola da terra	São Paulo/SP	BR
34.Prefeitura Municipal	trajes para princesas	Mostardas/RS	BR
35.Casa dos Açores (25 aniversário)	queijos e licores	Montreal	CAN
36.Dr. Nereu do Vale Pereira	Bandeiras dos Açores e Portugal	Florianópolis/SC	BR
37.Sr. Eusébio Pinto	mat. diverso(aprovado); apoio financeiro(recusado)	Aracajú/SE	BR
38.University of Massachusetts	atualização de biblioteca	Amherst/MA	USA
39.Grupo Folclórico Doze Ribeiras	lembranças para levar ao Brasil	Angra/Açores	POR
40.Casa dos Açores da Nova Inglaterra	peças de artesanato	Providence/RI	USA
41.Associação Acadêmica de Fall River	biblioteca temática	Fall River/RI	USA
42.Clube Desportivo Faialense	biblioteca temática	Cambridge/MA	USA
43.Prefeitura Municipal	biblioteca temática	Araquari/SC	BR
44.Grupo Folclórico Juvenil	vídeos e trajes	Brampton/ONT	CAN
45.Centre Communautaire de L'Esprit Saint de Ville D'Anjou et Montreal	queijos de São Jorge para Festa do ES e assinatura do jornal Açoriano Oriental	Montreal	CAN
46.Grupo de Danças Luso-Açoriano da Escola Pereira Coruja	trajes	Taquari/RS	BR
47.Sra. Lélia Silva Pereira Nunes	calendário açoriano Festa do ES(não há calendário regionalizado destas festas)	Florianópolis/SC	BR
48.Prefeitura Municipal	livros e trajes para grupo folclórico	São Francisco do Sul/SC	BR
49.Direcção Regional do Desporto do Governo Regional dos Açores	empréstimo de 10 pares de trajes para a noite folclórica dos jogos das ilhas(Sardenha, Sicília, Madeira, Baleares, Canárias, Malta, Chipre e Açores)	Açores	POR
50.Prefeitura Municipal	mat. audiovisual e trajes	Viana/ES	BR
51.First Portuguese Canadian Cultural Center	livros, trajes e bandeira dos Açores	Toronto	CAN

1997

1. Fundação Catarinense de Cultura	trajes e assinatura de jornais para Museu Etnográfico/Casa dos Açores	Florianópolis/SC	BR
2. Museu do Ribeirão	mat. para curso sobre os Açores	Florianópolis/SC	BR
3. Rádio Açoriana	mat. literário e musical	Taquari/SC	BR
4. Grupo Infantil de Danças	mat. diversos	Içara/SC	BR
5. Casa dos Açores de Toronto	Coroas do Divino	Toronto	CAN
6. Escola Portuguesa	livros e cassetes	Laval/Québec	CAN
7. Centro de Divulgação Açoriana	livros, queijos e fotos	Mississauga/Ont	CAN
8. Igreja de São Miguel/Comissão de Festejos	réplica de imagem do anjo São Miguel (pedido não satisfeito)	Biguaçu/SC	BR
9. Biblioteca comunitária	biblioteca temática	Brossard/Québec	CAN
10. Casa dos Açores do Québec	panfletos turísticos	Montreal	CAN
11. New Bedford High School	mat. didático	New Bedford/MA	USA
12. Programa de rádio "Recordando amigos de Portugal"	mat. diversos	Petaluma/CA	USA
13. Whaling Museum	livros	New Bedford/MA	USA
14. Sociedade Cultural Açoriana	trajes	Fall River/RI	USA
15. Centro Nacional de Lisboa	livro	Lisboa	POR
16. Secretaria do Desporto	empréstimo de trajes	Angra/Açores	POR
17. Casa dos Açores do Québec	queijos, licores, vinhos p/ inauguração da nova sede	Montreal	CAN
18. Centro Cultural Açoriano	mat. diversos para curso	Winnipeg/MA	CAN
19. Lusitania Portuguese Recreation Center of Ottawa and Hull	biblioteca temática	Ontário	CAN
20. Centre National d' Enseignement á Distance	dados estatísticos sobre emigração	Rennes	FR
21. Grupo Universitário Tradição	bandeira, viola, trajes, cassetes, hinos	Porto Alegre/RS	BR
22. Instituto Açoriano de Cultura	livros	Angra/Açores	POR
23. Rancho Folcl. Cantares e Bailares dos Açores	traje	Montreal	CAN
24. Jornal Portugal Ilustrado	atualização de livros	Mississauga/Ont	CAN
25. Grupo folclórico Os Bravos	empréstimo de traje	Angra/Açores	POR
26. Grupo Universitário Tradição	livros	Porto Alegre/RS	BR
27. Escola Portuguesa de York	livros, bandeiras, pôsteres, vídeos	Thornhill/Ont	CAN

28.Rancho Folcl. Cantares e Bailares dos Açores	descrição dos trajes dos camponeses	Montreal	CAN
---	-------------------------------------	----------	-----

**1996**

1. Centro de Tradições Gaúchas Patrulha do Rio Grande	biblioteca temática	Santo Antônio da Patrulha/RS	BR
2. Grupo folclórico (em formação)	trajes regionais	Sacramento/CA	USA
3. Marejada	trajes e viola	Itajaí/SC	BR
4. Rancho Folcl. Bailares e Cantares do Québec	galochas	Montreal	CAN
5. Universidade do Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina	biblioteca temática	Florianópolis/SC	BR
6. Escola Superior de Turismo e Hotelaria	biblioteca temática	Florianópolis/SC	BR
7. Colégio Roque Gonçalves	biblioteca temática	Florianópolis/SC	BR
8. Núcleo de Estudos Açorianos	biblioteca temática	Garopaba/SC	BR
9. Grupo Folcl. Recordações de Portugal	trajes	Santa Rosa/CA	USA
10. Whaling Museum	mat. diversos	New Bedford/MA	USA
11. Sra. Lélia Silva Pereira Nunes/Udesc	vídeo sobre os Açores	Florianópolis/SC	BR
12. -86a. Annual Portuguese Feast San Diego's oldest Annual Ethnic Festival	toalha de linho para leilão(arrematações)	San Diego/CA	USA
13. Grupo Herança Rancho de Luso Descendentes e Folclore Internacional	mat. para exposição(indeferido por estar fora de prazo)	Montenegro/RS	BR
14. Luso Canadian Association	traje	Kitimat/BC	CAN
15. Colégio João XXIII	mapas	Pelotas/RS	BR
16. Associação para o debate de idéias e concretizações culturais de Viseu	livro	Viseu	POR
17. Rancho Folclórico Casa de Portugal	trajes	Porto Alegre/RS	BR
18. Portuguese Athletic Club	biblioteca temática	San/CA	USA
19. Grupo Folcl. Alegria e Cantares dos Açores	trajes	Turlock	CAN
20. Kings Tulare Portuguese Broadcasting (rádio)	mat. diversos	Tulare	CAN
21. Prefeitura Municipal	mat. diversos	Imbituba/SC	BR
22. Associação Resgate de Cultura Popular	mat. diversos	Imarui/SC	BR
23. Sr. Luís Freitas (vereador)	livros	Newark/NJ	USA
24. Portuguese Recreation and Cultural Center	artesanato	Windsor/Ont	CAN
25. Escola Liberato Cunha	trajes	Porto Alegre/RS	BR

26.Grupo Folclórico Tempos de Outrora	viola	San/CA	USA
27.Our Lady of Fátima Parish	trajes	Kingston/Ont	CAN
28.Jornal Portugal Ilustrado	atualização de biblioteca	Mississauga/Ont	CAN
29.Associação Cultural Portuguesa	mat. diversos	Hamilton	BE
30.Universidade do Rio Grande	trajes e partituras	Rio Grande/RS	BR
31.Prefeitura Municipal	biblioteca temática	York/Ont	CAN
32.Prefeitura Municipal	panfletos turísticos e pôsteres	Taquari/RS	BR
33.Grupo Danças e Cantares Açoriano	trajes e galochas	Biguaçu/SC	BR
34.Associação Portuguesa de N.S. de Fátima	trajes	Laval/Québec	CAN
35.Sala Açoriana Vitorino Nemésio	livros, vídeos e assinatura de jornais	Gravataí/RS	BR
36.Casa dos Açores de Toronto	atualização de livros	Toronto/Ont	CAN
37.Irmandade do Divino Espírito Santo da Paróquia N. Sra. da Lapa	livros sobre o Divino nos Açores	Florianópolis/SC	BR
38.Portuguese Club of London	biblioteca temática	London/Ont	CAN
39.Grupo Folclórico Tempos de Outrora	trajes e violas	San José/CA	USA
40.Sala Açoriana	atualização de biblioteca	Tramandaí/RS	BR
41.Missão Católica Portuguesa Espírito Santo	biblioteca temática	Hull/Québec	CAN
42.Secretaria de Educação da Pref. Municipal	trajes e vídeos	Porto Alegre/RS	BR
43.Casa dos Açores	trajes	Hilmar/	CAN
44.Consulado Geral de Portugal	biblioteca temática	Toronto	CAN
45.Escola Estadual Izabel de Espanha	brasão de armas dos Açores (gincana)	Viamão/RS	BR
46.Grupo Folclórico Juvenil	trajes	Cambridge/Ont	CAN
47.Consulado Geral de Portugal	trajes	San Francisco/CA	USA
48.Comissão Gaúcha de Folclore	livros	Porto Alegre/RS	BR
49.Grupo Folcl. As 9 irmãs do Atlântico	mat. diversos	Pelotas/RS	BR
50.Casa dos Açores do Rio de Janeiro	bandeiras das freguesias	Rio de Janeiro	BR
51.Universidade do Sul de Santa Catarina/UNISUL	trajes e artigos para exposição	Tubarão/SC	BR
52.Caisse d'économie des Portugais	atualização de biblioteca	Montreal	CAN
53.Casa dos Açores de Lisboa	atualização de biblioteca	Lisboa	POR
54.Casa dos Açores do Norte	atualização de biblioteca	Porto	POR
55.Sra. Maria Alice Azevedo	camisetas do Sporting Club	Sacramento/CA	USA
56.Casa dos Açores de São Paulo	bandeira do divino	São Paulo	BR
57.Escola primária	25 galhardetes dos Açores	Hamilton	BE

1995

1. Coral Herança Portuguesa da União Beneficente	traje	Pawtucket/RI	USA
2. Consulado Geral de Portugal	mat. para exposição	Montreal	CAN
3. Grupo de Carnaval Cultural Português	livros	San José/CA	USA
4. Portuguese Athletic Club	vídeos e pôsteres	San/CA	USA
5. Turlock High School	bandeiras e galhardetes	Turlock/CA	USA
6. Escola Portuguesa das Cinco Chagas	atualização de biblioteca	San/CA	USA
7. Our Lady of the Assumption of the Portuguese Church	livros, selos, vídeos e discos	Turlock/CA	USA
8. Grupo Folcl. Retalhos Antigos de Artésia	trajes	Long Beach/CA	USA
9. Marejada	panfletos turísticos	Itajaí/SC	BR
10. Portuguese Historical and Cultural Society	atualização de biblioteca	Sacramento/CA	USA
11. Luso Canadian Association	mat. diversos	Kitimat/BC	CAN
12. Prefeitura Municipal	viola regional	Triunfo/RS	BR
13. Casa dos Açores do Rio de Janeiro	vídeos	Rio de Janeiro	BR
14. Cônsul honorário de Portugal	moinhos tradicionais para a Festa do Mar	Rio Grande/RS	BR
15. Prefeitura Municipal	atualização de biblioteca (sala açoriana)	Rio Pardo/RS	BR
16. Museu dos Baleeiros	livros	Pico/Açores	POR
17. Filarmônica N. Sra. de Fátima	partituras	Kingston/Ont	CAN
18. Consulado de Portugal	mat. diversos p/ Instituto. Cultural Luso-Bras.	Curitiba/PR	BR
19. Colégio Coração de Jesus	mat. diversos	Florianópolis/SC	BR
20. Sra. Leineci Dorneles	pôsteres	Rio Grande/RS	BR
21. Sr. Onésimo T. Almeida	livros	Providence/RI	USA
22. Direção Geral de Assuntos Consulares e Comunidades Portuguesas	vídeos	Lisboa	POR
23. Prefeitura Municipal	jornais	Rio Pardo/RS	BR
24. Comissão de pais portugueses	livros	S. Maurice	SUIÇA
25. Prefeitura Municipal	trajes	Taquari/RS	BR
26. Rancho Folcl. Bailares e Cantares	trajes	Québec	CAN
27. Sport Clube Angrense	trajes	Toronto	CAN
28. Centro Português	trajes e vídeos	Rio Grande/RS	BR
29. Prefeitura Municipal	biblioteca temática	Sombrio/SC	BR
30. Fundação Aperipe	livros	Aracaju/SE	BR

31. Portuguese Cultural Society Julio Diniz	videos	New York	USA
32. Adega Beirão	biblioteca temática	Napa Valley/CA	USA
33. Grupo Folcl. Bailados e Cantares de São Miguel	trajes	Toronto	CAN
34. Associação Portuguesa	pôsteres	Winnipeg/MA	CAN
35. Grupo Folcl. da Casa de Portugal	trajes	São Paulo	BR
36. Portuguese Recreation and Cultural Center	viola	Windsor/Ont	CAN
37. Universidade do Extremo Sul de SC UNESC	biblioteca temática	Criciúma/SC	BR
38. Instituto Porto Alegre da Igreja Metodista	mat. diversos	Porto Alegre/RS	BR
39. Universidade do Sul de SC UNISUL	biblioteca temática	Tubarão/SC	BR
40. Sala Açoriana	trajes	Gal. Câmara/RS	BR
41. Portuguese Historical Center	mat. diversos	San Diego/CA	USA
42. Califórnia State University	panfletos turísticos	Turlock/CA	USA
43. Consulado Geral de Portugal	biblioteca temática	Boston/MA	USA
44. Rancho Folclórico Vilas de Portugal	trajes e mat. diversos	Vila Cachoeira/SP	BR
45. Fundação Cultural Municipal	biblioteca temática	Criciúma/SC	BR
46. Rancho Folcl. Cantares e Bailados da Casa dos Açores do Québec	mais trajes	Québec	CAN
47. Centro Cultural Português	mat. diversos	Kingston/Ont	CAN
48. Grupo Danças e Cantares Açoriano	chapéus do Pico	Biguaçu/SC	BR
49. Escola Primária	biblioteca temática	Porto Alegre/RS	BR
50. Sala Açoriana Antero de Quental	violões e mat. diversos	Viamão/RS	BR
51. Centro de Tradições Gaúchas Aldeias dos Anjos	trajes	Gravataí/RS	BR
52. Sra. Lélia Silva Pereira Nunes/Santur/IHGSC	mat. diversos	Florianópolis/SC	BR
53. Núcleo da Terceira Idade/Universidade Federal de Santa Catarina	trajes	Florianópolis/SC	BR
54. Instituto Cultural Açoriano	atualização de biblioteca	Montreal	CAN
55. Universidade Estadual Paulista - UNESP	biblioteca temática	Araraquara/SP	BR
56. Instituto Cultural Açoriano	trajes	Montreal	CAN
57. Casa dos Açores de São Paulo	pôsteres	São Paulo	BR
58. Prefeitura Municipal	artesanato	Taquari/RS	BR
59. Grupo Herança de Arte Nativa	biblioteca temática e trajes	Montenegro/RS	BR
60. Prefeitura Municipal	biblioteca temática	Montenegro/RS	BR
61. Fundação Franklin Cascaes	biblioteca temática	Florianópolis/SC	BR
62. Irmandade do Divino Espírito Santo	biblioteca temática	Gilroy/CA	USA

63.Grupo Folclórico Tempos de Outrora	viola regional	Milpitas/CA	USA
64.Centro Cultural Açoriano	trajes	Winnipeg/MA	CAN
65.Fundação Museu Antropológico Caldas Júnior	reprodução de Os Emigrantes de Domingos Rabelo	S. Antônio da Patrulha/RS	BR
66.Câmara do Comércio	bandeira dos Açores	San/CA	USA
67.Instituto Porto Alegre da Igreja Metodista	mat. diversos	Porto Alegre/RS	BR
68.Escola Portuguesa	mat. diversos	Toronto	CAN
69.Centro Cultural de Ijuí	viola	Ijuí/RS	BR

## ANEXO 2

### **AÇOR - Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina**

O Núcleo de Estudos Açorianos/UFSC e seu Conselho Deliberativo tinham como propósito, quando criaram o AÇOR – Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina, realizar uma mostra regional do que temos de mais autêntico e original das nossas tradições culturais. Desde então, ano após ano, grupos de dança e folguedos, a produção artesanal e as vivências religiosas têm feito o encanto da festa sempre em uma cidade anfitriã.

#### **1º AÇOR – Itajaí – 1994**

O 1º AÇOR foi realizado em dezembro de 1994, no Parque da Marejada, na cidade de Itajaí. Foi marcado pela coragem de realizar um evento cuja amplitude não se sabia, bem como não se sabia qual seria a resposta da comunidade local. Foi, portanto, um grande desafio. O evento surpreendeu pela quantidade de municípios presentes e pela qualidade dos grupos folclóricos participantes, muitos até então desconhecidos.

O ponto alto do evento foi a Missa Cultural, com o Encontro de Bandeiras e Cantorias do Divino Espírito Santo na Igreja Matriz de Itajaí. Era a primeira vez se realizava em Santa Catarina um encontro desse tipo, que envolveu diversas comunidades.

Na primeira Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina, contamos com um público de aproximadamente duas mil pessoas. O Evento nos trouxe muitas lições para os anos seguintes. Destacamos o apoio e a parceria da Prefeitura de Itajaí na organização do primeiro AÇOR.

#### **2º AÇOR – Imaruí – 1995**

Para a segunda edição do AÇOR, mantivemos o mesmo propósito – realizar uma grande mostra da cultura do litoral catarinense. A 2ª Festa da Cultura Açoriana ocorreu também em dezembro, em Imaruí. A cidade não dispunha de uma infra-estrutura para que se concentrasse todo o evento em um único local. Fomos obrigados a distribuí-lo por diversos locais, e isto prejudicou bastante a organização e a visualização do AÇOR, dificultando uma maior integração entre os participantes.

Nessa segunda edição, mantivemos a mesma estrutura do evento anterior: estandes culturais, apresentações folclóricas, gastronomia, Missa Cultural e exposições de artesanato e artes plásticas.

O 2º AÇOR ficou marcado por uma maior diversidade e qualidade do evento. A gastronomia foi original, à base de peixe, produtos agrícolas, além do café tradicional. A alma açoriana manifestou-se na presença da comunidade, que se identificou e se emocionou com o que viu. Na cidade de Imaruí, contamos com um público de aproximadamente cinco mil pessoas e recebemos também a visita do Dr. Duarte Mendes, representante oficial do Governo Regional dos Açores, que veio ao Brasil especialmente para conhecer a festa.

#### **3º AÇOR – Imbituba – 1996**

Na sua terceira edição, o AÇOR já estava a caminho da consolidação, ocorrendo disputa entre os municípios para sediar o evento. Foi vencedor o município de Imbituba. Alteramos a data de realização para o mês de junho, pois havíamos constatado que o mês de dezembro, sempre muito quente, gerava dificuldades para a organização.

O espaço escolhido foi o Centro Social Paróquia da Igreja Matriz, que nos permitiu realizar num único local toda a programação do evento: exposições, estandes culturais dos municípios, apresentações folclóricas e gastronomia. A concentração da festa num único local e a participação expressiva dos municípios e instituições foram determinantes para o sucesso do evento. Mesmo com um tempo chuvoso e frio, ocorreu um grande fluxo da comunidade e dos municípios vizinhos. Mais de dez mil pessoas se fizeram presentes.

#### **4º AÇOR — Penha – 1997**

Na quarta edição, a Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina já estava consolidada. Num ano de eleições municipais não foi possível escolher a cidade com antecedência, o que gerou alguns problemas. A cidade de Penha foi a escolhida.

Destacamos o empenho da Prefeitura de Penha, que, no primeiro mês de uma nova administração, concordou em organizar o 4º AÇOR em conjunto com o NEA/UFSC. A Municipalidade e o Conselho Deliberativo do NEA assumiram mais este desafio: organizar um evento deste porte em apenas cinco meses, sem prejudicar a sua imagem. Mesmo com dificuldades de toda a ordem, conseguimos realizar um grande evento.

A presença das instituições e municípios foi acentuada, com um volume de participantes superior aos dos anos anteriores. O local escolhido proporcionou a integração da comunidade e, apesar das chuvas, contamos com um público de mais de dez mil pessoas. Pela primeira vez, realizou-se o concurso para a escolha da Rainha do AÇOR, sendo um evento de sucesso e muito concorrido. Seu ponto alto foi a participação dos grupos folclóricos do município, que mostraram uma variedade de repertórios, com danças e folguedos desconhecidos da maioria dos municípios presentes, como Mastro de Sebastião e Dança de São Gonçalo.

Neste evento, conseguimos o apoio cultural da PETROBRAS, parceria que se concretizou ao longo dos anos. A partir de 1999, a PETROBRAS torna-se a patrocinadora oficial do AÇOR.

#### **5º AÇOR – Içara – 1998**

O AÇOR está definitivamente concretizado e passa a fazer parte do calendário de eventos do nosso Estado. Em 1998, estavam na disputa para realizar o 5º AÇOR cinco cidades catarinenses. Içara foi a escolhida.

Para o NEA/UFSC era mais um desafio a realização deste evento, tanto pela localização no extremo sul de Santa Catarina, como pela forte característica multiétnica do município, onde os descendentes de luso-açorianos não predominam, mas sim as etnias italiana e polonesa.

Podemos destacar como pontos altos da organização: hospedagem das delegações e dos grupos culturais, qualidade dos grupos que atuaram e o desfile das delegações e grupos folclóricos realizado no centro da cidade de Içara.

O momento marcante do 5º AÇOR foi, sem dúvida, a Missa Cultural, que contou com dezenas de Cantorias e Bandeiras do Divino Espírito Santo, numa cerimônia muito bonita e emocionante.

O espaço em que se realizou o evento foi amplo e bem localizado, concentrando-se em área coberta, e mesmo com a ocorrência de chuvas, contamos com um público de treze mil visitantes.

#### **6º AÇOR - Porto Belo -1999**

Tivemos algumas dificuldades financeiras para organizar o 6º AÇOR, pois o município de pequeno porte como Porto Belo, não possuía muitos recursos para bancar um grande evento. Apostamos nos patrocínios, que não ocorreram no volume esperado.

Com o apoio cultural do Shopping Porto das Águas a questão do espaço físico ficou resolvida. A localização do Shopping, distante do centro da cidade, prejudicou a participação da comunidade.

Destacamos no 5º AÇOR: a simulação do desembarque dos casais açorianos em Porto Belo, o volume e a qualidade das apresentações culturais e a integração das delegações. Mais uma vez tivemos frio e chuva, mas desta vez o evento não foi prejudicado, devido a área ser coberta.

Tivemos apresentações de trinta municípios e instituições e contamos com um público de aproximadamente doze mil pessoas. A hospedagem foi o ponto forte da organização pois conseguimos acomodar mais de 700 integrantes dos grupos folclóricos durante os três dias da festa. Outro ponto a destacar é a Empresa PETROBRAS que assume o patrocínio oficial da Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina a partir de 1999. Neste ano tivemos também a disputa mais acirrada entre os pretendentes a sediar o AÇOR do ano seguinte. Após renhida disputa foi escolhido o município de Garopaba.

### **7º AÇOR - Garopaba - 2000**

A empolgação que marcava a participação de Garopaba nos eventos anteriores apontava para a realização de um grande evento, como de fato o foi.

A estrutura organizacional, o envolvimento dos diversos segmentos da comunidade, a inclusão da Festa do Divino Espírito Santo ao evento transformou o 7º AÇOR num sucesso absoluto de qualidade e público.

O local escolhido, a praça central da cidade, com bom espaço de circulação e montagem de instalações adequadas, somada à excelente gastronomia e à grande motivação da comunidade permitiu que participassem milhares de pessoas nos 4 dias da festa.

O 7º AÇOR foi o evento que reuniu o maior número de instituições e municípios representados. Reunimos mais de 1200 componentes de grupos folclóricos para se apresentarem. Desta vez a escolha da Rainha foi feita em praça pública, o que proporcionou uma maior integração da comunidade. Nos quatro dias de festa contamos com um público de mais de vinte mil pessoas, que puderam visitar uma vila açoriana montada na praça, os estandes culturais de quarenta instituições e se empolgar com as apresentações do nosso folclore.

Mais um ponto alto do evento foi a organização, além do espírito açoriano que marcou o evento pela confraternização dos participantes.

Fonte: Arquivos do NEA. Texto impresso em bunnars para a sala de exposições do 8º AÇOR realizado no município de São José.

## ANEXO 3

**TROFÉU AÇORIANIDADE**

Através de seu Conselho Deliberativo o Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina, instituiu em 1996, o Troféu Açorianidade com objetivo de reconhecer e valorizar o trabalho de instituições, pessoas e empresas em prol da Cultura de base Açoriana no nosso Estado. Com este troféu que é entregue anualmente, o NEA tem procurado reconhecer a dedicação destas pessoas e instituições no zelo e empenho pela causa da cultura açoriana.

A escolha dos profissionais, empresas e instituições que recebem os troféus é feita pelo Conselho Deliberativo do Núcleo de Estudos Açorianos. Este Conselho é formado por 56 representantes das Prefeituras Municipais do litoral catarinense, Universidades Regionais e Fundações Culturais. Tem assento no Conselho, órgãos públicos estaduais e municipais como a SETUR, IPUF, SANTUR, FCC, Arquivo Público e também o Cônsul Honorário de Portugal. Os componentes do Conselho Deliberativo têm o direito de fazer as indicações e posteriormente participarem da eleição dos agraciados.

A criação do protótipo do Troféu Açorianidade foi feita através de concurso público realizado em 1996, aberto a todo Estado de Santa Catarina sendo vencedor o Artista Plástico João Aurino Dias. Nesta obra podemos ver a representação da religiosidade através da bandeira e pomba do divino; das artes da pesca, com a baleeira, embarcação trazida pelo açorianos; no verso a representação do movimento da dança.

Os nomes destes troféus fazem menção as nove ilhas do Arquipélago dos Açores. O décimo troféu é denominado “Ilha de Santa Catarina” que acreditamos ser a décima Ilha do Arquipélago. Segue abaixo a relação de todos os agraciados com o Troféu Açorianidade entre os anos 1996 a 2002.

**TROFÉU ILHA DE SANTA CATARINA - Escolas de Ensino Fundamental e Médio**

1996 - Escola Municipal Belarminda de Souza Pires/Imbituba  
 1997 - Colégio Estadual Eulina H. Barreto/Imaruí  
 1998 - Colégio Nossa Senhora de Fátima/ Florianópolis  
 1999 - Colégio Estadual Dom Afonso Niehues/Itajaí  
 2000 - Escola Municipal Castelo Branco/ Florianópolis  
 2001 - Escola Municipal Amaro Coelho/ Araquari  
 2002 - Escola Básica Municipal Nair Alves Bratti /Sombrio.

**TROFÉU ILHA DO CORVO – Artesão**

Sr. “Duca” – Oleiro de São José (Falecido)  
 D. Zélia - Rendeira de Florianópolis  
 D. Marta Medeiros – Oleira de São José  
 D. Julia Machado – Criveira de Biguaçu  
 D. Ezaltina Ana de Oliveira – Tecelã de Gravatal  
 Sr. “Tiririca” – Alegorista de Tubarão.  
 Jorge Alfredo Rodrigues - Oleiro de São José.

**TROFÉU ILHA DAS FLORES – Artista Plástico**

Willy Zumblick/Tubarão  
 Jone Cesar Araújo/Palhoça  
 Sueli Beduski/Porto Belo  
 Joi Cletison/Florianópolis

João Aurino Dias/Palhoça  
 Dircea Binder/Florianópolis  
 João Otávio Neves Filho/Florianópolis

#### TROFÉU ILHA DE SÃO JORGE - Personalidades

Dalmo Vieira/Florianópolis  
 Acyr Osmar de Oliveira/Itajaí  
 Francisco Ernesto de Oliveira Martins/Ilha Terceira - Açores  
 Prof. Duarte Mendes/Ilha Terceira - Açores  
 Prof. João Lupi/Florianópolis  
 Profª Cílesia Nascimento Inácio/Imbituba  
 Eduardo Teixeira Leite/Itajaí

TROFÉU ILHA TERCEIRA - Grupos Folclóricos  
 Grupo Arco -Dança e Cantares Açorianos/Biguaçu  
 Reis do Oriente/Içara  
 Estrela Guia/Imbituba  
 Ternos de Reis São Luís Gonzaga/Garopaba  
 Grupo Folclórico Itapocorói /Penha  
 Grupo Folclórico da Terceira Idade da UFSC/Florianópolis.  
 Grupo Folclórico Boi de Mamão da APAE/Palhoça.

#### TROFÉU ILHA DA GRACIOSA - Pesquisador

Museólogo Gelci José Coelho  
 Historiador e Professor Wilson Francisco Farias  
 Historiador Ana Lucia Coutinho  
 Sociólogo e Professor Nereu do Vale Pereira  
 Historiador e Professor Valter Fernando Piazza  
 Historiador e Professor Edison D'avila  
 Arquiteta Fátima Regina Althoff.

#### TROFÉU ILHA DE SÃO MIGUEL - Instituição de Ensino Superior

UFSC - Florianópolis  
 UDESC - Florianópolis  
 UNISUL - Tubarão  
 UFSC - Florianópolis  
 UNIVALII – Itajaí  
 UNISUL - Tubarão  
 UNESC - Criciúma

#### TROFÉU ILHA DO FAIAL - Administração Municipal

Itajaí  
 Içara  
 São Francisco do Sul  
 Sombrio  
 Imbituba  
 Florianópolis  
 Penha

**TROFÉU ILHA DO PICO - Veículos de Comunicação**

TV Barriga Verde  
Jornal AN-Capital  
Revista Mares do Sul  
Rede Brasil Sul de Televisão - RBS  
Sistema Brasileiro de Televisão - SBT.  
TVCOM  
Programa “Bar Fala Mané” - SBT.

**TROFÉU ILHA DE SANTA MARIA - Empresa/Patrocínio**

Banco do Estado de Santa Catarina  
Empresa Brasileira de Correios  
Restaurante Pirão D’Água  
PETROBRAS  
TAP Air Portugal  
PETROBRÁS  
Associação Comercial Industrial e Agrícola de Araquari

**TROFÉU AÇORIANIDADE AÇOR - Cidade sede da Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina.**

1994 - Itajaí (menção honrosa)  
1995 - Imaruí (menção honrosa)

1996 - Porto Belo  
1997 - Içara  
1998 - Penha  
1999 - Imbituba  
2000 - Garopaba  
2001 - São José  
2002 - Araquari

Fonte: Arquivos do Núcleo de Estudos Açorianos

## ANEXO 4

*Edital Régio de Dom João V (31 de agosto de 1746)*

"El-rei nosso Senhor atendendo as representações dos moradores das ilhas dos Açores, que lhe tem pedido, mande tirar delas o número de casais que for servido e transportá-los à América, donde resultará às ditas ilhas, grande alívio, em não ver padecer os seus moradores, reduzidos aos males que traz consigo a indigência em que vivem e do Brasil um grande benefício em fornecer de cultores alguma parte dos vastos domínios do dito Estado. Foi servido por resolução de 31 de Agosto do presente ano, posta em consulta do seu Conselho Ultramarino de 8 do mesmo mês, fazer mercê aos casais das ditas ilhas que se quiserem ir estabelecer no Brasil de lhes facilitar o transporte e estabelecimento, mandando-os transportar à custa de sua Real Fazenda não só por mar, mas também por terra até os sítios que se lhes destinarem para as suas habitações, não sendo os homens de mais de 40 anos de idade e não sendo as mulheres de mais de 30: e logo que chegarem a desembarcar no Brasil a cada mulher que para ele for das ilhas de mais de doze anos e de menos de 25, casada ou solteira se lhe darão dois mil e 400 reis de ajuda de custo, e aos casais que levarem filhos, se lhes dará para ajuda de os vestir mil reis por cada filho. Logo que chegarem aos sítios que hão-de habitar se dará a cada casal uma espingarda, duas enxadas, um machado, uma enxó, um martelo, um facão e duas facas, duas tesoiras, uma serra com sua lima e travadoura, dois alqueires de sementes, duas vacas e uma égua e no primeiro ano se lhes dará a farinha que se entende basta para o seu sustento, que são três quartos de alqueire da terra por m~es, para cada pessoa, assim dos homens como das mulheres, mas não às crianças que não tiverem sete anos e aos que os tiverem até aos catorze se lhes dará quarta e meia para cada mês. Os homens que passarem por conta de sua magestade ficarão isentos de o servir nas tropas pagas no caso de se estabelecerem no termo de dois anos nos sítios que se lhes destinarem, onde se dará a cada casal um quarto de légua em quadra para principiar a sua cultura sem que se lhes levem direitos nem salário algum por esta sesmaria e quando pelo tempo em diante tenham família com que possam cultivar mais terra, pedir ao governador do Distrito que lha concederá na forma das ordens que tem nesta matéria. E os casais naturais das ilhas que quiserem ir deste reino por se acharem nele, se lhes farão as mesmas conveniências como também aos casais dos estrangeiros que não forem vassallos de soberanos que tenham domínios na América a que possam passar-se. e aos que forem artífices se lhes dará uma ajuda de custo conforme os requisitos que tiverem.

*Provisão Régia de Dom João V (9 de agosto de 1747)*

Dom João, por graça de Deus Rei de Portugal, de Algarves d'aquém e d'além mar em África, Senhor de Guiné etc., faço saber a vós, Governador e Capitão-General da Capitania do Rio de Janeiro, que, em consulta ao meu Conselho Ultramarino de 8 de agosto do ano passado (1746) sobre a representação dos moradores das Ilhas dos Açores, eles me pediam que os mandasse para qualquer parte do Brasil, onde fosse preciso e conveniente povoar com casais estrangeiros; que não fossem súditos de soberanos, tivessem domínio na América e fossem católicos; sobre a ajuda de custo que se possa dar aos que forem artífices, à chegada ao Brasil e sobre a representação feita depois ao mesmo Conselho, seria conveniente que se estendesse a mesma graça também a Ilha da Madeira.

Houve por bem aprovado e em virtude destas resoluções já se ordenou ao Governador e Capitão-General da Ilha da Madeira e aos Ministros da Junta daquela Ilha e à dos Açores que fizessem fixar pelas habitações delas, o dito edital e alistassem todas as pessoas que se apresentassem para seguir à Ilha de Santa Catarina, local onde nos parece mais conveniente para começarem sua vida e nela se estabelecerem. Por isso que nos chegam notícias, das Ilhas dos Açores, de se achar grande número de pessoas prontas para serem transportadas.

Pelo que mandou-se pôr editais, para se saber o número de interessados, com as condições do contrato anexo, formando-se o regimento para se observar a boa ordem nos navios de Feliciano Velho Oldemberg, que levará os casais pelos preços que no contrato constatarem.

*Dadas essas providências para condução da gente, ordeno-vos, por esta Provisão, o mais que convém dispor para o estabelecimento dos ditos casais, os sítios que lhes forem destinados para execução das condições que forem oferecidas no referido edital, em consulta ao dito Conselho de 26 deste presente ano, determinar-vos que executeis tudo o que vos tocar, participando ao Brigadeiro José da Silva Paes para que vós deis cumprimento na parte que vos pertencer. Na ausência dele o executará o oficial que estiver governando a Ilha de Santa Catarina.*

*Ordenareis que já fiquem em depósito na Ilha de Santa Catarina, e mais partes da sua vizinhança onde vos parecer necessárias, as farinhas à ração que mando dar ao primeiro ano à pessoa que se transportar. Nos portos daquele contorno se fará, todos os meses ou no tempo que parecer mais oportuno, pescaria para que exista em depósito o peixe fresco ou seco às mesmas rações nos dias de jejum.*

*A cada pessoa de catorze anos para cima, se dará três quartas partes de farinha por mês à medida da terra, e um arrátel de peixe ou carne por dia; às pessoas de catorze até sete completos, a metade desta ração e as desse até três anos completos, a terça parte; aos menores de três anos, nada.*

*Deveis remeter à Ilha de Santa Catarina o dinheiro necessário para se satisfazerem as ajudas de custo prometidas no dito edital, bem assim as que eu ordenar que se dê a algum colono, de mais merecimento ou aos artífices, conforme a sua habilitação. O Brigadeiro José da Silva Paes dispensará todo o cuidado para que estes novos colonos sejam bem tratados e agasalhados, tanto na Ilha de Santa Catarina como nas terras adjacentes, desde o Rio de São Francisco do Sul, até o Serro de Miguel ou no sertão correspondente, com atenção para que não se dê motivo aos espanhóis confinantes reclamarem sobre a fundação desses sítios.*

*Na fundação desses lugares, em cada um se estabelecerá pouco mais ou menos sessenta casais dos que forem chegando. No litoral ou nas terras que ainda não estiverem dadas de sesmarias, assinalar-se-á um quarto de légua em quadro para cada um dos cabeças do casal. Para o assento e logradouro públicos de cada lugar se destinará meia légua em quadro, e as demarcações destas porções de terras se fará por onde for melhor e permitir a comodidade do terreno, não importando que fiquem em quadrados, contanto que a quantidade de terra seja respeitada.*

*No sítio destinado para o lugar, será assinalado um quadrado à praça, com quinhentos palmos de face e em cada um dos lados colocar-se-á a Igreja. A rua ou ruas serão demarcadas ao menos com quarenta palmos e nos lados da praça se fixarão as moradias, deixando lugar suficiente para quintais e atender-se ao cômodo presente a possibilidade de ampliarem-se as casas, futuramente.*

*Nesses lugares, com os seus ranchos e casas de taipa cobertas de palha, providenciará logo o Brigadeiro José da Silva Paes para que fiquem prontas duas ou três delas para acomodar os primeiros casais que forem chegando, reparados da injúria do tempo e enquanto a própria indústria os prive de melhor cômodo, segurança e não se remeta mais ferramentas e fechaduras às portas.*

*Quando os primeiros casais estiverem estabelecidos nos seus lugares, o Brigadeiro José da Silva Paes determinará para que, com o menor prejuízo de seus próprios interesses, armem choupanas e taipas nos lugares vizinhos, para que se possa acomodar os casais que chegarem depois deles, os quais, sucessivamente, também irão preparar cômodos aos que lhe seguirem, de modo que os moradores de cada lugar sejam sempre obrigados a armar para os outros, o mesmo cômodo que a eles se preparou.*

*A cada um dos lugares, depois de povoados, fará o Brigadeiro José da Silva Paes que se transporte todos os dias, a farinha e os peixes, à proporção da gente que tiver. A mesma proporção passar-se-á a eles as cabeças de gado necessárias ao sustento. Com esse provimento acudirá a todos os colonos durante o primeiro ano do seu assentamento.*

*Para cada um dos casais deverá ser dado, logo que estiverem instalados, duas vacas e uma égua, que se tirarão das minhas estâncias. Em cada lugar, em comum, também quatro touros e dois cavalos. Também, a cada casal, no tempo oportuno, para fazer as suas sementeiras, dar-se-á dois alqueires de sementes. Em cada um dos navios que fizer o transporte dessa gente haverá de se remeter, deste Reino, as espingardas e as ferramentas. O Brigadeiro José da Silva Paes fará a distribuição. Tão logo assentados, a cada um se entregará uma espingarda, uma foice roçadora e as demais ferramentas conforme prometido no mencionado edital. Cuidar-se-á para que sejam observadas as normas e não se venda esses instrumentos, especialmente as espingardas.*

*Em cada lugar deverá existir uma companhia de ordenança, devendo ser nomeados oficiais no caso em que não vá de cá nomeado algum capitão. Nestas companhias se alistarão todos os moradores casados e solteiros e dareis ordens à sua disciplina, na mesma forma como ocorrem nas outras terras do nosso governo. O Brigadeiro José da Silva Paes providenciará para que em cada um dos ditos lugares, se constitua logo um juiz na forma da ordenação. Deveis me informar, com o vosso parecer, em razão da distância da Ouvidoria de Paranaguá, quando for conveniente alguma povoação ter Ouvidor, separando a administração da Justiça.*

Por enquanto, o primeiro cuidado deve ser no sentido de que todos os colonos sejam assistidos na parte espiritual, e nos sacramentos. Em cada um dos ditos lugares o Brigadeiro José da Silva Paes levantará uma igreja de estrutura que baste para o exercício do culto divino, e se remeta por navio o que for preciso, calculando-se uma igreja, para cada sessenta casais.

*O Bispo de São Paulo (a quem, presentemente, pertence aquele território), mando avisar, pela Mesa da Consciência, que constitua em cada Igreja um Vigário, ao qual (no primeiro ano) se dará o sustento e demais cômodos. Como aos outros colonos terá sessenta mil reis por ano para o seu sacerdócio e uma outra quantia pela repartição dos dízimos daquele distrito.*

*Para que não ocorra, no princípio, como é fácil prever, falta de sacerdotes às vigorarias, mando pela dita Mesa, avisar aos Bispos de Funchal e de Angra, que convidem clérigos daquelas ilhas para seguirem em companhia dos mesmos casais. A estes sacerdotes serão dados, à chegada, dez mil reis a cada um, a título de ajuda de custo, e terá o Brigadeiro José da Silva Paes o especial cuidado para que não sejam afastados das igrejas em que forem postos para outras terras do Brasil, nos termos expressados ao Bispo de São Paulo. A cada um dos ditos vigários se dará também um quarto de légua em quadro.*

*Para todas as despesas na execução do que ficou dito deveis pedir auxilio à Provedoria do Rio de Janeiro, conforme mando escrever ao Provedor da Fazenda. Ao Provincial da Companhia de Jesus, mandei escrever a carta que vai inclusa, para que envie àquelas terras dois missionários. Informareis, com o vosso parecer, quantos casais é conveniente mandar à Ilha de Santa Catarina e em quais outros lugares se repartirá o número dos quatro mil que ordenei que conduzisse.*

*Quando nestas disposições determinadas a vós ou ao Brigadeiro José da Silva Paes entendais que por outro modo se pode conseguir melhor o intento, deixo ao vosso arbítrio e prudência essa decisão. Ao Brigadeiro José da Silva Paes, no que lhe toca, tomareis o expediente que parecer melhor, dando-lhe parte do que se inovar, bem como da execução do que nestas ordens se contém. Por enquanto é conveniente que a minha Fazenda, para o transporte destes casais, fique sabendo à proporção da despesa, que com eles se fizer.*

*Hei por bem ordenar que, na Alfândega do Rio de Janeiro e também na de Santos, haja um livro separado de Registro, em que se assente todas as atividades fazendárias ocorridas com os portos da Costa do Sul, do Rio São Francisco a diante, até o de São Paulo. Inclusive, sigam somente com guias dos juizes ou provedores das alfândegas do Rio de Janeiro ou Santos, sem a qual guia não se permita a descarga (nos ditos portos do sul), que os mesmos juizes ou provedores possam me dar conta, anualmente, (por este Conselho), do que importam os direitos das fazendas assim transportadas, devidas a este Reino.*

*Outrossim, acabado o Contrato atual da Comarca de São Paulo em que, presentemente, se incluem os dízimas daqueles distritos do sul, se faça registro à parte do rendimento que pertence a essa*

*provedoria do Rio de Janeiro, do qual se pagam as cômguas dos vigários, igrejas e missionários do dito distrito.*

*Confio na inteligência, no acerto com que costumais obrar, no zelo e na atividade com que cumpris as vossas obrigações e que poreis o particular cuidado em regular este importante negócio, como exige a eficácia do meu serviço. Dessa conquista, El Rei Nosso Senhor mandou essa Provisão pelos desembargadores Alexandre Metelo de Sousa e Menezes e Tomé Gomes Moreira, conselheiros do seu Conselho Ultramarino e a lavrou em duas vias. Pedro José Corrêa a fez em Lisboa a nove de agosto de mil setecentos e quarenta e sete".*

Fonte: Enciclopédia digital Simpósio. Disponível em:

[http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/EncReg/EncSC/MegaHSC/M-hsc.htm#Top\\_of\\_page](http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/EncReg/EncSC/MegaHSC/M-hsc.htm#Top_of_page)