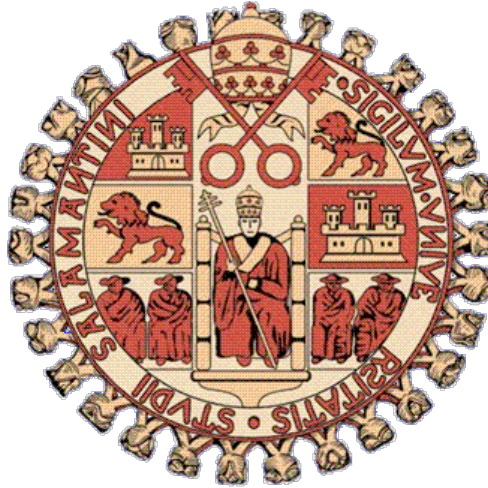


UNIVERSIDADE DE SALAMANCA
Faculdade de Ciências Sociais
Departamento de Sociologia e Comunicação

PROGRAMA DE DOUTORADO INTERUNIVERSITÁRIO
“ANTROPOLOGIA DE IBERO-AMÉRICA”



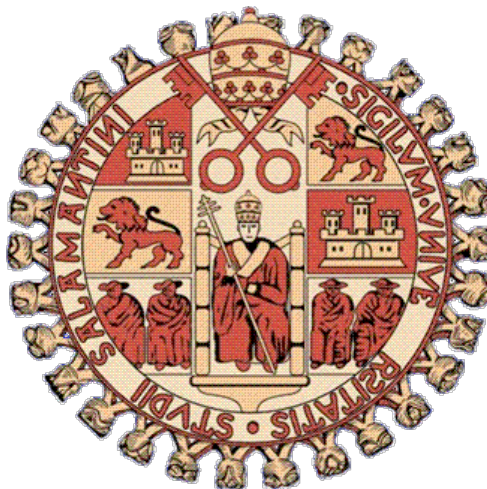
FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO
Dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo

Doutorando: Luiz Nilton Corrêa
Orientador: Professor Doutor Angel Baldomero
Espina Barrio

Salamanca 2012

UNIVERSIDADE DE SALAMANCA
Faculdade de Ciências Sociais
Departamento de Sociologia e Comunicação

PROGRAMA DE DOUTORADO INTERUNIVERSITÁRIO
“ANTROPOLOGIA DE IBERO-AMÉRICA”



FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO
Dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo

Tese doutoral apresentada pelo doutorando Luiz Nilton Corrêa, sob orientação do Professor Doutor Angel Baldomero Espina Barrio, do programa Interuniversitário de Antropologia de Ibero-América.

Salamanca 2012

ÍNDICE

PREFÁCIO.....	5
INTRODUÇÃO.....	9
LIMITES GEOGRÁFICO E TEMPORAL.....	11
OBJETIVOS.....	14
HIPÓTESES.....	15
METODOLOGIA DE PESQUISA.....	16
ESTRUTURA DO TRABALHO E CRONOGRAMA.....	19
1 ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO E O CRISTIANISMO.....	22
1.1 ANTROPOLOGIA CULTURAL E RELIGIÃO.....	22
1.2 RITO E RITUAL: CONCEITOS E DINÂMICAS.....	26
1.3 CRISTIANISMO: DO PAGANISMO À IGREJA CATÓLICA.....	29
1.4 FORMALIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA: NATUREZA DE CRISTO.....	34
1.5 CRISTIANISMO: DA IDADE MÉDIA À LAICIZAÇÃO.....	37
1.6 CONFRARIAS E O SENTIDO DE SOLIDARIEDADE.....	40
1.7 TRINDADE: DO PAGANISMO AOS CONCÍLIOS.....	43
2 DIVINO ESPÍRITO SANTO COMO FESTA POPULAR.....	49
2.1 FESTA DO ESPÍRITO SANTO: ORIGEM E MITOS.....	49
2.2 IRMANDADES FRATERNAS E O ESPÍRITO SANTO.....	55
2.3 ESPÍRITO SANTO EM PORTUGAL.....	59
2.4 OS ÍCONES E AS IMAGENS DO ESPÍRITO SANTO.....	64
2.5 SÍMBOLOS DAS FESTAS DO ESPÍRITO SANTO.....	73
2.5.1 Pomba do Divino Espírito Santo.....	75
2.5.2 Coroa do Divino Espírito Santo.....	77
2.5.3 Cetro do Divino Espírito Santo.....	79
2.5.4 Bandeira do Divino Espírito Santo.....	80
2.5.5 Espada ou Espeto do Divino Espírito Santo.....	82
2.5.6 Império do Divino Espírito Santo: Teatro, Triato ou Teadro.....	83
2.5.7 Bodo, Sopas e Outros Rituais.....	84
3 EMIGRAÇÃO AÇORIANA: DOS AÇORES AO BRASIL MERIDIONAL.....	88
3.1 A EMIGRAÇÃO NOS AÇORES ATÉ O SÉCULO XIX.....	88
3.2 A EMIGRAÇÃO EM INÍCIOS DO SÉCULO XX.....	89
3.3 OS MÚLTIPLOS DESTINOS.....	95
3.4 AÇORIANOS NO BRASIL: DO MARANHÃO À FRONTEIRA SUL.....	98
3.5 CULTURA POPULAR AÇORIANA NO SUL DO BRASIL.....	121
3.6 FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO: A DIÁSPORA E O BRASIL.....	139
4 FESTA DO DIVINO: OBSERVAÇÕES DE CAMPO.....	148

4.1 ETNOGRAFIA: OBSERVAÇÃO E DESCOBERTAS	148
4.2 SANTO ANTÔNIO DE LISBOA	154
4.3 FREGUESIA DA RELVA: AÇORES.....	162
4.4 IMPÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE.....	169
4.5 FESTA DO DIVINO DE SANTO ANTÔNIO DE LISBOA	204
4.6 COMPARAÇÃO E INTERPRETAÇÃO	223
4.7 OS DEMAIS ASPECTOS E A IDENTIDADE CULTURAL	230
CONCLUSÃO	237
FONTES E BIBLIOGRAFIA	242
FONTES	242
DICIONÁRIOS	242
BIBLIOGRAFIA.....	243
SITES/WEB.....	271

PREFÁCIO

Talvez uma das primeiras grande lições que obtive durante as investigações iniciais sobre este tema, foram recebidas através de uma simples conversa com o reitor do “Seminário Menor Metropolitano Nossa Senhora de Lourdes”, em Azambuja, município de Brusque, a 108 quilômetros de Florianópolis. Com o objetivo de saber mais sobre a formação do dogma da Santíssima Trindade e seu contexto, perguntei diretamente ao padre Pedro Schlichting, reitor do seminário, como teria ocorrido a formação, ou a elaboração, do Dogma da Santíssima Trindade, pelo que, fui rapidamente corrigido, de forma ríspida, como se estivesse a cometer um grave erro.

Sem entender muito bem o que estava acontecendo, insisti com a questão, mencionando o Concílio de Niceia e a questão ariana, pelo que a resposta não alterou-se. A razão era simples, na concepção dos cristãos, dos que creem em Jesus Cristo, e seguem, sobretudo, a Igreja Católica, um dogma não é formado, mas sim, revelado.

A partir deste momento, percebi meu papel como investigador ao questionar de forma científica, concepções religiosas, justamente com alguém que vivia sua religião como algo íntimo e inquestionável. Dois papéis distintos: de um lado um padre, religioso, que observa sua religião como parte de sua cosmovisão; do outro, o estudante de Antropologia, que tenta observar a religião como um fenômeno social e humano, num olhar agnóstico sobre as questões antropológicas por detrás das manifestações religiosas.

E é justamente neste ponto que entra a questão fundamental da Antropologia e seu papel na sociedade, um objetivo muitas vezes posto por terra quando o ser humano sobrepõe-se ao antropólogo diante de situações e questões que dificilmente poderiam ser tratadas apenas como um fenômeno social, e por vezes, chega a atingir o limiar mais básico e tênue, ultrapassando a linha que separa o papel do cientista e do agente cultural, aglutinando ambos os papéis, transformando o antropólogo num ser cultural e influenciador da cultura estudada.

Não é difícil ver semelhanças entre a Antropologia e a Física Quântica, visto que em ambas, o observador influencia o objeto de estudo e seus resultados.

Por outras palavras, a presença do antropólogo altera o contexto estudado, algo já observado por Malinowisk. A medida que seu trabalho de campo prolongava-se, e percebia que, a cada dia, sua presença era vista com mais naturalidade, notava que sua observação captava pontos e enlances não observados anteriormente.

Ultrapassando um pouco estas observações, torna-se oportuno mencionar a questão imposta na prática ao sociólogo e antropólogo Donizete Rodrigues, em um de seus trabalhos de campo, realizado na Índia. Quando percebeu que sua informante, por possuir uma deficiência física, estaria condenada a manter-se solteira por falta de um dote a ser entregue a um possível esposo, questão que poderia facilmente ser resolvida pelo antropólogo, que por razões éticas, resolveu levar o problema a debate no meio acadêmico em que se encontrava, optando por não interferir na cultura local.

Ou ainda, o exemplo contraditório de Renato Athias, que observou os transtornos sociais causados por um tratamento médico à uma indígena, já declarada morta por seus familiares. Alguns meses depois, ao regressar saudável, seria completamente rejeitada, uma vez que para a sua tribo ela já havia morrido, levando a questão do seu papel como antropólogo a um ponto mais delicado, optando pela não interferência nas situações futuras. Ao mesmo tempo que, em seus estudos, trabalhava com o imaginário indígena ao induzir os índios estudados por ele, a transcreverem em forma de desenho imagens de seus deuses e de suas cosmovisões, forçando assim, questionamentos nunca antes necessários, e induzindo a formação, no imaginário dos agentes culturais¹, de formas figurativas provavelmente nunca antes existentes para estes indivíduos.

Ainda sobre esta linha de pensamento, posso lembrar de uma interessante observação apresentada pela Antropóloga Maria Jesus Buxo, durante o Simpósio em Homenagem a Francisco Rodríguez Pascual, organizado em Junho de 2008 pelo Centro de Estudios Zamoranos², em que era apresentada uma comunicação sobre Máscaras e Mascarados em Portugal e Espanha³. Ao surgir uma pergunta sobre a consciência do agente cultural em relação aos seus atos, a antropóloga

¹ Agente Cultural, neste trabalho, entende-se por aquele que produz cultural ou realiza um ato cultural.

² Simpósio Homenaje a Francisco Rodríguez Pascual: la Antropología y las Ciencias Sociales en el nuevo milenio, Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", Zamora, 6 de Junio de 2008.

³ Máscaras e Mascaradas em Portugal e Espanha, apresentado por Antônio Pinela Tiza.

Maria Buxo, presente na plateia, interveio declarando que o agente cultural não necessariamente tem obrigação de decifrar os códigos simbólicos do ritual que executa, cabe ao antropólogo este papel. O agente executa o ritual muitas vezes sem noção de seu verdadeiro significado, apenas por ser algo que aprendeu de seus antepassados.

E é neste contexto que me questiono até que ponto a preservação cultural, na sua forma mais convencional, não pode ser considerado também como uma “assassina de cultura”, a medida que impede sua evolução e a adaptação às novas conjunturas e necessidades, no ponto em que ela, com o propósito de preservar, impede que o bem cultural permaneça vivo e dinâmico, “embalsamando” cantares, versos, trajes, monumentos, edifícios, danças e tantos outros bens para que, por fim, não morram como qualquer ser vivo.

Por fim, cabe refletir sobre todos estes pontos a medida em que desenvolvo este trabalho, sem me preocupar em declarar como correta, ou menos correta, um ou outro aspecto cultural. Meu papel é observar, estudar e interpretar a sociedade, as relações humanas e a dinâmica antropológica por detrás das festas, sua modernização, adaptação e desenvolvimento. Lembrando os ensinamentos de meu orientador, Angel Espina que diz:

A modernização, entendida como a adoção da tecnologia e dos sistemas característicos dos países industrializados (urbanização, maquinaria avançada, educação, medicina moderna, etc.), é algo a que todos os povos têm direito. Porém, não se podem impor estes avanços de maneira inadequada, drástica ou à força. ... Os antropólogos têm que abandonar definitivamente as posturas nostálgicas do passado, ao ver que as sociedades tribais vão desaparecendo, e olhar o fato da mudança cultural como uma oportunidade para fazer novos estudos sobre os efeitos positivos e negativos da aculturação. Os indígenas estão passando a utilizar produtos novos para eles, novas ferramentas, novas formas de ganhar a vida⁴.

Por fim, declaro-me ciente de que este estudo terá erros que só reconhecerei depois de concluído, a medida que reflito em torno de minhas observações, e de minhas próprias reflexões. Pretendo não terminar os estudos com este trabalho, tentando depurar ainda mais meu conhecimento sobre o tema e minhas interpretações, completando com observações em outros territórios e

⁴ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Manual de Antropologia cultural, Recife, Editora Massangana, 2005. P.216.

correlacionando com outros trabalhos e outros autores que vou conhecendo a medida que me aprofundo no tema. E me darei por satisfeito, se em pouco tempo encontrar temas neste trabalho que poderiam ter sido melhor desenvolvido, pois assim saberei que progredi em meu conhecimento.

INTRODUÇÃO

Desde criança sempre admirei toda a ritualidade das Festas do Divino Espírito Santo realizadas, anualmente, em minha cidade natal, Biguaçu, no litoral do estado de Santa Catarina. Acompanhava as festas realizadas na localidade de São Miguel da Terra Firme, junto a um conjunto arquitetônico composto, em parte, pelo Museu Etnográfico Casa dos Açores, local de recreação e de passeios de Domingo à tarde.

Em minha casa, durante minha infância, muitas vezes fomos visitado pelas insígnias do Divino Espírito Santo, a Bandeira do Divino, em tecido vermelho com uma Pomba pintada em seu centro e um esplendor, e uma escultura em madeira em forma de Pomba no topo de seu mastro. A coroa em prata com uma Pomba esculpida no seu cimo sobre uma orbe, e o cetro também com a representação da Pomba, símbolo do Divino Espírito Santo, objetos que sempre me fascinaram pelo intenso valor religioso que lhes eram atribuídos na comunidade.

Recitávamos algumas orações, beijávamos a Pomba do Divino esculpida em madeira no topo do mastro e por vezes, enrolávamos a bandeira no corpo ou passávamos por todas as dependências da casa, como num ritual de proteção. Em minha casa, nunca deixávamos de dar nossa contribuição para a festa, algumas moedas depositadas dentro da coroa, uma doação em forma de alimento não perecível, um quilo de açúcar ou qualquer outra contribuição que pudessem ajudar na realização da festa.

Todo este ritual me surpreendia a medida que passava pela infância e adolescência, não por uma fé cristã que nunca foi tão fervorosa, salvo nos momentos culminantes de minha vida, mas por suas características *näif* e por reunir gentes de toda comunidade e de todos os níveis sociais e econômicos, gente que sempre demonstrou sua fé dos mais variados níveis, e que ainda hoje mantém da mesma forma suas crenças e rituais.

Por outro lado, a Festa do Divino Espírito Santo era uma das festas religiosas onde mais me divertia, local em que eu poderia usar a roupa mais nova para juntar-me aos meus amigos, um momento de encontro realizado, naquele caso, num local carregado por uma simbologia especial, com edifícios seculares,

protegido por sua carga histórica e cultural, junto do Museu Etnográfico Casa dos Açores, o que me conectou, desde criança, à “cultura açoriana” juntamente com as Festas do Divino.

Diante de todo este contexto, foi comum ouvir referências sobre o povoamento açoriano no Sul do Brasil. Lembro-me de ainda criança questionar-me sobre quem eram estes açorianos, e se eram portugueses, por que chamavam de Açorianos e não de Portugueses. Questões que, com o tempo, se transformaram em respostas e me conduziram ao meio cultural rico e fascinante da “cultura açoriana” do Sul do Brasil.

Toda esta conjuntura envolveu-me cada vez mais à cultura popular da região onde nasci e me criei. As orações de minha avó, parteira e benzedeira, as danças populares que dancei nas festas de escola, a Dança do Pezinho, os costumes e as crenças, aos poucos foram se revelando como de origem açoriana nos estudos de futuros amigos. As lendas, a culinária, as festas, o divino com seu tambor cadenciado dos peditórios, a reverência feita pelos populares diante da bandeira e da pombinha, fatores sempre presentes nas primeiras décadas de minha vida.

Crescendo neste meio cultural, ingressei aos dezesseis anos no Grupo Arcos-Pró-Resgate da Memória Histórica, Artística e Cultural de Biguaçu, através do Grupo Folclórico Danças e Cantares Açorianos⁵, onde passei a frequentar cada vez mais as festas de cariz cultural açoriano. Até que, em 1998, participei do lançamento do Livro “Dos Açores ao Brasil Meridional: Uma viagem no tempo”, do Professor Vilson Farias, num evento que marcou por sua multiplicidade nas apresentações culturais dos diversos elementos folclóricos do litoral catarinense. Realizada na Praça Bento Silvério, na Lagoa da Conceição, em Florianópolis, teve participação de grupos folclóricos, folguedos e toda a comunidade ligada a “cultura de base açoriana”.

Nos anos seguintes passei a dedicar meus fins de semana à entrevistar idosos de minha região, colher canções populares, versos e histórias, mitos e lendas da região. Uma vez por mês publicava o resultado de minhas recolhas em

⁵ O termo açoriano é utilizado em oposição ao termo mais geral utilizado para os cidadãos portugueses em Portugal ou no exterior. O açoriano se autointitula açoriano, antes mesmo da denominação português mais utilizada para os portugueses do continente, e pouco empregada entre os açorianos, tanto nas ilhas quanto nas comunidades portuguesas fora de Portugal.

um artigo num jornal regional chamado Folha Catarinense, e alguns artigos na Internet em websites diversos. Alguns ainda continuam disponíveis e falam sobretudo, da história da imigração açoriana para o Sul do Brasil.

Mais tarde, durante uma digressão do Grupo Folclórico Danças e Cantares Açorianos, estabeleci contato com a Universidade dos Açores, onde alguns meses depois ingressei como estudante da graduação em História, concluindo a formação em 2005, e seguindo com um mestrado em História Insular e Atlântica, no mesmo período em que participava do Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, na Freguesia da Relva, na Ilha de São Miguel.

Atualmente, como Doutorando no Programa de Doutorado em Antropologia de Ibero-América, optei por aprofundar meus estudos em uma das vertentes da “cultura açoriana” que mais me atraiu durante toda minha vida, as Festas do Divino Espírito Santo. A princípio, levada pelos Portugueses para diversas regiões do Brasil, de Norte a Sul, e mais tarde, pelos açorianos às zonas específicas do território brasileiro e de países como Estados Unidos da América, Canadá e Bermudas.

No entanto, diante da diversidade territorial e amplitude geográfica abrangida por esta manifestação, optei por selecionar duas regiões específicas que mais se aproximam de minha realidade pessoal. No Brasil, o Litoral Catarinense, e nos Açores, a Ilha de São Miguel, origem geográfica dos emigrantes, e de muitas festas espalhadas pelas Américas de Norte a Sul.

No Brasil optei por retratar e interpretar a Festa do Divino Espírito Santo realizada na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa, na Cidade de Florianópolis, buscando exemplos e comparações com as festas realizadas por todo litoral Catarinense e por muitas festas realizadas por todo Brasil. E nos Açores, optei pelas festas realizadas pelo Império da Santíssima Trindade, na Freguesia da Relva, na Ilha de São Miguel.

LIMITES GEOGRÁFICO E TEMPORAL

Este trabalho desenvolve-se a partir da observação participativa realizadas no Brasil e nos Açores nos anos de 2009, 2010 e 2011, em viagens realizadas ao longo deste período, onde pude presenciar as cerimônias realizadas em ambos os

territórios investigados, acompanhando a organização das festas em pontos diferentes do trabalho, em períodos de tempo quase semelhantes.

Porém, tendo em vista minha formação com base em História, tornou-se fundamental uma abordagem histórica no seu enquadramento, o que permitiu-me viajar através da história dos Açores e do Brasil, desde os seus respectivos descobrimentos, até o mais amplo dos territórios culturais que ainda hoje é criado pelos milhares e milhares de emigrantes açorianos espalhados pelo mundo. Do Canadá ao Uruguai, passando por Estados Unidos da América, Havaí, Bermudas, Curaçao, República Dominicana e Brasil.

Partindo deste princípio, tentarei desenvolver, num panorama mais geral, a importância das Festas do Divino Espírito Santo nas comunidades que se reconhecem como de origem açorianas, e em outras que, apesar de não apresentarem ligações com os Açores ou com imigrantes açorianos, promovem Festas do Divino Espírito Santo.

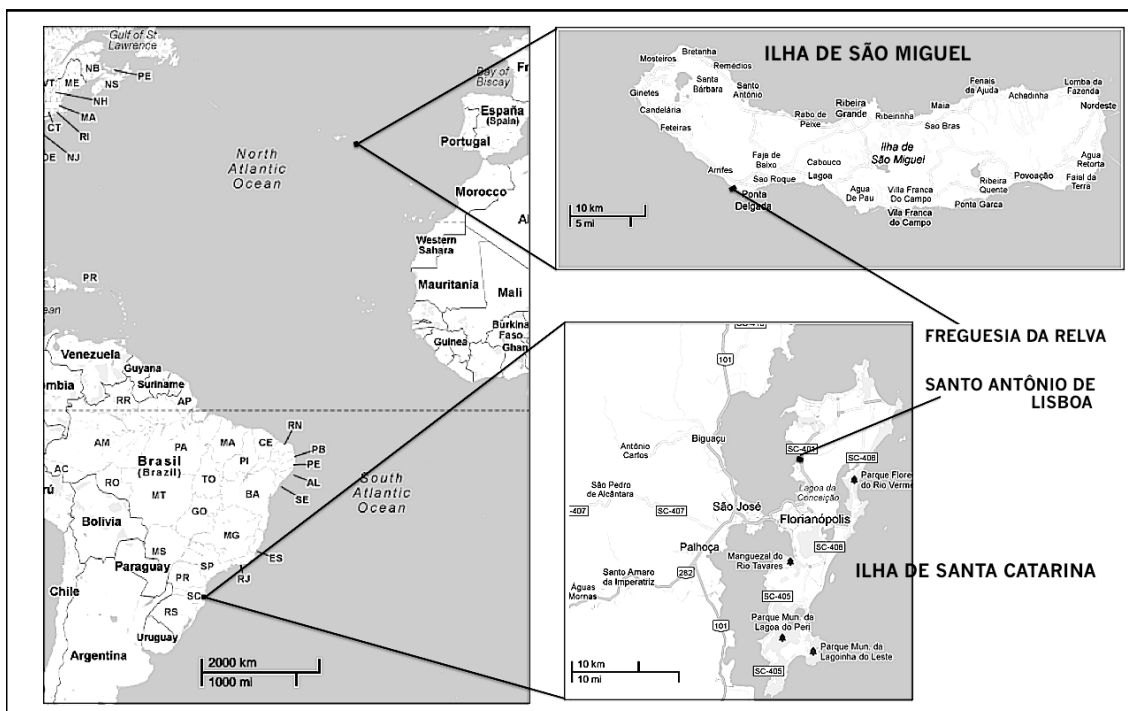
Os limites geográficos deste trabalho de pesquisa fixam-se no litoral catarinense, na região Sul do Brasil e na Ilha de São Miguel no Arquipélago dos Açores, centrando-se nas festas realizadas na Freguesia de Santo António de Lisboa na Ilha de Santa Catarina, e na Freguesia da Relva na Ilha de São Miguel. Comunidades com fortes ligações históricas e culturais apesar do mais de 8000 quilômetros que as separam.

No Brasil selecionei a Festa do Divino Espírito Santo realizada na Freguesia de Santo António de Lisboa, por ter sido a festa que mais me impressionou e mais elementos característicos apresenta. Além de ser umas das festas a qual tive a oportunidade de acompanhar durante meus anos como membro do Grupo Arcos. Também, foi onde notei uma grande identificação com as festas realizadas no Arquipélago dos Açores, além de apresentar a participação cada vez maior de autoridades acadêmicas e políticas na sua organização, e por fim, por sua importância como símbolo da identidade cultural local.

Nos Açores selecionei uma das Festas do Divino Espírito Santo, dentre as seis festas realizadas na Freguesia da Relva, na Ilha de São Miguel. Nesta freguesia, considero duas como as mais tradicionais do local, a festa realizada pelo Império da Festa (Pentecostes) e a realizada pelo Império da Santíssima Trindade, e foi esta última que escolhi como foco, tanto por ter familiaridade com

muitos dos organizadores, quando por ser o império da freguesia onde pode-se confirmar uma existência quase tão antiga quanto o próprio povoamento das ilhas.

Localização Geográfica: Freguesia da Relva e Santo Antônio de Lisboa⁶



Para além destes espaços geográficos, não pude deixar de buscar aspectos gerais e específicos das festas realizadas em todo “mundo açoriano”, do Canadá ao Uruguai, e no interior do Brasil, mesmo em regiões que não receberam a influência cultural açoriana, e que nem por isso deixam de realizar sua festa considerada típica dos Açores.

Um outro fator interessante a ser mencionado tem a ver com os dados que pretendo utilizar no desenvolvimento do trabalho. São informações recolhidas não só no período referenciado como de trabalho de campo, mas também recolhido ao longo do período de sete anos em que vivi nos Açores e nas

⁶ Fonte: Google Mapas. Disponível em: <www.maps.google.com> Acesso em: 15 jul. 2009.

informações resgatadas nas lembranças de minha juventude e nos eventos que acompanhei no litoral catarinense⁷.

Porém, é importante lembrar que, apesar do conhecimento prévio sobre o tema, a partir de estudos anteriores e convivência com as comunidades estudadas, o cerne do trabalho foi realizado durante minha “pesquisa de campo” propriamente dita, em minhas estadias nos Açores em períodos de três a quatro meses durante os anos de 2009, 2010 e 2011, e no Brasil durante os mesmos anos, em períodos variáveis de dois, três ou quatro meses. Foi durante estes estudos mais direcionados, que recolhi o maior número de informações úteis sobre as Festas do Divino e o meio social em que são realizadas, informações que tentarei interpretar e desenvolver de maneira imparcial e científica, utilizando as ferramentas antropológicas adquiridas ao longo do curso de doutorado em Antropologia de Ibero-América, e nas indicações bibliográficas de meu orientador, professor Angel Espina Barrio.

OBJETIVOS

Como objetivo principal deste trabalho, proponho-me a desenvolver um estudo antropológico comparativo das Festas do Divino Espírito Santo realizadas no Brasil e nos Açores, com foco nas festas realizadas na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa e na Freguesia da Relva, apontando diferenças, semelhanças e conjunturas específicas, além de gerar pontes com outras festas realizadas ao longo e dos territórios de influência cultural açoriana nas Américas do Norte e do Sul.

Para isto, pretendo desenvolver o contexto que levou as Festas do Espírito Santo ao que são hoje, desde os primeiros concílios da Igreja Católica até as festas que são realizadas pelo interior do Brasil e nos Açores. Passando pela

⁷ Entre eles o 1º Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo, organizado pelo Núcleo de Estudos Açorianos (NEA), na Universidade Federal de Santa Catarina, em 1999, meu primeiro ano acadêmico naquela Universidade; ou, o já referenciado lançamento do primeiro volume do livro do professor Vilson Farias, “Dos Açores ao Brasil Meridional”, em 1998; ou ainda; a inauguração do Monumento ao Povoamento Açoriano em Santa Catarina, em Agosto de 1996, na cabeceira continental da Ponte Pedro Ivo Campos, em Florianópolis; e ainda, mesmo na entrega dos troféus Açorianidade.

emigração açoriana para o Brasil, suas possíveis teorias e interpretações, origens e influências e as prováveis relações com os Açores ou com Portugal Continental

Também, pretendo estudar as possíveis funções sociais e hierárquicas destas festas dentro da sociedade onde se realizam. Desenvolver o peso identitário e cultural das comunidades que as praticam, além dos significados dos símbolos, dos rituais e das cerimônias realizadas durante todo o ciclo das festas. Identificando padrões, semelhanças e diferenças rituais e sociais entre as festas do Sul do Brasil e Açores.

HIPÓTESES

Com base nas pesquisas realizadas por historiadores e antropólogos da “cultura açoriana” no Sul do Brasil, parto do princípio de que as Festas do Divino Espírito Santo realizadas no litoral Sul do Brasil, sobretudo na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa, tiveram origem com os primeiros povoadores açorianos que chegaram aquela Região em meados do século XVIII.

Porém, tendo em vista os conhecimentos adquiridos durante meus anos de estudo da “cultura açoriana” no Sul do Brasil e nos Açores, levanto a hipótese de que apesar de a Festa do Divino Espírito Santo realizada na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa ter sido levada pelos primeiros açorianos que povoaram aquela região, as semelhanças com as festas realizadas na Freguesia da Relva são apenas superficiais, limitando-se aos rituais principais, símbolos e representações da festa.

Assim, apesar das ligações históricas existentes entre o Sul do Brasil e os Açores, parto do princípio de que a chamada “cultura açoriana” do Sul do Brasil, pode não possuir as mesmas características da “cultura açoriana” existente atualmente nos Açores, contendo um caráter próprio com aspectos inexistentes nos Açores, mas influenciada por outras etnias e povos que ajudaram a povoar o Sul do Brasil, e por uma adaptação dos próprios açorianos aos meios existentes no seu novo território.

E por último, pretendo analisar a estrutura das festas realizadas tanto na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa quanto no Império da Santíssima Trindade na Freguesia da Relva, partindo do princípio de que ambas carregam um sentido

hierárquico e de prestígio entre seus organizadores, além de representarem um fator importante na identidade cultural de cada uma das regiões.

METODOLOGIA DE PESQUISA

Somando as várias visitas realizadas ao terreno de estudo, Brasil e Açores, durante o período em que estive matriculado no programa de doutorado em Antropologia de Ibero-América, permaneci cerca de seis meses nos Açores e nove meses no Brasil⁸. Neste tempo dedicado ao trabalho de campo, onde foi desenvolvida uma pesquisa Etnográfica, focando pontos como a questão ritual, identitária e as redes de relações sociais e familiares nas comunidades que realizam a Festa do Divino Espírito Santo.

O principal método aplicado neste trabalho foi a observação participativa, no caso dos Açores. Aproveitando a familiaridade que tenho com a comunidade local, pude participar dos eventos sem ser considerado um elemento estranho, entrando no íntimo da comunidade, o que permitiu elaborar uma descrição etnográfica mais densa e real das manifestações realizadas.

Foi algo que me fez lembrar Malinowski, a partir do qual, a observação participativa passou a ser fundamental para os trabalhos etnográficos, e segundo o qual, era preciso integrar-se nas atividades do grupo estudado, tornar-se íntimo, e tentar pensar na mesma lógica deste grupo, partilhando suas emoções, sentir-se e portar-se como membro do grupo⁹, e foi exatamente isto que aconteceu em meu estudo na Freguesia da Relva.

No Brasil, devido ao distanciamento pessoal em relação aos promotores da festa e a comunidade em que é organizada, tive de optar por fazer um trabalho etnográfico clássico, recolhendo informações através da observação dos rituais com um certo distanciamento, aprofundando minha pesquisa apenas através de documentos, bibliografias e entrevistas com agentes culturais e alguns dos mais destacados investigadores da “cultura açoriana” local.

⁸ Segundo Angel Barrio Espina, “...o contato direto, pessoal e prolongado, do antropólogo com as culturas que são objetos de estudo, e necessitará da imersão do pesquisador na vida, cosmovisão e mitologia do povo que se estuda”. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 37.

⁹ Cf. Donizete Rodrigues, Sociologia da Religião: Uma Introdução, Porto, Edições Afrontamentos, 2007. P. 86.

Também resgatei elementos que observei durante minha juventude no Brasil, onde vivi até o ano 2001. Período em que participei de muitos eventos relacionados à “cultura açoriana” do Sul do Brasil¹⁰, e onde também conheci o estudioso João Leal em seu trabalho de campo, além de Vilson Farias, Joi Cletson, Jone Cesar, Lélia Nunes, Ana Lúcia Coutinho, entre outros que me inspiraram neste tema.

Para além do trabalho etnográfico, busquei em minha formação acadêmica, com base em História, técnicas e ferramentas historiográficas, que possibilitaram desenvolver o tema da emigração açoriana, tanto para o estado de Santa Catarina, quanto para o restante do Brasil e para outros destinos como Estados Unidos da América, Canadá, Bermudas.

Durante este período de investigação, um dos erros que evitei cometer, tem a ver com o etnocentrismo que carregamos involuntariamente e de forma imperceptível¹¹. No meu caso, com a experiência dos meus primeiros tempos no Arquipélago dos Açores em 2001, deparei-me muitas vezes a analisar situações de forma etnocêntrica, menosprezando os valores culturais que encontrei em relação às características de minha terra natal¹². Situação que foi perdendo intensidade a medida em que também passei a pensar como os “naturais da terra”, observando lógicas de pensamentos que, a princípio, poderiam parecer estranhas e que, apesar de diferente, cumpriam seus papéis sociais, assim como em minha terra de origem. E mesmo que os resultados fossem diferentes, isto acontecia pelo fato de os objetivos não terem sido propriamente os mesmo que em minha terra de origem, nas mesmas situações.

Outro ponto importante que pude observar em relação ao etnocentrismo, foi a existência de um etnocentrismo hierárquico dentro de nossa própria sociedade, presente no fato de cada indivíduo imaginar-se como o modelo social para sua sociedade, encontrando fatores depreciativos nos outros. Com exceção dos seus ídolos e ícones, o restante da sociedade, de hierarquia mais baixa, será

¹⁰ Para Angel Espina, O “trabalho de campo” não é somente uma observação sem preconceito do que ocorre em uma comunidade pouco familiar. É, também, uma imersão vital na forma de ser de tal grupo humano. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 42.

¹¹ “O etnocentrismo é patrimônio de todas as culturas e quase consubstancial à maior parte dos indivíduos”, Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 40.

¹² “Todos os povos valorizam sua própria cultura acima das demais”. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 40.

sempre inferior. Isto é, um etnocentrismo hierárquico que nos coloca no topo da sociedade e acima dos que estão hierarquicamente abaixo. Angel Espina, neste sentido, lembra que Strauss chamava o investigador a uma dissolução da identidade pessoal para combater o etnocentrismo no estudo das sociedades¹³.

Em meus estudos de campo, no que diz respeito ao etnocentrismo, pude estabelecer um convívio prolongado e contínuo com “o outro”. O que me levou, naturalmente, a estabelecer, por vezes, um “etnocentrismo ao contrário”, uma negativa de minha identificação pessoal. E acabei por aceitar-me no “outro” aceitando-me a mim mesmo nos meus erros e desconhecimentos. Nas palavras de Strauss; “...aceitar-se nos outros, objetivo que o etnólogo atribui ao conhecimento do homem, é preciso primeiro rechaçar-se em si”¹⁴.

Porém, mesmo disposto a admitir um relativismo cultural que moldou a forma como observei os eventos realizados nas sociedades estranhas, não esqueci de que este mesmo relativismo tem seus limites, e os limites terminam quando julgamos um etnocentrismo ao contrário. Situação que acontece sobretudo quando saímos de um país como o Brasil, em uma conjuntura como a da década de 1990, para um Estado europeu, num contexto em que somos constantemente bombardeados com informações que induzem a um etnocentrismo ao contrário, onde o território ou a cultura de origem é vista como inferior a do país de destino

Partindo deste princípio, acredito que demorei algum tempo a começar a notar na sociedade anfitriã as mesmas falhas e carências que encontrava no país de origem¹⁵, tanto sociais quanto políticas, assim também como um equilíbrio de vantagens, que não eram melhores nem piores do que as que encontrava no meu país de origem, mas sim, diferentes.

Todo este contexto me proporcionou um conjunto de bagagens que me deu condições para almejar a elaboração um estudo comparativo e

¹³ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 139.

¹⁴ Cf. Claud Lévi-Strauss, Antropología Estructural II, o.c. 39. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 139.

¹⁵ Todo o modelo cultural é digno de respeito e tão válido como o podem ser outros, embora o relativismo cultural também tenha seus limites. Nem tudo nas culturas funciona bem, existe a injustiça, a enfermidade, o mau planejamento, etc. Isto ocorre tanto em nossa cultura como nas chamadas “primitivas”. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 41.

transcultural¹⁶, com uma pretendida imparcialidade nas análises exigida Antropologia, objetivo dificilmente conseguido, declarado inclusive por muitos estudiosos como utópico, porém, neste caso, pretendido.

ESTRUTURA DO TRABALHO E CRONOGRAMA

Este trabalho está estruturado em quatro capítulos que tentam buscar um enquadramento teórico e prático das Festas do Divino Espírito Santo. Iniciando-se historicamente pelas origens do objeto de estudo e seu desenvolvimento ao longo do tempo, seu teor filosófico e cultural, suas normas e diretrizes condutoras, chegando ao foco do estudo com uma descrição etnográfica comparativa e interpretativa.

No primeiro capítulo, chamado “Antropologia da Religião”, desenvolvo o marco teórico deste trabalho com um estudo antropológico sobre religião e religiosidade, suas definições e desenvolvimento, inserindo-me aos pontos referentes a história e desenvolvimento do Cristianismo, formação de uma cosmovisão cristã ocidental, Santíssima Trindade, concílios, dogmas e filosofia cristã em todo seu desenvolvimento, da origem à atualidade.

O segundo capítulo, intitulado “Divino Espírito Santo Como Festa Popular”, desenvolve as origens do culto à Santíssima Trindade e sua formação no Catolicismo. Passando pelas formalizações, concílios, iconografia, rituais e símbolos, com um apanhado sobre os estudos da Festa do Divino no Sul do Brasil e todo o papel das confrarias medievais e modernas, e suas influências nos rituais atuais do culto ao Divino Espírito Santo nos Açores e no Brasil.

O terceiro capítulo, “Emigração Açoriana: Dos Açores ao Brasil Meridional”, aborda o tema que justifica as ligações entre os Açores e o Sul do Brasil, numa dinâmica geral sobre a emigração açoriana, desde o descobrimento das ilhas e seu povoamento inicial, até às primeiras levas que partiram para as novas terras recém-descobertas, e as configurações atuais dos novos destinos

¹⁶ Para Angel Espina, o estudo comparativo e transcultural “...pode se definir como o mais genuíno desta ciência, sempre que o contato direto do pesquisador com os dados empíricos (questão de que se ocupa a Etnografia) se realize com um mínimo de precauções e procedimentos que podemos resumir sob a expressão de técnicas de campo. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 37.

destes emigrantes na chamada “diáspora”, chegando a um desenvolvimento mais assente na emigração açoriana para o Sul do Brasil, em meados do século XVIII.

No quarto capítulo, sob o título de “Festa do Divino: Observações de Campo”, entro no foco principal de minha tese, onde apresento o trabalho etnográfico e mais antropológico das Festas do Divino estudadas, centrando-me nas festas de Santo Antônio de Lisboa e do Império da Santíssima Trindade, na Freguesia da Relva. Interpreto os festejos quanto as suas dinâmicas social e cultural e toda conjuntura criada pelos descendentes de açorianos do Sul do Brasil ou os próprios açorianos nos Açores.

Neste capítulo tento encontrar pontos que possam relacionar a realização da Festa do Divino como elemento da identidade cultural e consolidador desta identidade. Descrevendo os rituais e as conjunturas através do trabalho etnográfico, pretendo criar uma descrição densa dos rituais que envolvem as Festas do Divino nas comunidades de Santo Antônio de Lisboa, na cidade de Florianópolis, e na Freguesia da Relva, na ilha de São Miguel.

Por fim, ainda neste quarto e último capítulo, desenvolvo a questão comparativa e a interpretação dos rituais, onde abordo as interpretações de vários autores sobre cada parte dos festejos, a relação entre os rituais da Festa do Divino e os demais aspectos culturais, as influências, as hierarquias, as redes familiares de parentesco, a identidade cultural e a integração dentro da sociedade.

Tudo isto foi desenvolvido a partir do ano 2009, ano em que defendi os trabalhos tutelados no Programa Interuniversitário de Antropologia de Ibero-América, iniciando ao mesmo tempo os trabalhos bibliográficos e as entrevistas, além das observações de campo, pontos que se complementavam um ao outro e que foram úteis no enquadramento e nas várias observações que aponto ao longo dos capítulos.

Após um período de quase dois anos em que acumulei conhecimento, dados e material referente aos objetos de estudo, dei início a confecção material do trabalho, construindo juntamente com meu orientador uma estrutura base e sujeita à alterações, e iniciei seu desenvolvimento, com os dados que já havia recolhido e com novos pontos que surgiam a cada momento, e que eram prontamente esclarecidos, tanto por meu orientador quanto pelos informantes e agentes culturais.

A redação do trabalho é feita utilizando algumas das normas técnicas recomendadas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), uma vez que optei por redigir o trabalho na língua portuguesa com sua variante falada no Brasil, optando por formatar texto, bibliografia e referências de acordo com estas normas, sem prejuízo para o valor acadêmico e o conhecimento que poderá ser proporcionado por ele.

1 ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO E O CRISTIANISMO

1.1 ANTROPOLOGIA CULTURAL E RELIGIÃO

O surgimento da Antropologia da Religião está inserido no surgimento da própria Antropologia, uma vez que a religião, além de ser o vetor cultural mais marcante de uma sociedade, é o item mais comumente comparável com o mesmo elemento em outras sociedades, sendo um tema, ou característica, constante em todos os tipos de sociedade e contextos culturais¹⁷.

Sua definição passa primeiro pela definição de cultura e pela definição da própria Antropologia Cultural. E tendo a definição de cultura uma abrangência e dinâmica tão grande como a própria cultura, torna-se necessário simplificar este conceito a fim de possibilitar um enquadramento a todo estudo aqui apresentado.

Assim, numa visão simplificada, cultura pode ser definida como um sistema de códigos, padrões de condutas e normas¹⁸ que definem o homem no seu meio, como um ser cultural. Em outras palavras, cultura poderia ser considerada a personalidade e o conhecimento humano, conceito que pode ser simplificado até seu ponto mais básico, como apresentou professor Angel Espina Barrio, “é a personalidade das sociedades”¹⁹.

Para além desta forma simplificada de conceituar a cultura, a qual temos tendência sempre a nos apegar, o seu conceito, como refere o próprio Angel, permanecerá sempre como um alvo de debates, interpretações e disputas, sobretudo nas vertentes contemporâneas que têm vindo a acentuar a noção de uma natureza essencialmente simbólica da sociedade humana²⁰.

Um dos conceitos de cultura mais comuns vem de Marshall Sahlins²¹, onde se estabelece uma centralidade dos processos de simbolização na produção

¹⁷ Cf. Donizete Rodrigues. Op., cit., P. 90.

¹⁸ Define-se norma como o modo de comportamento que compõe a cultura de qualquer sociedade e que resulta da generalização da conduta da maioria dos membros dessa sociedade. In: Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 31.

¹⁹ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 181.

²⁰ Linhas de ideias retiradas sobretudo nas aulas ministradas pelo Professor Carmelo Lison, no primeiro ano do programa de doutorado em Antropologia de Ibero-América, pela Universidade de Salamanca, 2008-2009.

²¹ Cf. Marshall Sahlins. Cultura na prática, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004

humana. Gliffor Geertz²² por sua vez, fala da centralidade da cultura nas redes de significados às quais estamos sempre imersos. E, autor após autor, encontramos referências sobre o conceitos de cultura das mais variadas e diferentes formas, e que no fundo tentam descrever tudo aquilo que é produzido pelo homem, seja produção material ou imaterial, desde o conhecimento adquirido até a sua forma de estruturar e organiza-lo: “um sistema integrado de padrões de conduta aprendidos e transmitidos de uma geração a outra, característicos de um grupo humano ou sociedade²³”.

Peter Burke afirma que o interesse na cultura popular surge em contraposição a revolução industrial²⁴. Acredito que também o iluminismo déspota com sua ideia de padronização de leis, ordens, regras e um pensamento lógico, científico e formal, sobrepondo o costume e as tradições locais, gerou uma reação pela qual desenvolveu-se os estudos sobre cultura popular e identidade local, não exatamente nacional, tendo como caso mais conhecido, o do romantismo alemão, com o *Sturm und Drang* (tempestade do ímpeto), cujo sua maior influência foi Johann Gottfried Herder²⁵.

É em meados do século XVIII que notamos um crescente interesse no resgate da origem das nações, na Alemanha, há um resgate ao autêntico e ao popular, diante das mudanças com a revolução industrial, a arquitetura neoclássica, a busca do conhecimento enciclopédico e a origem das línguas e das nações. Surge na Alemanha o *Zollverein*, um dos primeiros passos em direção a formação de um Estado alemão, composto pelos antigos reinos germânicos. É justamente nesta época, já em fins do século XVIII e século XIX, e neste contexto, a unificação alemã, que acontece também a descoberta da cultura popular, uma identidade cultural, o *Volksgeist* (Espírito do Povo), em contraposição ao iluminismo erudito.

A semelhança do que ocorreu em muitos países já formados na época, o Romantismo Alemão desenvolveu-se no sentido de encontrar uma identidade nacional diferente, de certa forma, do que aconteceu no Brasil, com exemplos

²² Em seu artigo “o impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”

²³ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 28.

²⁴ Cf. Peter Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna, Europa, 1500-1800*, São Paulo, Companhia de Bolso, 2009.

²⁵ Cf. Johann Gottfried von Herder, *Filosofia de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950.

como Iracema, a “virgem dos lábios cor de mel”, de José de Alencar, ou nos Açores com Vitorino Nemésio, ao descrever a índole do açoriano, onde lembrava que o micaelense, “...levanta a enxada mais alto, a crava mais fundo, e com mais vigor lhe extrai a terra já dócil ao grão...”²⁶. Na Alemanha, a busca de Helder foi pelo popular, pela cultura local, objeto de estudo de muitos dos antropólogos atualmente.

Para esta descoberta, da cultura local, contribuiu muito os registros de Herder, que por sua vez cunhou termos como *Volksgeist*, *Volkslieder* (Canções Populares)²⁷, entre outros. Mas também, contribuíram o trabalho dos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm, numa recolha dos contos populares regionais, os Contos de Grimm. Num movimento²⁸ que se estendeu para outros países como Rússia, Suécia, Inglaterra e França e, também, Espanha e Itália.

Já a Antropologia Cultural e seu conceito, de acordo com Angel Espina, defini-se como um estudo dos comportamentos aprendidos pelos diferentes grupos humanos, comportamentos estes que os caracterizam e os definem como um grupo diferenciado²⁹. É o estudo das culturas próprias comuns a um determinado grupo de indivíduos, identificados por estas mesmas características culturais. E uma vez que as características culturais de cada grupo podem ser classificadas em diferentes níveis, a Antropologia Cultural também se subdivide em níveis e linhas definidas de estudos, como a Arqueologia ou a Etnolinguística. E não se limita a estudar apenas os aspectos culturais de uma sociedade, mas sim, estuda todas as sociedades humanas como um todo.

Em meio a estas vertentes e as várias linhas de estudos Antropológicos, o estudo da religião tem despertado interesses de antropólogos e sociólogos ao longo dos anos, e um dos problemas mais debatidos sobre a religião é também o seu conceito. E assim, como o conceito de Cultura, religião tem um conceito tão vasto e subjetivo quanto a sua diversidade no mundo. Cada autor tenta encontrar um conceito que possa abranger mais aspectos e linhas definidoras da religião no seu global.

²⁶ Cf. Vitorino Nemésio, *O Açoriano e os Açores*, 1929. In: M. Margarida Gouveia (Ed), Vitorino Nemésio, *Estudo e Antologia*, ICALP, 1986, P. 322.

²⁷ Cf. Peter Burke. Op., cit., P. 26.

²⁸ FRADE, Cáscia, *FOLCLORE/CULTURA POPULAR: Aspectos de sua História*, UNICAMP. Disponível em < www.unicamp.br/folclore/Material/extra_aspectos.pdf > Acesso em: 20 jan. 2010.

²⁹ Cf. Angel Baldomero Barrio. Op., cit., P. 21.

Assim, nas palavras de Clifford Geertz:

... a religião seria um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas³⁰.

Émile Durkheim³¹ destaca que em todas as religiões um mesmo caráter comum, supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, concebida em dois gêneros opostos, por ele traduzidos através do profano e do sagrado. Uma divisão global em um mundo profano e em um mundo sagrado, com virtudes, mitos, crenças, poderes e lendas. Separação que para alguns estudiosos não se aplicavam em todas as religiões, sobretudo pelo fato de haver pontos em que o sagrado e o profano não são divisíveis dentro de uma mesma comunidade³².

Max Weber, por outro lado, não vê no sagrado uma identidade específica, e não aplica à religião uma verdadeira autonomia de análise. Ele projeta a religião ao mundo concreto transformando seu papel ao olhar de uma base cultural racionalizada e aplicando à religião padrões de prática social. Para ele a religião é um meio de respostas irracionais presente na sociedade humana³³. Enquanto Karl Marx e Friederich Engels³⁴ por sua vez, dizem que a religião não passa de uma ilusão refletida pelas contradições sociais. Para eles, é a vida que determina a consciência e não o contrário. A religião é: “uma teoria geral deste mundo, e sua soma enciclopédica”³⁵.

Donizete Rodrigues alerta que, na definição de religião, é importante ter em consideração o contexto sociocultural e histórico em que é elaborado, e sobretudo a perspectiva teórica que lhe dá sustento, “na verdade, a definição de religião depende sempre do contexto sociocultural e histórico em que é elaborada e da perspectiva teórica que lhe dá sustentação”³⁶.

³⁰ Cf. Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989. P. 104 -105.

³¹ Cf. Émile Durkheim. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996. P. 19 - 20.

³² Cf. Donizete Rodrigues. *Op.*, cit., P. 63.

³³ Cf. Donizete Rodrigues. *Op.*, cit., P. 51.

³⁴ Cf. Karl Marx & Friederich Engels, *Sobre a Religião*, Lisboa, Edições 70, 1972. P. 46.

³⁵ Cf. Karl Marx & Friederich Engels. *Op.*, cit., P. 46.

³⁶ Cf. Donizete Rodrigues. *Op.*, cit., P. 43.

E assim, poderíamos desenvolver páginas sem fim sobre os vários conceitos de Cultura, Antropologia e religião, procurando englobar todos os aspectos ou formas, desenvolvendo o trabalho que muitos antropólogos seguem elaborando ao longo de suas vidas, porém, é certo dizer apenas que os conceitos de Antropologia, cultura e religião são moldados pelos contextos de quem os formula, da sociedade estudada e das bases científicas ou religiosas que as sustentam, sem nunca deixarem de ter fundamentos e suprirem a necessidade de quem os desenvolve.

1.2 RITO E RITUAL: CONCEITOS E DINÂMICAS

A palavra rito, ou *ritus* em latim, em sua raiz, tem ligações com o grego *artys*, evocando harmonia e organização, e que, por sua vez, deriva-se para português como expressão de arte, rito ou ritual, em um conjunto de conceitos ligados a raízes comuns e de sentidos semelhantes. Seu conceito, não possui um consenso dentro da Antropologia, assim como os conceitos de cultura ou da própria Antropologia, notamos que cada autor menciona uma série de fatores que não poderia deixar de ser enquadrados num conceito mais amplo destes fenômenos. Características como a repetição, os laços que criam entre o homem e a natureza, o seu caráter intemporal e legitimador, a presença em todos os povos e sociedades, e sua classificação especial em oposição ao cotidiano e ao natural.

Durkheim³⁷ desenvolve uma definição ligada a religião, e é um ponto que nos interessa neste trabalho. Para ele, rito é um fenômeno que podemos encontrar em diversas religiões, e define-se pela natureza particular de seus elementos, inserido no âmbito sagrado e possuidor de uma essência divina. Para Durkheim, a função do rito é delimitar as fronteiras entre o sagrado e o profano, ditando os comportamentos diante do sagrado. E seus componentes sociais encontram-se no fato de reforçar os laços dentro da comunidade através dos eventos cíclicos, onde escapa-se ao cotidiano (profano), regressando novamente como se purificado ou renovado. Durkheim preocupava-se em estudar a importância dos rituais na

³⁷ Cf. Émile Durkheim. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.

sociabilidade do homem e na manutenção destas sociedade³⁸.

Malinowisk³⁹, por outro lado, analisa os componentes mágicos e religiosos dos rituais, aos quais o homem recorre para satisfazer as necessidades que a racionalidade não é capaz de suprir. Assim, os rituais servem para ativarem as forças intermediárias entre a racionalidade e o sobrenatural, uma vez que as forças mágicas só se produzem dentro dos ritos tradicionais, concebendo uma ligação mágica entre o homem e a natureza.

A definição dada por Victor Turner⁴⁰, por sua vez, aproxima-se da compreensão dos ritos de passagem, responsáveis pela promoção da transição de estágios individuais ou coletivos para outros estágios diferentes. Porém, de forma geral, os rituais reverenciam poderes sobrenaturais, além de tenderem a ser organizados em períodos cíclicos.

Para Lévi-Strauss, os rituais, de uma forma geral estão ligados a todos os seres, objetos ou aspectos, condições que asseguram seu lugar no interior da sociedade mantendo cada coisa em seu lugar, preservando uma relação simbólica com a ordem e o sagrado⁴¹. Ele utiliza a definição de mito e rito para diferenciar ambos os casos, onde mito é aquilo que se conta e rito é a forma como é contado.

Outros autores, como Mariza Peirano⁴², definem ritos como tipos especiais de eventos mais formalizados e estereotipados, por isto, mais suscetíveis de serem analisados. Podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados, sem a necessidade de serem objetivos ou racionais. Destaca o comum, define o grupo, reduz os conflitos e reproduz as relações sociais. Enquanto que, Mônica Birchler refere-se a rito também como um discurso onde uma sociedade diz o que pretende ou espera de seus indivíduos por meio de práticas, "gestos, brincadeiras e punições, fala-se a todo o momento, ratifica-se sempre a imagem do indivíduo adulto"⁴³.

³⁸ Cf. Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.

³⁹ Cf. Bronislaw Malinowisk, *Uma teoria científica da cultura*, Barcelona, Anagrama, 1974.

⁴⁰ Cf. Victor Turner, *O processo do ritual*, Londres, 1974.

⁴¹ Cf. Claude Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem*, Campinas, Papirus, 1997, P. 25.

⁴² Cf. Mariza G.S. Peirano, (org.) *O Dito e o Feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais*, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 2002. P. 08.

⁴³ Cf. Mônica Birchler Vanzella Meira, *Sobre Estruturas Etárias e Rito de Passagem*. In: *Ponto e Virgula*, N 5, 2009. P. 199.

Ainda sobre os conceitos de ritos e rituais, Marcel Mauss relembra que nos rituais encontramos múltiplos sentidos sobrepostos, o que não nos permite compreendê-lo apenas em uma óptica, existindo sempre diferentes níveis em um único ritual, sejam eles hierárquicos, econômicos, políticos, morais. Ópticas inseridas em linguagens também múltiplas e expressões diversas como a dança, a música, as encenações, entre outros. Da mesma forma, como a sociedade não se divide em partes, como costumamos estudá-la.

Nesta linha de pensamento, torna-se interessante destacar a forma como podem ser divididos os rituais: em Rituais de Celebração, que relembram alguma data especial ou momento culminante digno de ser lembrado e celebrado; Rituais de Libertação, que libertam de perdas ou de dores, conciliam e relembram momentos traumáticos com o intuito de canalizar as dores sentimentais; e Rituais de Transformação, realizados no momentos de transição entre fases ou estados distintos, como os rituais de passagens.

Sua importância, para além das características mencionadas nos vários conceitos apresentados, também está conectada a divisão do tempo. E mesmo na conjuntura contemporânea em que vivemos, estamos mergulhados nesta noção de tempo e ritualidade, um tempo cíclico, seja ele no meio acadêmico escolar, ou no ciclo anual da natureza com as estações do ano e os momentos destacados do calendário que define quais os rituais devem ser praticados em quais datas, como o caso das comemorações de Aatal ou Páscoa no meio religioso, ou mesmo o início de um ano novo ou dias comemorativos como dos pais, dos namorados, definindo ou sendo definido por conjuntos de rituais⁴⁴.

A passagem anual do tempo, marcada pelos rituais, ganha neste sentido um ritmo coletivo particular, invocando na sociedade experiências e sentimentos coletivos expressados de modo padronizado e natural⁴⁵. Em seu caráter especial, ainda encontra-se na capacidade de adaptar-se à mudança social, e a simples repetição é suficiente para manter seu efeito ao longo do tempo, enquanto que o abuso destas práticas pode fazer com que o rito perca sua eficácia. O que pode ser representado de uma forma mais exata através das palavras de Donizete

⁴⁴ Moacir Palmeira, Política e tempo: nota exploratória. In: Mariza Peirano, O dito e o feito. Ensaio de Antropologia dos rituais, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, P. 175.

⁴⁵ Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Ritual, Drama e Performance na cultura popular, UFRJ, Rio de Janeiro, 2011. In: <http://www.forum.ufrj.br/publicacoes/passagens_12.pdf>

Rodrigues, segundo o qual: “Religiosidade é a religião colocada em prática, ou seja, como a religião é vivida no cotidiano por uma determinada população”⁴⁶.

1.3 CRISTIANISMO: DO PAGANISMO À IGREJA CATÓLICA

O Cristianismo, como conhecemos hoje, está baseado em um princípio fundamental, a unidade de Deus, Deus é Uno, portanto, é uma religião monoteísta como o Islamismo e o Judaísmo. Porém, nem sempre foi assim, e a noção atual de Deus da Igreja Católica no Cristianismo, onde Pai, Filho e Espírito Santo são três pessoas em uma só⁴⁷, por várias vezes foi posta em causa por filósofos e sacerdotes durante os primeiros séculos de sua existência.

Sobre o Catolicismo, para alguns estudiosos, ele apenas surge depois da cisão entre Oriente e Ocidente em 1054, e a palavra católico, na sua concepção teológica, tem como significado uma frase que diz: “a igreja de Cristo é universal”⁴⁸. Antes disto existia apenas o Cristianismo, surgido do Judaísmo, a partir de um profeta chamado Jesus Cristo, que era visto como filho de Deus pelos que o seguiam, e seguiam os ensinamentos dele.

Dos vários artigos pesquisados, e das várias interpretações sobre as origens do Cristianismo, é comum encontrar referências e associações da Santíssima Trindade em comparação com outras trindades ou tríades existentes nas mais diversas religiões, como exemplos dos três deuses hinduístas, o Trimurti, o Brahma, Vishnu e Shiva, respectivamente o princípio criador, conservador e destruidor⁴⁹, entre outras.

No entanto, é fácil verificar que estas comparações só são possíveis de forma superficiais, pois uma vez que o observador passa a aprofundar mais seu conhecimento sobre cada uma delas, encontra diferenças fundamentais e estruturais que ultrapassam largamente a semelhança numérica que há entre elas.

Porém, pode-se dizer que o Cristianismo não surgiu simplesmente do nada, além de ser uma seita judaica, com uma base comum, é sobretudo o

⁴⁶ Cf. Donizete Rodrigues. Op., cit., P. 23.

⁴⁷ Cf. Alvarez Gomez Jesus, História de la Iglesia I – Edad Antigua, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. P. 144.

⁴⁸ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 79.

⁴⁹ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 24.

resultado evolutivo de um fenômeno religioso, influenciado por lendas e religiões pré-existentes e criadora, ainda, de outras religiões mais recentes. Algo intrínseco por exemplo na Bíblia, que na visão de Strauss, no contexto de sua comparação entre o mito e a História, refere-se a ela como um conjunto de lendas mitológicas, no caso, livros reunidos de forma a justificar e explicar o presente.

A Bíblia foi, ou é, uma seleção de livros e histórias reveladas ou inspiradas pelo Espírito Santo, iniciadas pelo Antigo Testamento, o Pentateuco hebraico. Acrescentou-se alguns outros livros organizados de forma a contar a vida de Jesus Cristo, o mito da criação e uma cosmovisão, visualizada em todos os tipos de religiões cristãs ou de origens cristãs.

Partindo do princípio de que a religião é uma criação humana, “foi o homem que fez a religião e não a religião que fez o homem”⁵⁰, é fácil entender que qualquer religião, evolui como qualquer movimento cultural, adaptando-se, recriando-se e se autoconstruindo ao longo dos tempos, de acordo com as novas condicionantes sociais. Assim, também é fácil entender que a formação inicial de uma religião, das origens até sua oficialização, contém elementos de outras religiões preexistentes, mitos e traços marcantes da cultura que a criou.

Um dos exemplos que podemos citar, talvez seja o Inferno Dantesco, com suas camadas diferentes e castigos diferentes para cada pecado. Da mesma forma como o inferno Bramânico, o “naraka”, muito anterior a Dante, e que também tem vários andares, onde as almas culpadas sofrem os tormentos do fogo, do frio, da fome e da sede. Um inferno que não é eterno, as almas cumprem penas condizentes com seus crimes⁵¹, no Cristianismo, algo semelhante ao purgatório.

Assim, é possível justificar as semelhanças que podemos encontrar em religiões distintas, separadas pelo tempo e pelo espaço, primeiro por serem criações humanas, e a partir daí, condicionadas pelas mesmas dinâmicas físicas e naturais, desde o clima até as limitações biológicas de qualquer humano.

Atualmente, verificamos no mundo ocidental uma predominância das religiões abraâmicas, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. A primeira foi criada a cerca de um século antes do nascimento de Jesus Cristo, é considerada a

⁵⁰ Karl Marx. In: Donizete Donizete. Op., cit., P. 45.

⁵¹ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 27.

primeira religião monoteísta de grande abrangência. E tem origem em Abraão⁵², cuja fundamentação teológica é o Antigo Testamento. As outras duas religiões abraâmicas, o Cristianismo e o Islamismo, tem suas fundações teóricas no Novo Testamento e no Al Corão, respectivamente⁵³.

O Cristianismo na sua gênese, surgiu no seio do próprio Judaísmo, incorporando assim suas tradições religiosas, lendas, regras, crenças e cosmovisão. Jesus Cristo, um judeu da Galiléia, era visto como um Messias, alguém do que os judeus esperavam, o “ungido” em hebraico, cujo o equivalente em grego era Cristo⁵⁴.

O Islamismo, por sua vez, surgiu no século VII, através do ensinamentos do profeta Maomé, que viveu do ano 570 ao ano 632, com cerca de 900 milhões de seguidores, é hoje a segunda maior religião do mundo. Os islamitas seguem os ensinamentos de Maomé, o consideram o profeta escolhido por Deus para transmitir a palavra divina revelada através do Alcorão⁵⁵. Seus seguidores, antes de Maomé, adoravam uma série de objetos inanimados como pedras e árvores⁵⁶, talvez algo como as religiões célticas pré-romanas.

Já a palavra “cristão” tem origem no grego, e quer dizer “pequenos cristos”, uma forma pejorativa pela qual designavam os seguidores de Jesus Cristo em sua época. Atualmente, existem no mundo cerca de 1.900 milhões⁵⁷ de cristãos, um terço da humanidade, divididos entre protestantes, católicos, pentecostais e muitos outros, sendo que mais da metade destes cristãos são fiéis à Roma, o centro da Igreja Católica-Apostólica-Romana.

Esta diversidade se reflete na Igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém, uma igreja, que de acordo com os cristãos, foi construída no local da sepultura de Jesus Cristo, onde ele foi sepultado e ressuscitou. Uma igreja que se divide entre várias religiões cristãs, como a ortodoxa grega, a Católica Romana, a Ortodoxa

⁵² Abraão (pai engrandecido) em hebraico, mais tarde chamado Abraão (pai da Multidão), foi o primeiro patriarca hebraico.

⁵³ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 51.

⁵⁴ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 43.

⁵⁵ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 32.

⁵⁶ Cf. Felix Guirand (Dir.), História das Mitologias II, Lisboa, Edições 70, 2006. P. 205.

⁵⁷ Em português do Brasil, o mesmo número é apresentado como 1,9 Bilhões, ou 1 bilhão e 900 milhões.

Armenia, Igreja Copta do Egito, Igreja Ortodoxa Síria, a Igreja Ortodoxa Etíope entre outras.

A questão está em como uma pequena seita⁵⁸ judaica do século primeiro, com origem na Palestina, transformou-se na religião estabelecida na Europa Ocidental; e como Roma, a sede do Império que perseguia os cristãos por mais de trezentos anos, se transformou no centro do Cristianismo, e o Bispo de Roma, o líder espiritual desta igreja.

O Cristianismo foi fundada basicamente por um grupo de judeus que seguiam os ensinamentos de um profeta chamado Jesus, um judeu da Galiléia, filho de um carpinteiro chamado José e de sua esposa Maria. Depois de batizado como judeu, passou a pregar em público dos 27 aos 30 anos, sendo condenado a morte pelas autoridades romanas em 07 de Abril do ano 30⁵⁹.

Jesus Cristo surge num contexto extremamente favorável para sua projeção e mitificação. Os judeus, em sua época, possuíam profecias que falavam de um messias que iria libertar o povo judeu, e o domínio do Império Romano formava algo de que se libertar. Os judeus foram deportados, forçados a migrar para zonas distantes e eram subjugados pelos romanos. Fatores que alimentavam as profecias de um libertador de Israel, um revolucionário de origem judaica, ao mesmo tempo em que surgia Jesus Cristo⁶⁰.

O Cristianismo, propriamente dito, surge mais tarde com o culto a personalidade de Jesus Cristo, e a ideia de que Deus se tornou homem na pessoa de um pobre, gerando a convicção de que um cristão pode salvar sua vida ao conhecer Deus, ao viver a semelhança de Jesus Cristo, seguindo seus ensinamentos em vida, através do livro sagrado, a Bíblia.

O Cristianismo chegou a Europa com mercadores e escravos vindos de vários portos comerciais do Mediterrâneo, que juntavam-se em segredo para partilharem os ensinamentos de Jesus Cristo, e a crença de que a salvação eterna estaria ao alcance de todos que acreditassem que Jesus Cristo era filho de Deus.

⁵⁸ Entende-se como seita, uma fração mais radical dentro de uma igreja ou religião instituída. Em uma sociedade onde haja união direta ou indireta com o poder político, e a igreja é considerada como única instituição religiosa oficial, detentora do monopólio simbólico e religioso sagrado, enquanto seita é o grupo de protesto, que se nega a aceitar a “verdadeira” fé, num ato que pode se considerar abandono da fé instituída. In: Donizete Donizete, *Sociologia da religião: Uma Introdução*, Porto, Edições Afrontamentos, 2007. P. 161.

⁵⁹ Cf. Philippe Tourault, *História Concisa da Igreja*, Publicações Europa-América, 1996. P. 25.

⁶⁰ Cf. Philippe Tourault. *Op.*, cit., P. 26.

Praticavam rituais como a partilha do pão e do vinho e identificavam-se com um símbolo em forma de peixe, cujo a palavra em grego possuía as primeiras letras de cada palavra que forma a frase, “Jesus Cristo filho de Deus salvador”

No Ocidente, os cristãos eram vistos com maus olhos por não adorarem o imperador e os deuses romanos, porém, por todo império iam surgindo Igrejas Católicas de forma discreta, e símbolos, como a cruz, que levavam o seu culto a surgir aos poucos da clandestinidade. Até que no final do século III, dá-se uma reação do império contra os cristãos, destruindo as igrejas e forçando a conversão destes para as religiões romanas.

Foi quando Constantino subiu ao trono do Império Romano, um império disputado por várias facções, e decide-se por tornar-se um cristão, uma vez que acreditava que havia sido a fé cristã que lhe havia ajudado na conquista do poder. Aos poucos transformou o Cristianismo, antes religião dos pobres e escravos, em uma religião de ricos e poderosos, convertendo mais tarde também o império ao Cristianismo e mudando sua capital para Constantinopla⁶¹.

Com a queda do Império Romano, a Igreja Católica Latina viu-se sem a proteção de um Império, e sob o domínio “bárbaro” os cristãos passaram a ser influenciados pelas ideias de Ário que não acreditava na divindade de Jesus Cristo, considerando apenas Deus Pai como divino. Ário deixava Cristo na mesma situação de um simples mortal, sendo inclusive representado através de imagens, como alguém que envelhece⁶² nas igrejas de sua influência.

A sobrevivência do Cristianismo passou pelas mãos da aristocracia romana que optou por dominar a igreja, transformando-a em religião da elite governante, assumindo os cargos hierárquicos como os bispados. E Roma, do império político e militar, tornou-se um império espiritual. Um contexto marcado sobretudo pela luta contra o arianismo que começava a espalhar-se pela Europa, quando o Papa Gregório I enviou, no ano 597, uma missão com 40 monges e padres romanos

⁶¹ Jean Claude Bragard (Produtor), Uma viagem pela cristandade: as origens. Diarmaid MacCulloch, BBC Four – A History Of Christianity, 2009, Open University and Jerusalem Productions.

⁶² Na Igreja de Santo Apolinário Novo em Ravena, construída por Teodorico, rei dos Ostrogodos, podemos testemunhar imagens representando Cristo em diferentes fases de sua vida, como jovem ou adulto, um Cristo que envelhece.

para a Inglaterra, consolidando então uma nova força que revitalizou o Cristianismo latino⁶³.

A partir daí, os mosteiros espalhados pela Europa passaram a assumir os poderes locais, não só espirituais, mas também políticos e econômicos, dividindo ainda mais o já extinto Império Romano. Espalharam de forma concisa o Cristianismo por todos os cantos da Europa, adotando os locais sagrados ou deuses de outras religiões pré-existente, como cristãos, num processo decisivo para sua consolidação.

Algo que acontece de forma mais branda em qualquer religião em seu percurso de transformação ao longo de sua existência. Na Europa românica, as capelas cristãs ocuparam pontos já sagrados para os povos locais, santuários druídicos ou galo-românicos, as fontes consideradas milagrosas, pedras consideradas encantadas e locais repletos de superstições passaram a receber imagens cristãs ou foram ocupados por capelas e igrejas⁶⁴. Neste processo também podemos mencionar datas como o 1º de Maio, período da renovação do sol e da vida; ou 24 de Junho, solstício de verão; ou 1º de Novembro, no culto aos mortos⁶⁵, e mesmo os rituais de Maio e Junho, convertidos em comemorações de Pentecostes, ou do Espírito Santo.

1.4 FORMALIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA: Natureza de Cristo

A formalização da Igreja Católica aconteceu nos primeiros séculos do Cristianismo, um período em que ainda não se poderia dizer que existisse realmente uma Igreja Católica, uma vez que o Catolicismo apenas surge depois da cisão entre Oriente e Ocidente, em 1054. Seu nome, a palavra “católico”, que classifica o Catolicismo, na sua concepção teológica significa “a igreja de Cristo é universal”⁶⁶. Antes disto, existia apenas o Cristianismo, a religião dos que viviam da mesma forma, os ensinamentos de Jesus Cristo. O próprio Cristianismo teria

⁶³ No século seguinte já somavam-se mais de 200 mosteiros em toda Inglaterra. In: Jean Claude Bragard (Produtor), Uma viagem pela cristandade: as origens. Diarmaid MacCulloch, BBC Four – A History Of Christianity, 2009, Open University and Jerusalem Productions.

⁶⁴ Cf. Felix Guirand (Dir.), História das Mitologias II, Lisboa, Edições 70, 2006. P. 21.

⁶⁵ Cf. Felix Guirand (Dir.). Op., cit., P. 22.

⁶⁶ Cf. Donizete Donizete. Op., cit., P. 79.

nascido no ano 49 depois de Cristo, através do Concílio de Jerusalem, o qual separou os cristãos das leis judaicas.

O Cristianismo é uma fé que se baseia em revelações, muitas delas contidas no Livro Sagrado dos cristãos, a Bíblia, um conjunto de livros constituídos já nos primeiros anos do Cristianismo, após a morte de Cristo. Ao que Levi-Strauss refere-se como mitos desconexos, quando exemplifica o material de base da Bíblia, mencionando que, ao que parece, era formado por elementos desconexos que depois foram reunidos por filósofos conhecedores para tecer uma história contínua⁶⁷, é um reconstruir do passado partindo do presente, no caso, os primeiros anos de Cristianismo, onde juntam-se as peças que parecem explicar um determinado tema, esquecendo pontos que não se consideram importantes, situação em nada diferente da própria história acadêmica atual.

Desde seu surgimento até sua formalização, muitas mudanças e decisões foram tomadas com base nas mais diversas argumentações. A principal delas, a revelação, como os dogmas por exemplo, uma vez aceitos, jamais poderão ser contestados. A formalização de cada um destes pontos aconteceu, e acontece, através de reuniões com os membros mais importantes da igreja, para debater os temas que não são de consenso comum dentro do meio, os concílios⁶⁸, e suas conclusões são consideradas verdades e devem ser aceitas por todos dentro da igreja, sob o risco de excomunhão.

Estas conclusões são classificadas em uma hierarquia de verdades professadas e passam a fazer parte da cosmovisão cristã. Nesta hierarquia de verdades, encontramos a mais importante, o Dogma, que é aceito como verdade absoluta e definido como revelação divina. Um dogma é definido e proclamado pelo Papa ou pelos concílios ecumênicos com a presença do Papa, aceito de maneira irrevogável, e não poderá ser alterado nem negado.

Depois, nesta hierarquia de verdades, abaixo dos Dogmas, há as Verdades de Fé, que são objeto de fé dos cristãos, enquanto as Verdades Próximas estão

⁶⁷ Cf. Claud Lévi-Strauss, *Mito e Significado*, Lisboa, 2007, edições 70, P. 50.

⁶⁸ Concílio é uma reunião ou assembléia de autoridades religiosas, geralmente católicos ou ortodoxos, para deliberar sobre materiais doutrinários e de disciplina. Podem ser ecumênicos ou universais, concílios nacionais ou concílios provinciais, como os Concílios de Toledo, mencionado adiante neste trabalho.

abaixo na hierarquia, seguidas pelas Hipóteses que podem ser acreditadas pelos católicos permanecendo como temas de reflexão pelos teólogos da igreja.

O Cristianismo formou-se ao longo dos séculos como religião institucional através destas ferramentas, e uma vez institucionalizada, suas regras serviram cada vez mais para formatar e definir seus seguidores, sobretudo, para resolver querelas que surgiam esporadicamente ao longo dos séculos, dúvidas e heresias, luta contra o paganismo, cisões e novas interpretações que por vezes colocavam em risco a unidade do próprio Cristianismo.

Uma destas querelas foi a discussão sobre a natureza de Jesus Cristo, discussão que atingiu uma dimensão tal ao ponto de pôr em causa a unidade da própria igreja como um todo. A questão sobre quem era realmente Jesus e sua relação com Deus. Jesus Cristo como filho também é um homem de carne e osso, e como morreu na cruz não poderia ser o mesmo que criou o universo. Uma questão posta a tona por Árius, um sacerdote egípcio que declarava que Jesus não era o mesmo que Deus, pois acreditava que era impossível para um Deus perfeito e indivisível, ter criado Jesus Cristo, semelhante a si.

A princípio, o que poderia parecer um tema simples, demonstra-se fundamental a medida que lembramos que para o Cristianismo, foi a morte de Jesus que redimiu os pecados do mundo (cristãos), mas isto só seria verdade se Jesus Cristo fosse realmente filho de Deus. Uma situação que exigiu a convocação de um concílio, no ano de 325, em Niceia, atual *Iznik* na Turquia, o Primeiro Concílio de Niceia, com a presença de Constantino, que neste concílio, foi fundamental para sua declaração final de que Jesus era consubstancial a Deus, em grego, “omousius”. Árius foi excomungado⁶⁹, e o texto final do Concílio de Niceia, mais tarde complementado no Concílio de Constantinopla, em 381, ainda hoje é repetido em forma de oração durante as cerimônias católicas, chamada de Credo Niceno ou Creio em Deus Pai.

Outro ponto de desacordo relacionado a natureza de Jesus Cristo surge em 428, com o acadêmico diplomático Nestório, que interpretava as definições de Niceia considerando que Cristo teria duas natureza distintas, humana e divina,

⁶⁹ Excomunhão: Etmologicamente tem o sentido de retirar de comunhão, do convívio com a comunidade. Numa sociedade cristã, onde toda a vida humana era baseada nos ensinamentos e obrigações da igreja, a excomunhão era uma pena pesada, no sentido de que a pessoa perdia todo direito de viver em comunidade em qualquer sentido.

separadas como o azeite e a água. Por sua vez, Sirilo, Bispo de Alexandria, contestava a separação das duas natureza de Cristo, argumentando que a natureza divina e humana estavam juntas numa só pessoa. Uma disputa que começou com a expulsão de Nestório, preso no Egito, deixando seu seguidores, e a convocação de outro concílio, em 451, em Calcedônia com o objetivo encontrar um meio termo entre as duas formas de interpretações, ao ponto definir um apoio a teoria de que durante a vida terrena, Jesus era divino e humano em duas natureza próprias sem divisão, como a água e o vinho, da mesma forma como é expressada pela Igreja Católica, protestantes e ortodoxas, desde então.

Porém, mesmo após este concílio, os apoiantes de ambos os lados não se uniram, permaneceram com suas convicções, dividindo-se em ocidentais e orientais. Enquanto os primeiros, apoiantes de Nestório, viveram sob a alçada do Império Romano, os orientais que se recusaram a aceitar o concílio, se desenvolveram em meio a uma diversidade quase infindável de religiões, permanecendo ainda hoje, através de religiões como a Igreja Ortodoxa Síria, seguindo as teorias de Cirilo. Nestório, por sua vez, morreu exilado no Egito.

1.5 CRISTIANISMO: DA IDADE MÉDIA À LAICIZAÇÃO

A Idade Média foi o período de consolidação da Igreja Católica. Com a queda do Império Romano, e a perda de um sistema político que a fomentava e protegia, fez com que deixasse de ser a religião institucional para ser a instituição por si própria, a ponto de ser mais poderosa que os próprios impérios que surgiram nos séculos seguintes. Assumindo muitos dos poderes que o antigo Império Romano havia implantado, tornando-se a religião da elite e servindo de instrumento de poder, e legitimador deste poder por toda Europa.

Enquanto Roma permaneceu sob domínio bárbaro, a Igreja Católica fortaleceu-se expandindo-se sob o domínio das antigas elites romanas, ao mesmo tempo em que no Médio Oriente surgia o Islamismo, religião que por séculos seria a grande ameaça do poder cristão. Porém, não antes do Papa Leão III, no século VIII, conseguir tornar o Cristianismo em uma das maiores potências imperiais, coroando o novo imperador Carlos Magno, imperador do Sacro Império Romano.

Carlos Magno aspirava ser um romano, porém, era descendente dos mesmos bárbaros que haviam destruído o extinto Império Romano. Seus seguidores converteram-se ao Cristianismo e o ajudaram em seu objetivo de reconquistar o Antigo Império Romano, e dominá-lo através do Cristianismo, assumindo como prioridade a proteção da Igreja Católica. Sua coroação aconteceu em Dezembro de 800, na Basílica de São Pedro, em Roma, sem que houvesse uma sobreposição de poder entre o religioso e o político.

Foi no seguimento deste “projeto” que, em 1054, o Ocidente cristão acabou por se desligar de Constantinopla, dividindo a igreja cristã entre Católica e Ortodoxa, criando oficialmente o Catolicismo, e dando as bases para que o Papa Gregório VII revolucionasse a igreja, em busca de um controle cada vez mais central e um domínio cada vez mais firme do Ocidente europeu e de sua vida social, pública e privada.

O Papa Gregório VII pôs em prática seu desejo em controlar cada alma da Europa, regulamentando o clero, implantando formas disciplinares como o celibato e impedindo que criassem dinastias e famílias poderosas. Criou uma complexa burocracia religiosa sacralizando todos os atos sociais⁷⁰. Aspirava ser como um monarca do Ocidente, com poder sobre todos os monarcas europeus, tornando santos todos os Papas, pela graça de São Pedro, implantando um poder de salvação sobre cada um de seus seguidores⁷¹.

Este controle sobre a salvação das almas exigiu a retomada de uma ideia anterior ao Cristianismo⁷², a existência de um purgatório onde os pecados terrenos seriam pagos através de castigos, e onde os pecadores teriam oportunidade de pagar por seus pecados aspirando alcançar a vida eterna num céu cristão. Dando assim oportunidade para os fiéis cristãos, realizarem boas práticas a fim de reduzirem seu período no purgatório, o que acabou por criar um mercado e uma economia própria através das indulgências e esmolas, e da prática do bem religioso, com missas e doações para a igreja.

⁷⁰ Jean Claude Bragard (Produtor), Uma viagem pela cristandade: as origens. Diarmaid MacCulloch, BBC Four – A History Of Christianity, 2009, Open University and Jerusalem Productions.

⁷¹ Jean Claude Bragard (Produtor). Op., cit.

⁷² O Inferno Bramânico, o “naraka”, pode ser comparado a uma ideia de purgatório pré-purgatório cristão, ele tem vários andares, onde as almas culpadas sofrem os tormentos do fogo, do frio, da fome e da sede. Um inferno que não é eterno, as almas cumprem penas condizentes com seus crimes. In: Donizete Rodrigues. Op., cit., P. 27.

Enquanto a expansão e o fortalecimento do Cristianismo se aplicava na Europa, o Islamismo ocupava grande parte do Médio Oriente e península Ibérica, gerando uma ameaça cada vez mais visível ao poder da Igreja Católica do Ocidente, o que deu origem, em 1095, a uma campanha religiosa/militar que durou séculos e que contrapôs seguidores do Cristianismo e do Islamismo, na busca do domínio das terras consideradas sagradas para ambas as religiões. Um contexto que acabou por gerar a Ordem dos Templários, uma ordem religiosa que marcou profundamente a Europa. Os Templários⁷³ que tinham como objetivo reconquistar Jerusalém, na época em poder dos islâmicos. Ao mesmo tempo em que dava condições para a remissão dos pecados dos que participassem dela, absolvendo-os de qualquer culpa e reduzindo suas permanências no purgatório.

A Igreja Católica passou a ser o centro da comunidade, as Catedrais representavam a riqueza de suas regiões e o poder era assente nos títulos religiosos de cada membro da igreja, com sua jurisdição própria. A participação nas Cruzadas o que dava o prestígio que qualquer nobre desejaria na Europa da época. Conseqüentemente, a igreja alcançou um domínio total da vida pública e privada da população da alta Idade Média, ao ponto de os membros de outras religiões seres excluídos da vida social em quase todas as cidades europeias. Com exceções, sobretudo, de zonas onde o comércio e a economia sobrepunha seu poder.

Este domínio intensificou-se ao ponto de, em Novembro de 1215, reunir-se o IV Concílio de Latrão, em Roma, sob convocação do Papa Inocêncio III, objetivando a lealdade de seus seguidores através da definição do ser Católico, da Confissão e da Comunhão, estabelecendo regras que deveriam ser seguidas sob o risco de cometer heresia, gerando alicerces para a inquisição, uma espécie de fiscalidade definidora do bom e do mal cristão, ao estilo dos tribunais medievais⁷⁴.

Neste contexto podemos ter uma ideia do quanto era prejudicial a pena de excomunhão aos que cometiam crimes contra a igreja, seria excluídos dos atos sociais e políticos, excluídos da comunidade em si. Uma pena leve em comparação as penas aplicadas pela Inquisição, até por volta do século XIX, um

⁷³ Jean Claude Bragard (Produtor). Op., cit.

⁷⁴ Jean Claude Bragard (Produtor). Op., cit.

contexto que permaneceu e se intensificou até finais do século XVIII, quando surgem um fenômeno de laicização da sociedade europeia.

Com a Revolução Industrial e o racionalismo iluminista, a religião aos poucos passou ao segundo plano na sociedade ocidental. Porém, é entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, que podemos notar a grande transformação. Se antes toda vida social ocidental era baseada na religião e nos preceitos cristãos, no século seguinte a sociedade passa a ser mais pragmática e laica, forçada por revoluções como a Revolução Francesa. Algo que se refletiu diretamente nos sufrágios, em Portugal por exemplo, onde em fins do século XVIII toda preocupação, em vida, de um cristão estava direcionado a morte. Nos inícios do século XIX, a vida é mais importante, e já não dedicam os bens adquiridos em vida para seu sufrágio. Se não foi o fim do domínio do Cristianismo na Europa, foi ao menos o início do fim.

1.6 CONFRARIAS E O SENTIDO DE SOLIDARIEDADE

A proliferação das confrarias pela Europa medieval, foi algo incentivado pela própria Igreja Católica, sobretudo no combate ao crescimento do protestantismo, além de controlar o aparecimento de heresias⁷⁵, difundir os princípios católicos, e finalmente, de promover o estabelecimento de uma hierarquia de cultos refletindo por sua vez numa diferenciação das próprias confrarias⁷⁶.

Esta hierarquia dos cultos pode ser observada através da posição dos altares destas confrarias dentro dos templos cristãos, uns mais próximo do altar central e outros mais afastados, ou mesmo quando notamos que umas confrarias teriam mais direitos que outras, inclusive em atos públicos, na sua posição em cortejos, que variavam de região para região, de acordo com o grau de antiguidade, por exemplo, ou o rendimento e o estatuto social de seus

⁷⁵ Heresia, do latim *Hearesis*, em grego significa escolha, opção. É uma doutrina ou linha de pensamento contrária ou diferente do credo ou sistema religioso, filosófico, ideológico, político, artístico ou outros.

⁷⁶ Pedro Penteadó, "Confrarias Portuguesas na Época Moderna, Problemas, Resultados e Tendências da Investigação". In: Lusitânia Sacra, Revista do centro de estudos de história religiosa, Universidade Católica Portuguesa. Confrarias, Religiosidade e sociabilidade: sécs. XV a XVIII. Lisboa, 1995, 2ª Série, Tomo VII. P. 39.

administradores dentro da sociedade, fato refletido ainda na importância desta própria confraria, perante a sociedade⁷⁷.

Para a sociedade, a pertença a um determinado grupo social ou profissional poderia condicionar a inclusão em uma confraria. Maria Helena Cruz Coelho⁷⁸ afirma, por exemplo, que nas confrarias rurais ou urbanas haviam casos de instituições elitistas e prestigiadas, e era uma hierarquia que também refletia-se no seu interior⁷⁹, exemplo das confrarias dos cavaleiros vilãos onde só participavam os possuidores de cavalo e que deles se serviam na guerra.

Ainda na questão da integração social, é inegável o papel das confrarias quando se trata de cristãos novos, ou das confrarias de negros, onde através delas estes adquiriam uma maior aceitação social⁸⁰, representada através da confraternização e da prática da caridade.

Na Idade Média, por exemplo, algumas confrarias portuguesas usavam o termo confraria como designação de distribuição de alimentos. Com a função social de unir entre si os membros de um mesmo grupo, as confrarias encontravam nos jantares uma forma de confraternizar⁸¹, no entanto, não era apenas a confraternização os resultados dos jantares, apesar de não terem o direito de participarem nas mesas, os pobres participavam comendo, por vezes as sobras. Era uma forma de caridade que promovia a alma dos confrades mortos, uma espécie de oração e benfeitoria para com os necessitados, seguindo assim os preceitos da Bíblia⁸², e aliviando a permanência do confrade falecido no purgatório, era uma espécie de ligação entre vida terrena e o divino.

Se alguns buscavam a integração social através das confrarias, esta integração resultava em visibilidade e, conseqüentemente, em prestígio a medida que o indivíduo poderia ascender à administração da confraria. No entanto, este

⁷⁷ Cf. Pedro Penteado. Op., cit., P. 40.

⁷⁸ Cf. Maria Helena da Cruz Coelho, "As confrarias Medievais Portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte". In: Confrarias, Grêmios e solidariedades en la Europa Medieval, XIX Seminário de Estudos Medievais, Pamplona, 1993. P. 178.

⁷⁹ Cf. Pedro Penteado. Op., cit., P.30.

⁸⁰ Cf. Pedro Penteado. Op., cit., P. 28.

⁸¹ Cf. Maria Ângela Beirante, "Ritos Alimentares em Algumas Confrarias Portuguesas Medievais", in, Actas do colóquio internacional Piedade Popular, Sociabilidades – Representações Espiritualidades, Centro de história e Cultura/ História das Ideias, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Terramar, 1998. P. 560.

⁸² Cf. Maria Ângela Beirante. Op., cit., P. 562.

prestígio, de acordo com Susana Costa⁸³, dependia também do prestígio da própria confraria, e este, por sua vez, dependia de onde ela se encontrava. Assim, na Ilha de São Miguel, no Arquipélago dos Açores, notamos que algumas confrarias de freguesias rurais encontravam dificuldades para atrair membros para seus cargos na irmandade, enquanto que em irmandades situadas em localidades mais relevantes havia, inclusive, uma disputa para a ocupação destes mesmos cargos.

Situações como estas eram evidentes numa sociedade dividida por ordens como no Antigo Regime, em que era comum os privilégios aos indivíduos pertencentes a ordens mais elevadas, principalmente na hora de representarem publicamente a sua confraria, assim como também, na gestão administrativa destas, corrompendo o que, a primeira vista, deveria parecer uma instituição igualitária.

Este fato era visto ainda no que toca ao pagamento de joia⁸⁴, onde algumas instituições deixavam o valor em aberto, possibilitando diferenciação no pagamento destas. E ainda, talvez por uma busca de maior notoriedade⁸⁵, a maior parte das filiações aconteciam em dias de festa⁸⁶, período em que a participação das confrarias poderia ter melhor visibilidade, e poderia proporcionar uma espécie de mobilidade social⁸⁷ dentro da sociedade de estados.

A sociedade de estados não é uma sociedade de castas. Os equilíbrios estabelecidos podem evoluir. Esta (limitada) dinâmica – a que chamaríamos “mobilidade social” – era imputável ou a um automovimento da natureza, fecundado pelo tempo, ou às obras dos agentes.⁸⁸

A diferenciação era, ainda, encontrada nas confraternizações realizadas com alimentos, como por exemplo, o fato de os pobres receberem rações

⁸³ Cf. Susana Goulart da Costa, *Viver e Morrer Religiosamente*, Ilha de S. Miguel, Século XVIII. Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007. P. 312.

⁸⁴ Cf. Susana Goulart da Costa. *Op.*, cit., P. 316.

⁸⁵ Cf. Pedro Penteado. *Op.*, cit., P. 47.

⁸⁶ Cf. Pedro Penteado. *Op.*, cit., P. 33.

⁸⁷ Maria Helena da Cruz Coelho, *As Confrarias Medievais Portuguesas: Espaço de solidariedade na vida e na morte*, Navarra, Departamento de Educacion y Cultura, 1992, P. 182.

⁸⁸ Antônio Manuel Hespanha, *A mobilidade social na sociedade de antigo regime*. In: *Revista Temp*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Nº21, junho de 2007. P. 132.

diferentes das dos confrades, e as mulheres porções diferentes das dos homens, ou mesmo a repartição das porções entre os membros da confraria serem diferenciadas e, seguindo a hierarquia de cada um dentro da irmandade⁸⁹, mordomos e confrades recebiam partes diferentes de cada tipo de alimento.

1.7 TRINDADE: DO PAGANISMO AOS CONCÍLIOS

É difícil não associar o Espírito Santo do Cristão, representado muitas vezes como “línguas de fogo”, gerador da criatividade e inspirador de sabedoria, ao fogo roubado dos deuses gregos por Prometeu. Ambos são o símbolo do conhecimento e da sabedoria para os que neles crêem. Na mitologia grega, Prometeu roubou o fogo do conhecimento humano sobre as coisas da natureza. Para os cristãos, o fogo do Espírito Santo é luz que ilumina a mente humana, instrui e inspira o homem a cumprir a sua missão divina, luz do conhecimento, o *insgnt*⁹⁰.

O Divino Espírito Santo como conhecemos atualmente nas festas estudadas possui uma concepção muitas vezes desconhecida por seus próprios promotores. Mesmo os agentes religiosos da Igreja Católica encontram dificuldade em explicar o desenvolvimento da noção de Santíssima Trindade, da natureza de Cristo ou do Divino Espírito Santo. E sobre o próprio Divino, o dogma da Santíssima Trindade, por sua concepção incompreensível e fruto de um amplo desenvolvimento filosófico ao longo da história da Igreja Católica.

Tanto no Antigo Testamento como nos textos apócrifos⁹¹, em Grego ou em Hebreu, Espírito Santo significa “sopro de Deus”⁹², e seu sentido torna-se mais ético a medida que se aproxima o período referenciado nas profecias abraâmicas,

⁸⁹ Maria Ângela Beirante. Op., cit., P. 564.

⁹⁰ Na Psicologia, é a descoberta súbita da solução de um problema, da estrutura de uma figura ou de um objeto percebido, a compreensão repentina de uma situação ou a intuição. Utilizo este termo por descrever um ato súbito de memória, popularmente chamado de uma Luz ou Insight. Para saber mais ver: Stephano Sabetti, O Princípio da Totalidade, Uma análise do Processo de Energia Vital. Summus Editorial, São Paulo, 1986.

⁹¹ Textos não escolhidos para compor a Bíblia, mas que também possuem um teor evangélico e valor perante a igreja institucionalizada.

⁹² A Ciência que estuda o Espírito Santo é chama Pneumatologia.

relacionada a vinda de um salvador⁹³. E os próprios textos apócrifos, fazem muitas vezes referência ao Espírito Santo como o próprio Deus.

Na Bíblia hebraica, o Espírito Santo refere-se a presença temporária de Deus no ser humano, talvez o momento criativo. Já no Cristianismo o Espírito Santo também é chamado de paráclito, ou aquele que auxilia, que apóia. Etmologicamente, a palavra em si vem do latim *paracletus*, ou do grego, *parakletos*, aquele que defende ou o que ajuda⁹⁴.

Teófilo de Antioquia, já empregava a palavra Trindade no ano 180, ao recomendar a leitura dos livros sagrados dos cristãos à um amigo pagão, e referenciava as três pessoas da Trindade com os nomes “*Deus, Logos e Sofía*”⁹⁵. E mesmo antes dele já haviam referências em cartas ou textos dos primeiros cristãos. Embora tenha sido Tertuliano que, no início do século seguinte, oficializou a palavra Trindade (Trinitas), tendo sua definição como divindade sido concluída⁹⁶ somente em 381, no Primeiro Concílio de Constantinopla, com o Dogma do Espírito Santo, e o Credo Niceno-Constantinopolitano⁹⁷.

Para o Cristianismo, uma religião fundamentalmente revelada, fundada na revelação divina, um Dogma, embora incompreensível, é facilmente absolvido e considerado como uma verdade absoluta, definitiva, infalível, incontestável e inquestionável. E uma vez revelado e aceito pela igreja, não poderá ser alterado, nem mesmo pelos poderes papais, e qualquer contestação será considerada heresia.

⁹³ Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, São Paulo, Livraria Kosamos Editorial, 1995. P. 27.

⁹⁴ Amin A. Rodor, *O Espírito-paráclito no quarto Evangelho*. In: *Parousia*, ano 4, número 2, P. 55.

⁹⁵ Alvarez Gomez Jesus, *Historia de la Iglesia I – Edad Antigua*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001. P. 159.

⁹⁶ Já havia sido debatida no primeiro Concílio de Niceia, em 325, com a condenação do Arianismo e produzindo o Credo de Niceia.

⁹⁷ Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, da mesma substância do Pai. Por Ele todas as coisas foram feitas. E, por nós, homens, e para a nossa salvação, desceu dos céus: Se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Poncio Pilatos; padeceu e foi sepultado. Ressuscitou dos mortos ao terceiro dia, conforme as Escrituras; E subiu aos céus, onde está sentado à direita de Deus Pai. Donde há de vir, em glória, para julgar os vivos e os mortos; e o Seu reino não terá fim. Creio no Espírito Santo, Senhor e fonte de vida, que procede do Pai (e do Filho); e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele falou pelos profetas. Creio na Igreja Una, Santa, Católica-Apostólica. Confesso um só batismo para remissão dos pecados. Espero a ressurreição dos mortos; E a vida do mundo vindouro. Amém. In: <www.vatican.va/archive/>.

A investigadora Maria Adelaide Neto Salgado⁹⁸, em seu trabalho sobre o culto do Espírito Santo na Beira Baixa, menciona como teria ocorrido o primeiro concílio cristão. Diz que um sacerdote chamado Ário⁹⁹, que pregava uma concepção baseada no neoplatonismo, onde havia uma hierarquização entre a divindade superior e sua criação, defendia que o filho de Deus, Jesus Cristo era subordinado ao pai, portanto, inferior. Tal afirmação levou a que em 325, fosse reunido em Niceia, um primeiro concílio ecumênico¹⁰⁰, convocado por Constantino, que reuniu cerca de 300 prelados, quase todos do Oriente, sendo o Papa representado “apenas por três ou quatro bispos” e dois sacerdotes romanos, que acabaram por afirmar que Deus pai, Filho e o Espírito Santo, eram um único Deus, fato declarado através do Símbolo de Niceia.

As afirmações de Ário a respeito da natureza de Cristo, eram no sentido de que Cristo não era uma criatura do pai (Deus), não possui a mesma natureza divina, nem a mesma substância que Deus. Afirmações que Ário conseguiu transmitir, convencendo seus seguidores através de suas habilidades como orador, agregando fiéis ao ponto de ameaçar a unidade cristã e ser excomungado por seu próprio Bispo¹⁰¹.

Ário foi condenado e criou-se o Credo de Niceia, que ainda hoje é repetido nas cerimônias religiosas católicas e ortodoxas, e que tem como cerne as seguintes palavras: “Creio em um só Deus Pai, todo poderoso, ...e em nosso senhor Jesus Cristo, ...gerado e não criado, substancial ao Pai...”¹⁰² Palavras que rebatem as ideias arianas, em que Cristo era humano, que como humano envelhecia, algo que ainda hoje pode ser visto nas representações de Cristo nas Igrejas Arianas, onde surgem imagens de um Cristo jovem e a envelhecer.

Mesmo com definições mais concretas sobre a natureza de Cristo no Concílio de Niceia, adotadas oficialmente pelo Cristianismo, nunca houve uma ampla adesão destas ideias por todos os cristãos, e o próprio Imperador

⁹⁸ Cf. Maria Adelaide Neto Salgado, *O Culto do Espírito Santo em Terras da Beira Baixa – as longínquas raízes*, Cárceres, BAND, 1998.

⁹⁹ Ário nasceu na Líbia no ano 256, recebeu a cúria pastoral da Igreja de Baucalis, em Alexandria, se destacando por sua qualidade de orador. In: Alvarez Gomez Jesus, *Historia de la Iglesia I – Edad Antigua*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. P. 239.

¹⁰⁰ De caráter universal, englobando o Cristianismo como um todo, antes de sua primeira divisão entre Ocidente e Oriente.

¹⁰¹ Cf. Philippe Tourault, *História Concisa da Igreja*, Publicações Europa-América, 1996. P. 55.

¹⁰² Cf. Philippe Tourault. *Op., cit.*, P. 55

Constantino chegou a ser influenciado por um bispo ariano presente em sua corte, mesmo após o concílio, Eusebio de Novomedia. Exercendo uma influência a tal ponto que Constantino demitiu os bispos nicenos a partir de 330, voltando a reabilitar Ário, e pondo em causa as decisões do concílio. O que gerou, em 381, uma nova reunião em Constantinopla, o Concílio de Constantinopla, condenando todas as heresias e anunciando o fim do arianismo no Oriente¹⁰³.

O Concílio de Constantinopla reforçou os pontos firmados no Concílio de Niceia, reunido em 381, proclamou a divindade do Espírito Santo, declarando como “senhor dador da vida, que procede do pai¹⁰⁴”. Salvado ainda menciona que no Concílio de Elvira, primeiro concílio regional celebrado na península Ibérica, celebrado em 300-306, no seu cânone XLIII, passou a considerar-se heresia a não comemoração do dia de Pentecostes¹⁰⁵, o que revela que as comemorações no dia de Pentecostes já aconteciam mesmo antes de suas definições nos concílios ecumênico de Niceia e Constantinopla.

Mais tarde, em 379, um nobre galego chamado Prisciliano começou sua pregação sobre um retorno à humildade, e colocava em dúvida a unidade do Deus Pai, do Filho e do Espírito Santo. Em consequência, em Saragoça, no ano de 380, reuniu-se o Segundo Concílio Ibérico, numa tentativa de controlar o movimento promovido por Prisciliano e esclarecer os pontos contestados pelo mesmo. No entanto, foi somente mais tarde, no Segundo Concílio de Toledo ,realizado em 397-400, que o Priscilianismo seria condenado definitivamente¹⁰⁶. E foi neste concílio que pela primeira vez definiu-se que o Espírito Santo procedia do Pai e do Filho, utilizando a expressão “*ad filioque*”, esclarecido, no cânone XX:

...este só Deus, e esta só Trindade são substância divina, que o Pai não é o mesmo Filho, senão que tem um Filho que não é o Pai, senão que é Filho de Deus da mesma natureza do Pai, que o Espírito e o Paráclito, o qual não é o Pai nem o Filho, mas que procede do Pai e do Filho que o Filho não é Pai, mas que é Filho de Deus da natureza do Pai, que o Espírito é Paráclito, o qual não é o Pai nem é o Filho, senão que procede do Pai e do Filho: o Pai é pois Ingênito, o Filho engendrado, e o Paráclito não engendrado senão procedente do Pai e do Filho. O Pai é aquele cujo a voz foi ouvida dos céus: “Este é meu

¹⁰³ Cf. Philippe Tourault. Op., cit., P. 56.

¹⁰⁴ Cf. Maria Adelaide Neto Salvado. Op., cit.

¹⁰⁵ Cf. Maria Adelaide Neto Salvado. Op., cit.

¹⁰⁶ Cf. Maria Adelaide Neto Salvado. Op., cit..

filho no qual me comprazi grandemente, ouvi-o” O Filho é aquele que disse: “Se não fora eu ao Pai, o Paráclito não teria vindo a vós”; Esta trindade é distinta nas pessoas e uma só substancia unida pela virtude e indivisível e indiferente pelo poder da majestade, e fora de Ela não acreditamos na divindade de nenhuma outra natureza, nem de anjo, nem do Espírito, nem de nenhum poder que se creia ser Deus¹⁰⁷.

Mais tarde, com a queda do Império Romano, os novos romanos, ou seja, os invasores, eram de modo geral apologistas do arianismo¹⁰⁸. Em choque com os romanos naturais e sua nova crença cristã, surgiu a necessidade de um novo concílio, que foi celebrado em 589, o Terceiro Concílio de Toledo, com o principal objetivo de fazer com que os visigodos passassem a repudiar o arianismo e se convertessem ao Catolicismo, reforçando no mesmo concílio os cânones já declarados a respeito do Espírito Santo.

E na sequência do Terceiro Concílio de Toledo, reuniu-se muitos outros concílios, entre os quais, o VIII Concílio de Toledo, em 653, e o XI Concílio de Toledo, em 675, que clarificavam ainda mais os pontos essenciais do mistério da Santíssima Trindade.

Confessamos e cremos que a santa e inefável Trindade, Pai, Filho, e Espírito Santo, é por natureza um só Deus, de uma só Substância, de uma só natureza, e também de uma só majestade e virtude ... também cremos que o Espírito Santo, que é a Terceira Pessoa da santíssima trindade, é Deus Padre e é Deus Filho, de uma mesma substância e também de idêntica natureza, não engendrado, ou criado, senão que é Espírito de ambos procedente dos dois¹⁰⁹.

Mesmo na sequência destes concílios, a igreja espanhola, em finais do século VIII, já possuía uma forma específica de entender Cristo, e o viam como um filho adotivo de Deus, colocando novamente a igreja em risco, e levando com que Carlos Magno tomasse providências que culminaram com a convocação de um Concílio do Ocidente, em Francoforte, no ano de 794¹¹⁰. Outras querelas surgiram ao longo da formação da Igreja Católica atual, entre a natureza de Cristo, os ícones e as imagens, até a presença material do corpo de Cristo na hóstia¹¹¹.

¹⁰⁷ Cf. José Vives, *Concílios Visigóticos e Hispano Romanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Enrique Flórez, 1963. P. 25.

¹⁰⁸ Cf. Philippe Tourault, *História Concisa da Igreja*, Publicações Europa-América, 1996. P. 65.

¹⁰⁹ Cf. José Vives. *Op.*, cit., P. 25.

¹¹⁰ Cf. Philippe Tourault, *História Concisa da Igreja*, Publicações Europa-América, 1996. P. 94.

¹¹¹ Cf. Philippe Tourault. *Op.*, cit., P. 106.

Todas estas querelas eram, por vezes, regulamentadas através dos concílios que foram realizados ao longo dos séculos da igreja, formando, juntamente com novas interpretações, influências e condicionantes humanas e sociais, um Cristianismo atual, diferente do Cristianismo primitivo e do Cristianismo medieval ou moderno, e cada novo ponto ou nova definição teve sua contribuição para a concepção que a Santíssima Trindade tem hoje e poderá ter no futuro.

2 DIVINO ESPÍRITO SANTO COMO FESTA POPULAR

2.1 FESTA DO ESPÍRITO SANTO: ORIGEM E MITOS

Com sua data de celebração regulada pela Páscoa, o dia de Pentecostes regula a semana dos impérios no Arquipélago dos Açores, um calendário religioso com suas origens antes mesmo do Cristianismo, também não livre de controvérsias. As igrejas cristãs da Ásia e de Roma não coincidiam com as comemorações da Páscoa. A Igreja de Roma comemorava a Páscoa cristã¹¹² no mesmo dia da Páscoa judaica, ao tempo que as da Ásia comemoravam a Páscoa no Domingo seguinte.

Porém, no Primeiro Concílio Niceia, em 325, solicitou-se que todas as igrejas celebrassem a Páscoa no mesmo dia, encarregando a igreja de Alexandria à determinação da data de celebração da Páscoa, de forma que a partir de então passaram a celebrar a Páscoa no Domingo seguinte ao de Lua Cheia, imediatamente posterior ao Equinócio de Primavera, entre 22 de Março e 25 de Abril. Enquanto as igrejas que não aceitaram esta determinação, e seguindo o calendário Juliano, a Páscoa pode cair entre 4 de Abril e 8 de maio¹¹³.

Da mesma forma que as celebrações de Natal vieram substituir a principal festa do paganismo do solstício de inverno, no hemisfério Norte, a festa de Pentecostes judaica, que comemoravam as colheitas, deram lugar a comemoração do Espírito Santo¹¹⁴. Comemorado no sétimo Domingo depois da Páscoa, o dia de Pentecostes, que relembra a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, no início da difusão da igreja pelos povos; “E foram vistos por eles, línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles, e todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem”¹¹⁵.

¹¹² Comemora a Páscoa no primeiro Domingo de lua cheia após o equinócio de primavera do hemisfério Norte.

¹¹³ Cf. Alvarez Gomez Jesus, *Historia de la Iglesia I – Edad Antigua*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. P. 150.

¹¹⁴ Cf. Alvarez Gomez Jesus. *Op.*, cit., P. 150.

¹¹⁵ Atos dos Apóstolos, 2,2 e 2,3. In: *Bíblia Sagrada Online*. Disponível em: < <http://www.bibliacatolica.com.br/>> consultado em: 24 out. 2010.

Esta época sempre foi festejada por vários povos antigos, por ser um período de fertilidade, com o início das plantações ou procriação dos animais. Povos como os romanos festejavam as sementeiras “*sementinae*” no dia 25 de janeiro, ou os festivais de ano novo que aconteciam na primavera, pelos sírios e babilônios. Os judeus festejavam a colheita 50 dias após a Páscoa judaica, o que corresponde ao atual dia de Pentecostes¹¹⁶, e marcava o fim da colheita do trigo¹¹⁷. Não só os judeus, também nas religiões pré-cristãs haviam as comemorações no final das colheitas ou do período de colheita, momento de fartura e de esbanjamento.

Atualmente, o Domingo da Santíssima Trindade é comemorado no Domingo seguinte ao Domingo de Pentecostes, uma data considerada oficialmente como data festiva do Domingo da Trindade, atribuída pelo Papa João XXII, em 1334¹¹⁸. Isto ajudou na cristianização destes festejos, fomentada ainda pelas ideias do filósofo Joaquim de Fiore, do século XII, e sua teoria da história baseada nas três idades, idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, onde a humanidade celebraria uma última grande festa, uma idade caracterizada pela paz e fraternidade, ideias que se espalharam pela Europa, por seu caráter humilde e solidário através dos franciscanos.

Joaquim de Fiore era um monge eremita, nascido em 1130, em Célico, na Itália, e apresentou uma teoria da história baseada na perspectiva cristã, em que a história evoluía em idades baseadas na Santíssima Trindade, começando pela idade do Pai, em que a humanidade estaria submissa a religião; a idade do Filho, caracterizada por uma salvação de responsabilidade de cada um; e uma terceira idade, chamada idade do Espírito Santo, em que o homem estaria apto a gerir uma igualdade e solidariedade, uma idade de inocência e pureza, o que acabou por inspirar vários reinos europeus como os Reinos Germânicos (atual Alemanha) e Português.

¹¹⁶ Cf. Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 30.

¹¹⁷ Toni Jochem, *Festa do Divino Espírito Santo*. Disponível em: <<http://www.guiasantoamaro.com/colunistas/toni/colunista-toni2.php>> Consultado em: 25 Jul. 2010.

¹¹⁸ Cf. Eduardo Etzel. *Op.*, cit., P. 33.

Sobre este tema, Toni Jochem¹¹⁹, comenta que, devido as dificuldades que encontravam as populações europeias, sobretudo os povos germânicos, durante quase toda a Idade Média, as ideias joaquinistas se propagaram com mais intensidade. Diante disto, é fácil entender quando alguns historiadores atribuem a origem das Festa do Espírito Santo à Carlos Magno, coroado no ano 800 pelo Papa Leão III.

Para além disto, um outro dado interessante, e que pode validar a difusão do culto ao Espírito Santo na Alemanha, é a criação, a partir de inícios do século XIII, de hospitais e casas assistenciais sobre sua invocação, por todo território atual do país, sobretudo no Sul, em números que ultrapassaram as centenas. Ainda hoje existem instituições como o caso do Hospital do Espírito Santo de Bradenburg (*Heilig Geist Spital in Brandenburg*)¹²⁰, também o de Lubeck ou de Nuremberg. Da mesma forma que em Portugal, como o Hospital Espírito Santo de Évora.

Nos Açores os registros sobre a existência de Irmandades do Espírito Santo, de caráter assistenciais, remontam ao século XVI, e o primeiro hospital criado nos Açores com este nome foi em 1498, pela Santa Casa da Misericórdia de Angra, e ainda hoje mantém seu nome original como Hospital Santo Espírito. Assim como em Ponta Delgada, onde também existe um Hospital do Divino Espírito Santo fundado em finais do século XVI, e que assim como em Angra do Heroísmo, teriam inicialmente funções assistenciais.

A professora Maria Antonieta Moreira da Costa, defende uma abrangência das irmandades do Espírito Santo por quase toda Europa. Diz que existiam desde a Itália, França¹²¹ até Espanha e Portugal. Refere, ainda, que em Portugal foi a própria realeza a apoiar os festejos e as esmolas. Porém, em Portugal Continental, estas celebrações se mantiveram ativas até inícios do século XX, mas foram se extinguindo e acabaram por quase desaparecer, mantendo-se presente sobretudo

¹¹⁹ Historiador brasileiro de origem alemã, tem seus estudos direcionados a emigração alemã para o Brasil, história da Alemanha e profundo conhecedor das Festas do Espírito Santo no município de Santo Amaro da Imperatriz, no Sul do Brasil.

¹²⁰ Cf. João Lupi, "As Festas do Divino Espírito Santo". In: Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina. Florianópolis: CAPES/MEC, 1997, P. 773.

¹²¹ Cf. Nereu do Vale Pereira, Contributo Açoriano para a Construção do Mosaico Cultural Catarinense, Florianópolis, Papa-Livros, 2003, P. 173.

nos Açores, ao ponto de se transformarem em uma importante característica da identidade cultural açoriana¹²².

A Festa do Espírito Santo em Portugal, tem sua origem mitológica no século XIV, e está ligada ao reinado de Dom Diniz, entre 1261 e 1325, inserindo-se assim na própria história de Portugal. Teria sua origem através de uma promessa paga ao Espírito Santo pela Rainha Santa Isabel. Esta, devota do Espírito Santo, inspirava-se nas ideias do monge franciscano Joaquim de Fiore, e sua teoria da História, na qual o tempo estaria dividido em três idades, a idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

As referências falam de desavenças entre Afonso, filho legítimo de Dom Dinis, e Afonso Sanches, filho bastardo, pela conquista do trono. Dona Isabel, mãe de Afonso, prometeu ao Espírito Santo sua própria coroa e um dia de culto em troca da paz dentro da família e do reino, o que acabou por acontecer. Tendo a rainha pago a promessa no dia de Pentecostes de 1296 na Igreja do Espírito Santo na Vila de Alenquer, ritual que passou a realizar-se todos os anos, na mesma data incorporando-se no calendário das comemorações do Pentecostes com suas insígnias e rituais.

Segundo Joaquim de Fiore, um abade cisterciense, estas três idades culminariam com a idade do Espírito Santo, na qual o mundo conheceria o novo tempo, o tempo do Império do Divino Espírito Santo, com paz e abundância, algo alusivo ao tempo das festas, como é conhecida nos Açores o período em que se realizam os festejos do Divino Espírito Santo¹²³. Este período, é um momento no qual alteram-se as rotinas, os comportamentos, as emoções e os objetivos, com rituais e celebrações que separam o tempo profano do tempo sagrado¹²⁴.

Neste contexto, a origem da festa estaria atribuída ao sentido assistencial¹²⁵ da Rainha Santa Isabel, e a forma como ela era influenciada pelas ideias

¹²² Cf. Maria Antonieta Moreira da Costa, Espírito Santo: O Culto e a Festa em espaços Lusófonos - Uma lição de História. Disponível em: <http://www.portaldodivino.com/Textos_2008/texto1.htm> Consultado em: 20 Jun. 2010.

¹²³ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Cotins, Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: Horizontes Antropológicos, V.14, Nº29, Porto alegre, Janeiro 2008. P. 74.

¹²⁴ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Cotins. Op., cit., P. 74.

¹²⁵ Toni Jochem, FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO. Disponível em: <<http://www.guiasantoamaro.com/colunistas/toni/colunista-toni2.php>> Consultado em: 25 Jul. 2010.

franciscanas¹²⁶. Nas comemorações do Pentecostes a Rainha coroava um “pobre” e servia comida aos carenciados, adotando assim a doutrina da era do Espírito Santo. E foi graças a esta filosofia que criou, em 1296, a Confraria do Espírito Santo, em Alenquer. Mais tarde, como pagamento da sua promessa, doou sua coroa ao Divino Espírito Santo, coroando-o como imperador e espalhando este costume por todo reino.

Para além das lendas e dos mitos que envolvem a origem das Festa do Espírito Santo em Portugal, acredito que seja correto afirmar que tanto a Rainha Santa Isabel quanto o Rei Dom Dinis, foram certamente os responsáveis por sua oficialização como festa e pela origem de muitos dos rituais ainda praticados¹²⁷, como o investigador João Leal comenta, quando fala da importância da Rainha para as Festas do Espírito Santo. Segundo ele:

...as referências apontam que a doação da coroa pela Rainha Santa Isabel aconteceu com uma procissão onde seguiam o Imperador e a Imperatriz em direção a catedral, onde depositaram a coroa e o cetro no altar-mor, doando ao Espírito Santo a regência do reino. Este ritual era repetido todos os anos, e ao que parece repete-se anualmente em qualquer lugar onde haja influência portuguesa¹²⁸.

Entre os autores que analisam as origens da Festa do Divino Espírito Santo e a forma como desenvolvem o tema, acredito que uma das mais interessantes possa ser encontrada através da investigadora Professora Maria Antonieta Moreira Costa. Ela divide a festa em três camadas de análise ou: Uma primeira camada que baseia-se no vocabulário alimentar, correspondendo a um contrato com as divindades protetoras da terra e da natureza, confirmado “todos os anos com a entrega das primícias de Primavera, ou, os primeiros frutos da Terra, garantindo assim o direito à utilização das sobras, sem receios de castigos, durante o resto do ano”¹²⁹. A circulação de alimentos e o sacrifício em troca das recompensas recebidas pelo divino, as graças.

¹²⁶ João Leal, Cerimonial Relações Sociais e Tempo: As Festas do Espírito Santo nos Açores, Tese de Doutoramento em Antropologia Social, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da empresa., 1992. P. 4.

¹²⁷ Toni Jochem, FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO. Disponível em: <<http://www.guiasantoamaro.com/colunistas/toni/colunista-toni2.php>> Consultado em: 25 Jul. 2010.

¹²⁸ Entrevista com Toni Jochem, em 24 de Julho de 2011

¹²⁹ Maria Antonieta Moreira Costa, Espírito Santo: O Culto e a Festa em espaços Lusófonos - Uma lição de História. Disponível em: < http://www.portaldodivino.com/Textos_2008/texto1.htm> Consultado em: 15 Jul. 2010.

Uma segunda camada, de acordo com Antonieta Costa, é formada pelo passado hebraico, o significado da data, as sete semanas após a Páscoa hebraica, 50 dias ou Pentecostes, que no calendário judaico é a celebração da fuga do povo hebreu do Egito, data que já era referida no Antigo Testamento da Bíblia Cristã¹³⁰, a comemoração da primavera ou do fim da colheita do trigo.

A terceira camada é composta por raízes que parecem mais próximas do Cristianismo, através das orações, cantos, ritos e símbolos, como as insígnias cristãs, e por último, os elementos que formam o sentido imperial, aos quais podem ser atribuídos a influência da Coroa Portuguesa, nas pessoas de Dom Diniz e da Rainha Santa Isabel, miticamente responsáveis por instituir os rituais de coroação, em início do século XVI, transmitindo, simbolicamente, o poder real ao Divino Espírito Santo, representado por um homem comum¹³¹.

Esta inegável contribuição da Rainha Santa Isabel na formação dos rituais persiste ainda hoje nas Festas do Espírito Santo, sua outra contribuição foi na oficialização como uma festa promovida pelo Estado, neste caso, pela Coroa. Isto foi fundamental para sua difusão por todo território português, e mais tarde, em outras partes do mundo, levada pelos emigrantes portugueses ao longo dos séculos. Porém, apesar disto, as referências documentais a respeito do seu papel na origem da celebração só começaram a surgir após sua canonização, no século XVII.

João Leal reconhece a importância da contribuição da Rainha Santa Isabel para a festa, porém, diz que é difícil definir qual o seu real papel, sobretudo pela falta de documentação. Porém, lembra que existem narrativas sobre como poderiam ter sido originados estes rituais, diz que:

Sabe-se que o festejo surgiu em Portugal Continental, no século XIV, com o mito de fundação da Rainha Santa Isabel. Dizem que ela fez a primeira festa. Mas há registros que apontam a existência anterior da festividade. Não se sabe ao certo se a rainha iniciou o festejo, mas ela deu a ele um grande impulso, capaz de garantir a realização da Festa até os nossos dias¹³².

¹³⁰ Maria Antonieta Moreira Costa, Espírito Santo: O Culto e a Festa em espaços Lusófonos - Uma lição de História. Disponível em: < http://www.portaldodivino.com/Textos_2008/texto1.htm> Consultado em: 15 Jul. 2010.

¹³¹ Maria Antonieta Moreira Costa. Op., cit.

¹³² Entrevista com João Leal, Jornal o Estado do Maranhão. Disponível em: <<http://www.guiasaoluis.com.br/ver.asp?pagina=361>> Consultado em: 10 Jul. 2011.

Atualmente, a Festa do Divino possui dimensões que dificilmente podem ser analisadas de forma autônoma, sua dinâmica plástica e estética está intrínseca num todo, são inspiradas de forma mágico-religiosas e morais, existindo sobretudo pelo compromisso social para com o Divino, um todo gerado em forma de contra-dádiva, em agradecimento as graças divinas¹³³. Um conjunto de rituais que se estendem por todo o ano, intensificando-se nas semanas entre a Páscoa e o Domingo de Pentecostes, assumindo papéis dramáticos e artísticos envolvidos pelo âmbito sagrado e por vezes profano.

2.2 IRMANDADES FRATERNAS E O ESPÍRITO SANTO

Como já observamos, as Irmandade Fraternais foram criadas, sobretudo, por uma ideia fraternal pregada pela Bíblia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, as confrarias se espalharam por toda Europa¹³⁴ durante os últimos séculos da Idade Média. Suas origens remontam a Alta Idade Média, e descendem de forma associativas de origens romana e germânica¹³⁵. Maria Helena da Cruz Coelho¹³⁶, afirma que foi no século III que ocorreu a explosão no movimento confraternal, e que este movimento diminuiu no século XV. No entanto, é em meados do século XVII que encontramos, talvez, o que podemos chamar de auge no movimento confraternal na época moderna.

Em Portugal, foi neste período que se atingiu os números mais elevados da sua existência, com milhares de indivíduos associando-se e participando delas¹³⁷. Talvez por necessidade de algo que Pedro Penteadó¹³⁸ chamava de “uma família

¹³³ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins, *Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: *Horizontes Antropológicos*, V.14, Nº29, Porto alegre, Janeiro 2008. P. 69.

¹³⁴ Cf. Maria Helena da Cruz Coelho, “As confrarias Medievais Portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte”. In: *Confrarias, Grêmios e solidariedades en la Europa Medieval*, XIX Seminário de Estudos Medievais, Pamplona, 1993. P. 149.

¹³⁵ Cf. Manuel Sílvio Alves Conde, *O Hospital Medieval do Espírito Santo de Sesimbra, e a assistência caritativa portuguesa*, Sesimbra, 2004. P. 18.

¹³⁶ Cf. Maria Helena da Cruz Coelho. *Op.*, cit., P. 156.

¹³⁷ Pedro Penteadó, “Confrarias Portuguesas na Época Moderna Problemas, Resultados e Tendências da Investigação”. In: *Lusitânia Sacra*, Revista do centro de estudos de história religiosa, Universidade Católica Portuguesa. *Confrarias, Religiosidade e sociabilidade: sécs. XV a XVIII*. Lisboa, 1995, 2º Série, Tomo VII. p. 26.

¹³⁸ Pedro Penteadó. *Op.*, cit., P. 26.

alargada”, e que dava garantias não só terrenas, através dos irmãos e confrades, mas também divina, através dos intercessores divinos. Susana Goulart, neste sentido, ainda afirma que as confrarias assumiam três competências básicas; assistência aos pobres e enfermos, assistência à morte e assistência no além¹³⁹.

Porém, ainda no que diz respeito a sua existência, quando afirmamos que o auge destas instituições encontra-se no período moderno, podemos lançar um olhar subjetivo, a medida que, com uma visão sobre a Idade Média encontramos fatores que intensificam as falhas em seu estudo, como o caso, por exemplo, de no período indicado, os estatutos das várias instituições da época serem estabelecidas basicamente através do costume, e sendo estas organizações de caráter fraternal, dificilmente aplicavam documentos em seus regimentos, fato que impossibilita uma verdadeira uma visão geral do seu real volume neste período.

Um outro fator que pode nos levar a crer numa maior intensidade das confrarias no fim da Idade Média, tem a ver com a presença mais constante da morte, com a peste negra que, por exemplo, devastou a Europa, acompanhada por sua vez, por uma série de mudanças nas mentalidades da época. Assim, só a participação em uma irmandade ou confraria, poderia ser garantia de sufrágio ou assistência, tão necessária e valiosa no período, fato que, provavelmente faria com que o surgimento destas instituições fosse ainda mais assente.

Para além disso, havia ainda um crescimento urbano acompanhado pela falta dos laços existentes na ruralidade¹⁴⁰, a necessidade de maior ligação com o bem divino, fato que era alcançado através da caridade¹⁴¹, acompanhado por uma evolução em relação ao lugar do pobre na sociedade com o surgimento do pensamento franciscano e uma legitimação da posse de fortunas com a prática da caridade. E finalmente, a criação do purgatório e o conseqüente aumento do poder da igreja, com o poder de interceder para a salvação de uma alma pecadora.

¹³⁹ Através de cultos e celebrações a alma do defunto, Ver: Susana Goulart Costa, *Viver e Morrer Religiosamente. Ilha de São Miguel, Século XVIII*, (Tese de doutoramento apresentado à Universidade dos Açores). P. 304.

¹⁴⁰ Maria Helena da Cruz Coelho. *Op., cit.*, P. 157.

¹⁴¹ Manuel Sílvia Alves Conde, *O Hospital Medieval do Espírito Santo de Sesimbra, e a assistência caritativa portuguesa, Sesimbra, 2004*. P. 07.

No entanto, independente das razões de existência, é inegável a importância e a participação das confrarias na assistência material e espiritual das cidades e comunidades da Europa, sobretudo no final do período medieval e todo período moderno. Desde a prática da caridade até o culto aos mortos, com atividades devocionais a exercer um papel de extrema importância na inclusão e integração social¹⁴², desempenhando inclusive um papel de vulto na diferenciação social. Fato que pode ser revelador de algum peso na hierarquia da época, sem demonstrar nitidamente uma diferenciação na base hierárquica¹⁴³, principalmente quando se tratavam de homens de cor ou cristãos novos que encontravam nas confrarias melhor forma de aceitação perante a sociedade.

Generalizada na Alta Idade Média e difundida pela Europa do período moderno, estas instituições adquiriram um peso tão grande na vida social que, embora variando de região para região, a sua participação em alguns casos passou a ser imprescindível para uma vida social normal. Para se ter uma ideia dos números de confrarias que existiram em Portugal na Idade Moderna, por exemplo, de meados do século XVII a meados do século XVIII, existiam no Porto mais de duas centenas de confrarias, e muitos indivíduos pertenciam, simultaneamente, a mais uma delas, fato que demonstra o interesse popular por estas instituições¹⁴⁴.

Em outras regiões, como Setúbal, por exemplo, tendo em conta os estudos de Laurinda de Abreu¹⁴⁵, apenas 10% do total de fogos da freguesia faziam parte das principais confrarias. Ainda, podemos visualizar o panorama da Ilha de São Miguel no século XVIII, com o trabalho de Susana Goulart. Ela refere que, dos 913 testamentos seculares que pesquisou, 59,4% eram membros de apenas uma ou duas confrarias, 26,5% pertenciam a 3 ou 4 confrarias e 14,1% eram membros de mais de 4 confrarias¹⁴⁶.

¹⁴² Pedro Penteadó. Op., cit.

¹⁴³ Fato que merece ser mais aprofundado para uma melhor afirmação a este respeito.

¹⁴⁴ Segundo refere Maria Manuela Rodrigues. Ver: Pedro Penteadó, "Confrarias Portuguesas na Época Moderna: Problemas, Resultados e Tendências da Investigação". In: Lusitânia Sacra, Revista do centro de estudos de história religiosa, Universidade Católica Portuguesa. Confrarias, Religiosidade e sociabilidade: sécs. XV a XVIII. Lisboa, 1995, 2º Série, Tomo VII. P. 29.

¹⁴⁵Cf. Pedro Penteadó. Op., cit.

¹⁴⁶ Cf. Susana Goulart da Costa, Viver e Morrer religiosamente. Ilha de S. Miguel, Século XVIII. Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007. P. 326.

Talvez, uma explicação para o surgimento de muitas das confrarias seja o fato de em Portugal do século XVI a XVIII, encontrarmos o surgimento de muitas confrarias ligadas a devoção do Santíssimo Sacramento, das almas do Purgatório e de Nossa Senhora do Rosário. Isto por que estes surgimentos deveram-se a iniciativa do clero, interessado em contrariar o argumento protestantes¹⁴⁷, por vezes quase obrigando os paroquianos a participarem delas¹⁴⁸.

Na região da Beira, em Portugal Continental, eram estas instituições que organizavam as Festas do Espírito Santo. Antônio Salvado Mota¹⁴⁹ lembra que naquela região, os organizadores da festa eram chamados de Folia, o que nos leva aos músicos que costumam animar as festas realizadas nos Açores. Na Beira Interior este nome, Folia, era dado aos organizadores da Festa, no caso, à Irmandade responsável pela festa.

Em Santa Catarina, encontramos irmandades desde a chegada dos primeiros ilhéus, tanto por ser algo que estes imigrantes já conheciam nos Açores, quanto por ser algo comum nas sociedades da época; e uma vez que passou a se formar uma sociedade mais urbana no litoral catarinense, também fomentou a criação destas associações.

Ainda Santa Catarina, podemos encontrar ainda outros registros eclesiásticos que revelam a existência, em inícios do século XIX, de Irmandades do Espírito Santo nas Freguesias de Nossa Senhora do Desterro (Florianópolis), São José da Terra Firme (São José), Vila Nova de Sant'ana (na atual Imbituba) e em Vila do Santo Antônio dos Anjos da Laguna (Laguna). E sobretudo nestas zonas, surge uma maior interferência da igreja na organização das manifestações assistenciais ligadas ao Espírito Santo¹⁵⁰.

Em Florianópolis das três confrarias do divino Espírito Santo existentes atualmente, notamos que a primeira surgiu imediatamente após a chegada dos açorianos, no caso em 1773. A irmandade do Divino de Santo Antônio de Lisboa tem origem em 1927 e a irmandade do Espírito Santo de Nossa Senhora da Iapa tem como data de fundação a década de 60, do século XIX.

¹⁴⁷ Lutero dizia tratar-se de grupos de "comilões".

¹⁴⁸ Cf. Pedro Penteadó. Op., cit., P. 36.

¹⁴⁹ Cf. Maria Adelaide Neto Salvado, O Culto do Espírito Santo em Terras da Beira Baixa. Op., cit.

¹⁵⁰ Cf. Lélia Pereira da Silva Nunes, Um Olhas Sobre o Espírito Santo em Santa Catarina: O contributo cultural da Diáspora Açoriana.

Nas comunidades açorianas dos Estados Unidos da América, o investigador João Leal fala do surgimento de Irmandades do Espírito Santo por quase todo os Estados Unidos. Porém, para além da função fraternal e da organização dos festejos do Espírito Santo, estas confrarias possuem uma nova função, a preservação da identidade cultural açoriana:

...no decurso do cortejo da coroação, quando desfilam pelo distrito central de Fall River, cerca de quarenta irmandades do Espírito Santo, maioritariamente provenientes dos estados de Massachusetts e de Rhode Island¹⁵¹.

Se na Idade Média a razão de existência de muitas confrarias passava pela distribuição de alimento e na Idade Moderna passava pelos rituais de sufrágios. Atualmente, podemos talvez caracterizar um renascer das confrarias, desta vez com objetivos identitários e culturais, como as Irmandades do Espírito Santo nos Estados Unidos da América ou as Confrarias do Vinho, ou de algum tipo de alimento regional em Portugal. Manteve-se sempre como um instrumento de coesão, identitário e fraternal.

2.3 ESPÍRITO SANTO EM PORTUGAL

Independente de sua origem anterior ou vinculação às celebrações iniciadas pela Rainha Santa Isabel, as Festas do Divino foram apadrinhadas e mitologicamente criadas em pleno reino de Dom Diniz e disseminadas por todo Portugal Continental. Permanecendo até bem pouco tempo em regiões como Beira Interior e Alentejo, é ainda celebrada em Tomar através das Festa dos Tabuleiros, além dos Açores, onde tem sua maior expressão.

A estratégia ou costume do Cristianismo em adaptar cerimônias e locais de cultos pagãos ao Cristianismo provavelmente foi utilizada pelas manifestações a Santíssima Trindade. Talvez por isto, as Festas do Espírito Santo se disseminaram tão amplamente pelo território português:

¹⁵¹ Cf. João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 51.

...ao longo da história, a identidade portuguesa foi construída (quase) exclusivamente pela matriz cristã-católica. Apesar da proibição por parte da Igreja Católica.. as práticas mágico-religiosas alternativas continuam vivas na herança cultural das sociedades camponesas¹⁵².

É provável que tenha sido o papel da Rainha Santa Isabel e de Dom Dinis que tenham feito com que as Festas do Espírito Santo, na península Ibérica sejam realizadas apenas por Portugal, sem que haja informações sobre sua realização em alguma parte do território espanhol, embora haja uma comunidade junto à Salamanca chamada *Sancto Espiritu*, não há no calendário religioso ou profano tal comemoração. No entanto, Eduardo Etzel refere que em Espanha haviam “*vodos*” de Santiago e de Espírito Santo¹⁵³. Assim, como Toni Jochem que também nos informa que eles eram comuns no território da atual Alemanha, existindo ainda, como em Portugal, hospitais cujo o nome fazem referências a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade.

Em Portugal, encontramos capelas dedicadas ao Espírito Santo um pouco por todo território, sobretudo na região de Beira onde podemos encontrar os estudos de Maria Adelaide Salvado. Em seu trabalho sobre o culto do Espírito Santo em Beira Baixa¹⁵⁴, a autora faz referência a capela do Espírito Santo no centro da cidade Castelo Branco, que remonta ao século XVI. Além desta, ainda aponta a existência de uma capela do Espírito Santo em Nisa e mais oito pelo Concelho de Idanha-a-Nova, construídas nos séculos XVI e XVII¹⁵⁵. Outras duas capelas em Vila Velha de Rodão, duas no Concelho de Sertã, datadas do século XVI, uma no Concelho de Carnache do Bonjarim do século XVIII, mais seis no concelho de Penamacor, outras seis capelas no Concelho do Fundão, duas no Concelho de Proença a Nova, uma no Concelho de Oleiros, uma no Concelho de Covilhã, além de uma no Concelho de Belmonte¹⁵⁶.

¹⁵² Cf. Donizete Donizete, *Sociologia da Religião*. Op., cit., P. 66.

¹⁵³ Cf. Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, São Paulo, Livraria Kosamos Editorial, 1995, P. 61.

¹⁵⁴ Cf. Maria Adelaide Neto Salvado. Op., cit.

¹⁵⁵ Capelas do Espírito Santo de Alcafozes, Loreiro (séc. XVII), Monsanto (séc.XVI), Oledo (séc. XVI), Zebreira, Penha Garcia, Idanha-a-Verlha (séc.XVI) e Romaninhal. In: SALVADO, Maria Adelaide Neto. Op., cit., P. 41.

¹⁵⁶ João Leal faz referência também as Festas do Espírito Santo no Continente Português e se seu desaparecimento ao longo do século XIX e XX. In: João Leal, *Cerimonial Relações Sociais e Tempo: As Festas do Espírito Santo nos Açores*, Tese de Doutoramento em Antropologia Social, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 1992. P. 349.

Na Região de Beira também era utilizadas as mesmas insígnias utilizadas nos Açores e no Brasil: a Bandeira do Divino, vermelha com a Pomba bordada no seu centro; uma Pomba em madeira no topo do mastro da bandeira e uma coroa que, em algumas zonas, eram em prata, as mesmas utilizadas em Portel, no Alentejo. E as festividades na Beira Interior iniciavam no Domingo de Páscoa repetindo-se a cada Domingo até o dia de Pentecostes¹⁵⁷.

Lembramos que é o mesmo calendário utilizado nos Açores, cujas as semanas entre a Páscoa e o dia de Pentecostes, são chamadas de Domingas. Um ritual não está obrigatoriamente ligado por emigrantes ou influências culturais mais diretas, afinal o Cristianismo se difundiu através do clero e de um mecanismo hierárquico, e os cultos realizados em homenagem a um determinado santo ou entidade cristã, de forma geral, possuem as mesmas características independente das ligações sociais e culturais entres elas.

...com a passagem do tempo, o culto desapareceu, em larga medida, dos usos e costumes dos portugueses continentais, sobrevivendo quase tão somente entre a população de Tomar...Contudo, na região do Algarve, a pequena comunidade açoriana ali radicada mantém viva esta sua tradição profano-religiosa. A Casa dos Açores do Algarve, como coletividade representante da açorianidade em terras algarvias, organizou, no passado dia 20 de Junho, as Sopas do Divino Espírito Santo, as quais, na edição deste ano, foram servidas à moda da Ilha Graciosa¹⁵⁸.

Hoje, Portugal possui Festas do Espírito Santo sobretudo no Arquipélago dos Açores. No continente, a festa se limita a locais como Tomar, Soure, Faro, São Bartolomeu de Messines ou outras cidades que ainda mantém suas tradições, ou locais onde a comunidade açoriana resgataram ou reintroduziram as festas que a anos não eram realizadas. Uma tendência que tem vindo a se fortalecer no decorrer dos anos, da mesma forma que tem vindo a acontecer no Brasil e Estados Unidos da América.

O cronista açoriano Gaspar Frutuoso descreveu a primeira cerimônia religiosa dos Açores como uma missa ao Espírito Santo, rezada a bordo de uma embarcação ao largo da ilha de Santa Maria, a primeira a ser descoberta, por

¹⁵⁷ Maria Adelaide Neto Salvado. Op., cit., P. 45.

¹⁵⁸ Arlete Fraga, Culto e Festejos em Louvor ao Divino Espírito em Terras Algarvias Adiaspora.com, Junho 2010. Disponível em: <<http://www.adiaspora.com/eventos/esp%20%20algarve%20-%20divino.html>> Consultado em: 13 mar. 2010.

volta de 1430. As ilhas foram dadas à Ordem de Cristo de Tomar, para as responsabilidades religiosas do arquipélago, também eram responsáveis pela educação da população dentro da religião católica, sendo os franciscanos os primeiros organizadores do culto católico nas ilhas. Estes eram também, os difusores das ideias joaquinistas, além de responsáveis pela introdução do culto ao Espírito Santo nos Açores.

O Arquipélago dos Açores, por sua vez, é um conjunto de nove ilhas entre o continente europeu e o americano, são nove picos vulcânicos situados no meio do oceano Atlântico, a cerca de 2000 quilômetros de Portugal Continental. Foi descoberto por volta de 1431¹⁵⁹, e povoado ao longo dos séculos seguintes¹⁶⁰, devido, sobretudo, a sua importância estratégica nas navegações ultramarinas e no expandir do território português. Foi sede da Provedoria das Armadas¹⁶¹, ponto de parada obrigatória dos navios que vinham das Índias com as desejadas especiarias. E por seu formato de encruzilhada entre o novo e o velho mundo, recebeu navios de todas as partes do globo com novas plantas e temperos, servindo muitas vezes também, como ponto de experimentos de novas plantas exóticas antes de estas serem introduzidas na Europa.

Como região de fronteira, o arquipélago esteve permanentemente vulnerável aos ataques de piratas e corsários, sem nunca deixar de ser uma zona periférica, frágil e distante do poder central¹⁶². Permaneceu sempre, ao longo de sua história, como um gerador de povoadores que contribuíram continuamente

159 Não há uma data definitiva para o descobrimento dos Açores, as mais fiáveis são o ano de 1427 por Diogo de Silves, ou Gonçalo Velho em 1431. In: Alegria, Maria Fernanda; Garcia, João Carlos. Cartografia e Viagens. In: Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri, (Dir), História da Expansão Portuguesa, Navarra, Círculo dos Leitores e Editores, 1998, Vol.I P. 36.

160 A primeira ilha a ser descoberta foi Santa Maria, depois São Miguel, no ano seguinte, e durante as décadas de 1430, 1440 e 1450 deu-se o descobrimento das outras sete ilhas do arquipélago. Sendo que o povoamento de São Miguel se intensificou em meados do século XVI, mesmo período em que a Coroa Portuguesa solicitava açorianos para seguirem para o Brasil povoar vilas recém-fundadas.

161 A provedoria das Armadas tinha sede na Ilha Terceira e foi criada em carta régia com data de 27 de Julho de 1532, porém sabe-se que Pero Anes do Canto, primeiro provedor das armadas já exercia funções em 1527 na Atual Cidade de Angra do Heroísmo. Possuía em suas instalações cordame, velas, âncoras e uma série de mantimentos importantes para manutenção dos navios que navegavam durante meses, vindo das Índias. In: Rute Dias Gregório. O Primeiro Provedor das Armadas dos Açores, Um homem e um percurso. In: Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal, Universidade dos Açores, 1999. Volume I, P. 331.

162 A. J. R. Russel-Wood, "Emigração: Flúxos e Destinos". In: Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri, (Dir), História da Expansão Portuguesa, Navarra, Círculo dos Leitores e Editores, 1998, Vol.I P. 158.

para alongar o território, expandindo-se pelo Atlântico¹⁶³, e criando o que muitos chamam de “Diáspora Açoriana”¹⁶⁴, espalhada pelo mundo em comunidades dentro de outras comunidades, num contínuo fluxo de gentes, informações e culturas.

A maior ilha do arquipélago é a ilha de São Miguel, foi a segunda a ser descoberta e também uma das primeiras a ser povoada, sobretudo por povos de várias partes do continente português. Estes, a medida que adentravam na ilha, em seu interior, foram descobrindo e criando novas formas de produzir aquilo que produziam em suas terras de origem, reproduzindo também os cultos já existentes no continente.

Hoje, podemos encontrar exemplos do culto do Espírito Santo em todas as ilhas dos Açores, ao ponto de atualmente se transformarem no símbolo de identidade cultural dos açorianos, inclusive dos que saíram dos Açores ao longo dos últimos séculos, transformando em marco diferenciador da “cultura açoriana” dentro de território português e dos próprios açorianos que, por vários motivos seguiram destinos em outras regiões de Portugal, e mesmo em outros países e continentes, como exemplos mais marcantes nos Estados Unidos da América e Canadá.

Estas manifestações atingem seu grau máximo em cores e rituais nas ilhas do grupo central do Arquipélago, sobretudo na Ilha Terceira, onde representam o exemplo cultural mais vivo e rico de todo território português. Porém, sua presença em todas as ilhas demonstram particularidades que o isolamento e o tempo provavelmente criou, ao ponto de possuírem diferenças facilmente identificáveis, de ilha para ilha. Diferenças que em escala podem atingir o nível local, sendo marcada mesmo entre freguesias diferentes, ou até entre impérios diferentes dentro da mesma freguesia.

Exemplo destas diferenciações podem ser vistos não só nas suas cores e formas mas também na sua própria organização, predominantemente executada

163 Em 1550 a Coroa solicitava ao recém-povoado Arquipélago do Açores 300 habitante para povoar a recém-fundada cidade de São Salvador da Bahia. As ilhas estavam em início de povoamento, porém, com o estender da fronteira em direção às Américas, o objetivo passou a ser o de povoar a recém-descoberta terra. Ver: Carta de el-rei de 11 de Setembro de 1550. “Fundação da cidade da Bahia e colonos das ilhas”. In: Arquivo dos Açores, edição facsimilada da edição original, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980/1984, Vol. XII, PP. 414 a 415.

164 Termo usado para referir-se às comunidades portuguesas de origem açoriana espalhadas pelo mundo.

por irmandades organizadas e seculares nas ilhas que formam o grupo central dos Açores, ou executadas de forma mais espontâneas por gente simples da comunidade, como no caso da Ilha de São Miguel. E mesmo na Ilha de São Miguel podemos encontrar diferenças marcantes entre as festas realizadas dentro de uma ou outra comunidade, ou até nas próprias freguesias como acontece na Freguesia da Relva, entre a festa realizada pelo Império da Trindade, que desenvolverei mais a frente, e pelo Império da Festa, também da Freguesia da Relva. Onde enquanto uma prática o ritual do Bodo de Leite ou costuma buscar os barris de vinho de cheiro na própria adega, a outra não possui o bodo de leite e o vinho chega através do transporte fornecido pela própria adega.

Entre os estudiosos das Festas do Espírito Santo nos Açores, podemos citar João Leal, cujo doutorado baseou-se nas festas realizadas na Ilha de Santa Maria, seguindo depois estudos mais pormenorizados das festas realizadas no Sul do Brasil e nos Estados Unidos da América, onde o Espírito Santo é manifestado também como símbolo identitário das comunidades açorianas residentes naquele país, um aspecto também explorado nos Açores, onde a data dedicada ao arquipélago é comemorada no dia de Pentecostes, conhecido como o Dia da Pombinha, sendo feriado regional desde de 1980.

Nos últimos anos esta conotação identitária tem vindo a ser explorada cada vez mais por todo o Arquipélago, havendo uma certa promoção turística voltada aos festejos do Espírito Santo, existindo inclusive uma festa promovida pela Câmara Municipal de Ponta Delgada, onde comparecem representantes das várias comunidades do Concelho e de outras localidades, havendo lugar para um desfile com as respectivas bandeiras e uma grande coroação com coroas vindas até mesmo dos Estados Unidos da América ou Canadá.

2.4 OS ÍCONES E AS IMAGENS DO ESPÍRITO SANTO

A utilização de ícones e imagens foi sempre motivo de controvérsias dentro e fora do Cristianismo, ao longo dos seus 20 séculos de existência, e mesmo atualmente, é constantemente utilizado como argumento dentro do Cristianismo, pelas Igrejas Protestantes, para sua separação da Igreja Católica. E talvez, este seja um dos fatores mais visíveis dentro do Cristianismo ao ponto de

distinguir o Catolicismo das outras religiões abraâmicas, e mesmo dentro do próprio Cristianismo, do protestantismo e do Catolicismo.

É comum estas religiões, iconoclastas, recorrerem às passagens bíblicas, e às leis Mosaicas a respeito do uso e adoração de ícones e imagens, segundo eles, condenado por Deus:

Não farás para ti imagem de escultura representando o que quer que seja do que está em cima no céu, ou embaixo da terra. Não te prostrarás diante delas para render-lhes culto, porque eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso, que castigo a iniquidade dos pais nos filhos, até à terceira e à quarta geração daqueles que me odeiam mas uso de misericórdia até à milésima geração com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos¹⁶⁵.

Com esta base iconoclasta, torna-se necessário explicar como uma religião surgida do Judaísmo, extremamente iconoclasta, e que deu origem a outras religiões também iconoclastas, tornou-se numa religião extremamente dependente das imagens, e que as utiliza de forma intensa como um dos principais meios de comunicação junto de seus seguidores¹⁶⁶. Algo que se relaciona profundamente com todas as representações e rituais ligados a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, os rituais em torno das imagens e suas insígnias.

A História da arte cristã começa já nos primeiros séculos depois de Cristo, quando o Império Romano ainda vivia em conflito com os primeiros cristãos. Enquanto os deuses pagãos eram adorados em público, o Cristianismo atuava nos subterrâneos das cidades romanas. E é provável que a panóplia de deuses gregos e romanos representados em esculturas, com os quais os cristãos eram obrigados a conviver nos seus primeiros tempos, influenciaram a forma e a representatividade com as quais os cristãos passaram a imaginar as forças divinas do Cristianismo.

Em Roma, entre os séculos II e V, os primeiros cristãos enterravam seus mortos nas catacumbas, uma rede de cemitérios subterrâneos escavados nas rochas, preferiam enterrar seus mortos do que cremá-los, como mandava o costume pagão, isto para respeitar os corpos que iriam ressuscitar. Foram nestas

¹⁶⁵ Êxodo, Capítulo 20, Versículo 4. In: Bíblia Sagrada Online. Disponível em: < <http://www.bibliacatolica.com.br/> > Consultado em 24 Outubro de 2010.

¹⁶⁶ Marcos Barbosa, O.S.B. O Culto das imagens. In: ARTE sacra brasileira. Rio de Janeiro: Colorama, 1988, P. XI.

catácumbas onde se produziram as mais antigas imagens do Cristianismo, símbolos codificados que representavam temas como o sacrifício e a salvação. O “Cordeiro de Deus”, o “Bom Pastor”, cenas da Bíblia, a Âncora que apesar de não estar referida na Bíblia, tem em seu desenho uma cruz, e o peixe, cujo nome em grego é anacrônico¹⁶⁷ de “Jesus Cristo Filho de Deus Salvador”, e sobretudo, a Pomba.

Na Antropologia, a questão dos símbolos sempre fascinou antropólogos e estudiosos dos ícones e símbolos, e uma vez que o homem se comunica por símbolos, ou signos, das mais variadas formas, torna-se indispensável na comunicação e na transmissão do conhecimentos¹⁶⁸. Em Roma, nestes primeiros anos do Cristianismo, os símbolos cristãos tornaram-se numa forma identitária dos que seguiam a mesma filosofia religiosa, além de representar esta mesma religião de forma que somente eles poderiam entender, o que por sí ajudou a manter oculto os cristãos, então perseguidos pelos romanos.

Assim, o Cristianismo permaneceu na clandestinidade durante seus primeiro séculos de existência, e a medida que surgia do submundo aprimorava cada vez mais sua arte e a forma de simbolizar seus elementos, até que em 313, o Edito de Milão proclamou a liberdade de culto no Império Romano, dando liberdade aos cristãos que saíram da clandestinidade e aprimoraram ainda mais sua arte, que passou a estar à vista de todos, crescendo em seguidores e importância até tornar-se na religião estatal em 380, após a última grande perseguição romana contra os cristãos com Diocleciano, e que teve efeito contrário, promovendo o Cristianismo até este tomar conta do próprio Estado¹⁶⁹.

A partir do século V, a maternidade divina passou a ser cada vez mais representada dentro dos templos cristãos. Toleradas pelos seus dirigentes, passou a abrir portas para outras imagens, disseminando e sendo usadas com o pretexto de instrução. O Papa Gregório Magno, insistia no caráter didático das imagens e das representações nas igrejas, segundo ele era preciso evangelizar os analfabetos. Poucos séculos bastaram para que ocorresse a transição entre os

¹⁶⁷ As letras da palavra peixe, em grego, eram as primeiras letras de cada palavra da frase fundamental para os Cristãos, “Jesus Cristo Filho de Deus Salvador.

¹⁶⁸ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 125.

¹⁶⁹ Cf. Louis Rougier, O Conflito Entre o Cristianismo Primitivo e a Civilização Antiga, Lisboa, Vega, 1995, P. 80.

símbolos das imagens e as imagens propriamente ditas, como a de Cristo humano e não mais através de seu símbolo, o cordeiro¹⁷⁰.

Quando tenho vontade de estudar e disponho de tempo livre, vou de bom grado à igreja e contemplo os quadros (...) Acariciam meus olhos como as flores do campo; e a glória de Deus descende sobre a minha alma (...) as imagens me falam com uma voz que não ouvem meus ouvidos...¹⁷¹.

O caráter didático das imagens utilizadas pelos cristãos era comparado, em teor didático, às imagens ou monumentos em memória de eventos ou de personagens históricos, comparando-se também aos livros e documentos históricos, e servindo de argumento aos cristãos à favor do uso destas imagens, como uma Bíblia dos iletrados. O Papa Gregório Magno, no século VI, ainda lembrava que as imagens tinham a vantagem de poder ser entendida pelos iletrados, além de inspirar emoções e serem mais facilmente lembradas. Algo que mais tarde seria debatido no Segundo Concílio de Niceia, e já no século XX, lembrado pelo Papa João Paulo II:

Sem ignorar o perigo de um ressurgimento sempre possível das práticas idolátricas do paganismo, a Igreja admitia que o Senhor, a Bem-aventurada Virgem Maria, os Mártires e os Santos fossem representados em formas pictóricas ou plásticas para favorecer a oração e a devoção dos fiéis. Era claro para todos, segundo a fórmula de São Basílio, recordada pelo Concílio Niceno II, que "a honra prestada ao ícone é dirigida ao protótipo". No Ocidente, o Papa São Gregório Magno tinha insistido no caráter didático das pinturas nas igrejas, úteis para que os analfabetos, "ao contemplá-las, possam ler, pelo menos nas paredes, aquilo que não são capazes de ler nos livros", e acentuava que está contemplação devia levar à adoração da "única e onipotente Trindade Santíssima". Foi neste contexto que se desenvolveu, de maneira particular em Roma durante o século VIII, o culto das imagens dos Santos, dando lugar a uma produção artística admirável¹⁷².

¹⁷⁰ Resolução de um Concílio local, realizado em Constantinopla, em 692. Concílio Quinisexto ou Trullano II, cânon 82. In: Juan Plazaola, *El Arte Sacro Actual: Estudio, panorama, documentos*, Madri: Editorial Católica, 1965, P. 543.

¹⁷¹ São João Damasceno, Segundo discurso sobre as imagens. Apud: Juan Plazaola *El Arte Sacro Actual: Estudio, panorama, documentos*. Madri: Editorial Católica, 1965, PP. 401-02.

¹⁷² Carta Apostólica - duodecimum saeculum - do sumo pontífice João Paulo II ao episcopado da Igreja Católica sobre a veneração das imagens por ocasião do XII centenário do II Concílio de Niceia, página 29 e 30. Disponível em: <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19871204_duodecim-saeculum_po.html> Consultado em: 12 mai. 2010.

Em inícios do século VIII, quando a arte cristã já possuía um desenvolvimento considerável, o Imperador Bizantino Leão III, e depois, Constantino V, ambos iconoclastas, declararam-se contra o uso das imagens¹⁷³, que chamavam de ídolos, referenciando a passagem bíblica que condenava a adoração de ícones. Nos anos de 726 e 731, foi promulgado dois editos iconoclastas impondo a supressão das imagens, criando uma época de perseguição e destruição de arte sacra a par da leis do próprio Cristianismo.

Por conta disto, a reação da igreja veio através da excomunhão do Imperador Leão III, pelo Papa Gregório II¹⁷⁴. Até que, em 754, com o Concílio de Hieria, autointitulado como ecumênico, apesar de não contar com os representantes ocidentais, teve início um movimento iconoclasta, oficializando a perseguição às imagens. O que fez com que mais tarde fosse convocado um outro concílio ecumênico, o Segundo Concílio de Niceia, realizado em 787, onde foi declarada como legítima a veneração de ícones, utilizando passagens bíblicas como o êxodo 25:18¹⁷⁵ ou Gênesis 31:34, assim como filósofos da igreja.

Neste concílio também há a retomada dos pontos defendidos por João Dâmaso e por Gregório Magno, e reafirma as três funções básicas das imagens dentro do Cristianismo: a função de instruir os iletrados, a de lembrar os mistérios da encarnação e estimular a devoção¹⁷⁶. De uma forma geral, apesar de recomendar a representação em imagens, alertava que não deveriam ser criadas imagens ao gosto do artista¹⁷⁷, sugerindo a necessidade de uma regulamentação quanto a cânones a serem utilizados.

Esta disputa entre iconoclastas e partidário da utilização das imagens chegou ao ponto de pôr em causa a unidade do império, levando Carlos Magno, na tentativa de manter seu Império Ocidental seguro, a intervir na disputa ao opôr-se aos laços entre o Papado e o Oriente, buscando nas imagens um ponto

¹⁷³ Cf. Philippe Tourault, *História Concisa da Igreja*, Publicações Europa-América, 1996. P. 123.

¹⁷⁴ Cf. Anna Paola P. Baptista, *O Eterno ao Moderno: arte sacra católica no Brasil: anos 1940-50*, P. 33.

¹⁷⁵ Capítulo em que Deus dá as instruções para a construção da Arca da Aliança, com dois querubins.

¹⁷⁶ Cf. Anna Paola P. Baptista. *Op., cit.*, P. 37.

¹⁷⁷ Cf. Goffredo Mariani, *La Legislazione Ecclesiastica in matéria d'arte sacra*. Roma: Libreria Francesco Ferrari, 1945, P. 105.

para discordar do Papa Adriano I, não reconhecendo algumas das decisões do II Concílio de Niceia através do Livros Carolinos, com teor iconoclasta, posicionando-se nem contra nem a favor das imagens. Até que, em 794, convocou o Concílio de Frankfurt que ignorou muitos pontos de Niceia II, condenando por fim o culto às imagens¹⁷⁸. Mais tarde, este concílio refletiu-se no Concílio Ecumênico de Constantinopla IV, no ano 869, no qual pela primeira vez, oficializou-se a veneração de imagens, igualando as imagens de Cristo aos próprios Evangelhos¹⁷⁹.

Todo este debate oficial sobre a utilização de imagens pela igreja e sua justificativa, envolvia obviamente uma rede de burocratas e diplomatas, articulando a favor ou contra cada um destes aspectos, e quando algo chegava a ser aprovado oficialmente dentro de um concílio, era sinal de que já havia sido intensamente debatido e aceito pela maior parte dos responsáveis pela igreja. O que não evitava que mudanças direcionadas a iconoclastia pudessem surgir. Foi o que aconteceu, anos após o II Concílio de Niceia, após manter-se em algumas províncias a iconoclastia, em 813 da início a uma nova corrente iconoclasta com a subida ao trono de Leão V, O Armênio, que começou a por em prática suas ideias iconoclastas, num movimento que durou até o ano de 843 com o estabelecimento do seu culto pela Imperatriz Teodora II¹⁸⁰.

Apesar de toda esta disputa, que perdurou por quase todo o primeiro milênio do Cristianismo, este manteve-se unido e regido por cânones estabelecidos por Concílios num poder central da igreja. Porém, acabou por dividir-se somente em 1054, com o conhecido Cisma Oriental. E se não bastasse as diferentes interpretações das sagradas escrituras, ainda haviam as diferentes ordens religiosas e as heresias, que no milênio seguinte, pôs em causa a unidade do Cristianismo ocidental, então já católico em oposição ao Cristianismo oriental, já então ortodoxo.

Anna Paola Baptista apresenta uma forma interessante de analisar o papel das imagens na Igreja Católica, ela relaciona este papel em quatro períodos

¹⁷⁸ Cf. Juan Plazaola, *El Arte Sacro Actual: Estudio, panorama, documentos*, Madri: Editorial Católica, 1965, PP. 403-07.

¹⁷⁹ CONCÍLIO CONSTANTINOPLA IV (869), Cânion B. In: Juan Plazaola, *El Arte sacro actual. Estudio, panorama, documentos*. Madri: Editorial Católica, 1965. P. 545.

¹⁸⁰ Cf. Juan Plazaola, *la Chiesa e l'Arte, Per una Storia D'Occidente*. Chiesa & Società, Jaca Book, 1998. P. 81.

distintos¹⁸¹, sendo o primeiro período aquele em que a igreja vivia as tensões dos primeiros séculos, e a questão iconoclasta. Um segundo período, já no Século XVI, com o Concílio de Trento, no contexto da Reforma e Contra-Reforma, “A grande preocupação aí é com a purificação dos dogmas. Na batalha contra os excessos das devoções particulares e superstição”¹⁸².

Um terceiro momento vai de finais do século XIX ao início da década de 1960, com a discussão em torno da aceitação das novas formas da Arte. Dentro da igreja esta discussão alcançou uma posição oficial através dos diversos pronunciamentos do Papa Pio XII (1939-58) sobre o assunto e, principalmente, pela “*Instrução sobre Arte Sacra*”, elaborada pelo Santo Ofício em 1952. Período em que nota-se novas atribuições à arte sacra. E em início da década de 1960 com o Concílio Ecumênico Vaticano II e a Constituição sobre a Sagrada Liturgia de 1963, criou-se um capítulo dedicado à Arte Sacra, a qual, entre outros pontos, recomenda extrema economia e simplicidade.

Os três livros sagrados das religiões abraâmicas, o Alcorão, a Torah e a Bíblia, condenam a idolatria e consideram crime. Porém, ao mesmo tempo que o Cristianismo tentava ultrapassar suas querelas internas a respeito da utilização ou não de imagens e sua adoração, o Judaísmo manteve-se iconoclasta, e o Islamismo, também iconoclasta, dedicou toda sua arte ao desenvolvimento de formas geométricas, uma vez que não se podia usar formas que representassem ícones, resultando na grande e dinâmica profusão na arte dos azulejos de influência árabe, suas formas e padrões que ainda encontramos em qualquer cidade ou edifício de influência islâmica na península Ibérica.

Por parte daqueles cristãos que apoiavam a utilização de imagens pela igreja, há a utilização de muitos argumentos como a referência aos mandamentos, que falavam das imagens de ídolos deixando espaço para imagens que representariam outras figuras, ou a de que Deus criou seu filho a imagem do homem, transformando-se assim em um artista ao criar sua “obra de arte”, representando a si próprio em forma de “escultura”¹⁸³. Porém, mesmo esta

¹⁸¹ Cf. Anna Paola P. Baptista. Op., cit.,

¹⁸² Cf. Anna Paola P. Baptista. Op., cit.

¹⁸³ Cf. Jaroslav Pelikan, A imagem de Jesus ao longo dos séculos. São Paulo, 1998.

justificativa teria de ser vista em conjunto com outro tema tão polêmico quanto o uso das imagens, que é a questão da natureza de Cristo e da Santíssima Trindade.

O Concílio Ecumênico de Niceia (325) declarou ser o Filho de Deus consubstancial com o Pai. No Concílio de Calcedônia (451), relação entre a natureza humana e a natureza divina de Cristo foi definida ortodoxamente como duas natureza numa única pessoa. Do ponto de vista dos oponentes à representação artística de Cristo, a Verdadeira Imagem de Deus estava aquém de descrição, compreensão ou medida. Os artistas não poderiam possuir competência suficiente para representar um corpo que era agora incorruptível, ainda que tivesse assumido um outro status anteriormente à Paixão e Ressurreição¹⁸⁴.

A representação da Santíssima Trindade não ficou fora destas proibições e contestações, sua evolução representativa sofreu tantas mudanças quanto sua concepção dentro da igreja, ao ponto de ser representada de várias formas ao mesmo tempo, de acordo com o artista ou a forma como era interpretada. Mais recentemente, em 1628, o Papa Urbano VIII, numa tentativa de formatar sua representação, condenou o uso da representação da Santíssima Trindade em forma de tronco humano com três cabeças, e mais tarde, em 1745, o Papa Bento XIV afirmou, através de uma bula chamada "*Sollicitudini Nostrae*", que as imagens da Santíssima Trindade que poderiam ser permitidas da forma como aparecem nas sagradas escrituras¹⁸⁵, ou as que representam as três pessoas nas figuras humanas e em forma de Pomba, com Deus representado como um patriarca, Jesus como homem e o Espírito Santo em Forma de Pomba¹⁸⁶.

...la tradizionale iconografia che presenta Dio come una persona anziana, Cristo come uomo (sovente, sulla croce) e lo Spirito come una colomba: un' iconografia che in effetti era nata da un'interpretazione di alcuni passi biblici. L'imagine di Dio come persona anziana si troca ad esempio nel libro veterotestamentario di Daniele. Quanto a Cristo, il problema non si pone, poiché, essendo il Verbo incarnato, può essere raffigurato nei vari momenti della sua vita terrena, in assoluta fedeltà alle scritture; oppure, seppur meno comumente, come l'agnello ricordato dal profeta Isaia, nei Vangeli, nell'Apocalisse. Le apparizioni

¹⁸⁴ Cf. Anna Paola P. Baptista. Op., cit., P. 34.

¹⁸⁵ O Espírito Santo nos aspectos aos quais ele é citado nos Evangelhos, a forma de Pomba ou as línguas de fogo do Pentecostes. Ver: BENEDITO XIV (1740-1758). *Sollicitudini Nostrae*. Breve dirigido ao bispo de Augusta. Roma, 1 Outubro 1745. In: Juan Plazaola. Op., cit.. PP. 513-17.

¹⁸⁶ Cf. Estéfano de Fiores, *La Santísima Trindad Misterio de Vida: Experiência Trinitaria en comiún con Maria*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001. P.143.

dello Spirito nella Scrittura lo presentano sotto forma di lingua di fuoco o di colomba¹⁸⁷.

Mas foi somente em 1928 que a figura antropomorfa do Espírito Santo foi proibida em qualquer ocasião¹⁸⁸. O uso da Pomba como representação do Espírito Santo tem sua inspiração direta no Evangelho, na passagem do Batismo de Cristo, em Mateus III, 16; Marcos I, 10; Lucas III, 22; João I, 32. Também no Gênesis, onde aparece na Catedral de Gerona a representação do Espírito Santo em forma de Pomba com os dizeres "*Spiritus Dei ferebatur super aquas*"¹⁸⁹.

Desde a Idade Média, a diversidade de forma como a Santíssima Trindade era representada, foi sempre motivo de discórdia por clero e filósofos. O teólogo Antônio de Florença, mais conhecido como Santo Antônio de Florença, já protestava contra as representações da Santíssima Trindade da época, sobretudo por representar as três pessoas como uma pessoa de três cabeças, visto monstruoso¹⁹⁰. Discórdias que chegaram ao ponto de, em 1628, o Papa Urbano VIII ter mandado queimar as imagens da Santíssima Trindade que eram representada por um homem de três rostos.

A disputa sobre como deveria ser representada a Santíssima Trindade, manteve-se, e no século XVIII, quando o Papa Benedito XIV, através da carta "*Sollicitudini Nostrae*", reafirmou as disposições Tridentinas contra as imagens representativas de falsos dogmas, aprimorando a legislação negativa e esmiuçando particularidades da iconografia sacra. O argumento desenvolve-se no sentido de que a imagem não pode representar a divindade tal como ela é, mas apenas do modo e forma com as quais Cristo se dignou a aparecer aos homens, tal como é descrito nas Escrituras. Transformando em sacrilégio a representação do Espírito Santo com aspectos diferentes das formas como é citada nos Evangelhos¹⁹¹, basicamente, em forma de Pomba.

¹⁸⁷ Luigi Mezzadri, Paola Vismara Chippa, La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo, Volti del la Stopri, Venezia 2006, P. 226.

¹⁸⁸ Cf. Juan Francisco Esteban Lorete, Tratado de Iconografia, STIMO. P. 197.

¹⁸⁹ Cf. Juan Francisco Esteban Lorete. Op., cit., P. 202.

¹⁹⁰ Creighton E. Gilbert, Italian Art 1400-1500: Sources and documents, Evanston, Northwestern University Press, 1980, P. 148.

¹⁹¹ BENEDITO XIV (1740-1758). Sollicitudini Nostrae. Breve dirigido ao bispo de Augusta. Roma, 1 Outubro de 1745. In: Juan Plazaola, El Arte sacro actual. Estudio, panorama, documentos . Madrid: Editorial Católica, 1965, PP. 513-17.

O Concílio de Trento regulamentou a arte sacra até inícios do século XX, sendo reforçado ao longo dos anos por Papas, cartas e trabalhos teológicos, até que surge algo novo em inícios do século XX, os novos tipos de artes e de expressões artísticas fora dos padrões clássicos e tradicionais aos quais o Cristianismo estava acostumado.¹⁹²

Atualmente encontramos a Pomba como símbolo do Espírito Santo representada das mais diversas formas, como “A Pomba da Paz”, de Pablo Picasso, que é utilizada, por exemplo, como símbolo do Hospital Divino Espírito Santo em Ponta Delgada, nos Açores, ou os símbolos das mais diversas religiões Pentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus que utiliza uma Pomba dentro de um coração, ou mesmo na maçonaria onde também é utilizada como símbolo do diaconato maçônico.

Em muitas igrejas por Portugal ainda podemos encontrar as representações da Santíssima Trindade das formas como ainda eram executadas na época das últimas formalizações. No Castelo de Marvão, por exemplo, no Concelho de Portalegre, podemos encontrar representações do Espírito Santo como uma escultura de um homem, representando Jesus Cristo, com uma Pomba de asas abertas no peito. Uma representação de Deus filho e o Espírito Santo. Em Castelo Branco encontramos Deus Pai a segurar a cruz, com uma Pomba a levantar vôo do seu peito. Uma representação da Santíssima Trindade, reconhecida mesmo depois do desaparecimento da Pomba¹⁹³. Ainda em Évora, onde podemos encontrar uma imagem da Santíssima Trindade na Rua 05 de Outubro, com Deus Pai e Jesus Cristo no seu colo, sendo sobrevoado por uma Pomba, representando o Espírito Santo, datados de 1733.

2.5 SÍMBOLOS DAS FESTAS DO ESPÍRITO SANTO

Dentro da diversidade de manifestações religiosas do Cristianismo, a Festa do Divino Espírito Santo é uma das mais interessantes e com um simbolismo rico e singular. As representações da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, não

¹⁹² Cf. Madeleine Ochsé, *Uma arte sacra para o nosso tempo*, São Paulo, Flamboyant, 1960, P. 91.

¹⁹³ Maria Adelaide Neto Salvada, *Capela do Espírito Santo de Castelo Branco: elementos para seu conhecimento*. Edição Câmara Municipal de Castelo Branco, Castelo Branco, 2005, P. 33.

apenas o uso da cor vermelha, onipresente nestas festas, nem somente utilização simbólica da Pomba, mas também, com o uso de uma coroa imperial, de uma bandeira, de um cetro e muitas vezes de uma espada. Embora estes dois últimos não representem diretamente o Divino Espírito Santo, são vistos nas celebrações como complementos de grande importância aos dois principais símbolos, a coroa e a bandeira.

Mesmo que o Divino Espírito Santo seja observado apenas através das representações de uma Pomba, simbolizada no alto de muitas das coroas do Espírito Santo, e em alguns mastros das bandeiras, mesmo que em muitos objetos ele não se encontre propriamente representado, há uma insígnia onde ele é essencialmente sua marca sem exceção, a Bandeira do Divino, ou a Bandeira do Espírito Santo. Em todas as formas de bandeira, é preciso que haja a referência a uma Pomba em forma de pintura, escultura, moldura ou apenas desenhada, para que esta seja classificada como Bandeira do Espírito Santo.

Para além desta particularidade da bandeira, há uma similaridade que não podemos deixar de mencionar, o fato de todas estas insígnias representarem, também o poder Real de algum monarca, da coroa a bandeira, inclusive nos rituais de cortejo e coroação. Relação que faz jus ao comentário do estudioso Toni Jochem, que lembra que os símbolos de poder real, a coroa e o cetro, no tempo das festas, transformam-se no símbolo da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Embora os festeiros, no caso do Brasil, ou os mordomos, no caso dos Açores, desempenhem o papel de um rei, orientando e organizando os impérios ou a festa, a nível simbólico são apenas coadjuvantes no “Reino do Espírito Santo”, onde uma criança, ou por vezes um adulto no caso dos Açores ou Estados Unidos da América, é coroada representando a transferência de um poder real.

Durante os festejos, a coroa e o cetro deixam de ser símbolos do poder temporal do ‘imperador’ para constituírem símbolos do próprio Espírito Santo e objetos de veneração e culto. O casal que representa o Imperador e a Imperatriz veste-se com roupas luxuosas que remetem à corte portuguesa, acompanhadas de mantos bem decorados com bordados e brilhos¹⁹⁴.

Os símbolos, como meio de comunicação, podem ser traduzidos dentro de um vasto leque de condicionantes, de acordo com o contexto cultural de cada

¹⁹⁴ Entrevista com Toni Jochem em 24 de Julho de 2011.

observador. E esta relação entre o significado e o significante atinge dimensões que extrapolam a sua própria representação simbólica, chegando ao ponto de parecerem contraditórias¹⁹⁵. Neste contexto, um símbolo pode até mesmo significar o seu oposto, e este jogo de significados, inseridos na Festa do Espírito Santo, permite-nos observar códigos e símbolos em todos os objetos e gestos, desde as esculturas em forma de pomba até mesmo na forma como cada tipo de alimento é confeccionado ou servido.

Esta riqueza e profusão de símbolos e significados, reforça ainda mais o fato de que neste contexto, não cabe ao agente cultural, no caso, os elementos organizadores e participantes das festas, decifrar os símbolos e códigos presentes nestas mesmas festa. O agente, neste contexto, simplesmente pratica seus rituais, reconhece os símbolos e respeita cada parte da cerimônia, não pelo seu significado, mas por aquilo que representa, e sem perceber repetem e imortalizam símbolos ancestrais, criados ao longo do tempo, portando-se como meio de preservação simbólica. Numa comparação mais extrema, como se tratasse de um livro, um portador de informações que não faz mais do que retransmitir seus conteúdos simbólicos às novas gerações. Prova disto são as mais variadas interpretações dadas pelos agentes culturais quando indagados sobre o significado de cada símbolo ou rito que pratica.

2.5.1 Pomba do Divino Espírito Santo

A representação da Pomba, tão antiga no Cristianismo como o próprio peixe que simboliza Jesus Cristo, ou mesmo a cruz universalizada pelos cristãos, atualmente parece ter escapado ileso aos movimentos iconoclastas no decorrer da história cristã. Prova disto é a sua utilização mesmo em religiões iconoclastas dentro do Cristianismo, como o exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus, que a utiliza inclusive como símbolo uma Pomba Branca dentro de um coração vermelho, a mesma Pomba utilizada dentro das igrejas pentecostais.

Esculpida em madeira, no cimo do mastro da bandeira, pintada ou moldada em tecido no centro da bandeira, ou mesmo esculpida em prata ou ouro sobre a orbe da Coroa, a Pomba do Espírito Santo é uma representação zoomorfa

¹⁹⁵ Cf. Herder Lexikon, Dicionário de Símbolos, São Paulo, Cultrix, 1990. P. 7.

da ave do gênero “Columba”. É um símbolo utilizado desde a antiguidade, referenciado no Antigo Testamento como a ave que anunciou a Noé a descida das águas, e da qual o Espírito Santo tomou forma para descer sobre Jesus Cristo no episódio do Batismo.

Embora, a princípio, tudo nos leva a crer que as representações da Pomba estejam ligadas ao Espírito Santo, e nos remeta as festas em homenagem a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, é importante lembrar que nem todos os símbolos alusivos a Pomba devem ser encarados como representação do divino. Assim, embora alguns símbolos reais ou de caráter religioso ou filosófico nos façam lembrar os rituais das festas açorianas, podem não ter relações diretas ou mesmo indiretas com as Festas do Espírito Santo como acontecem nos Açores, Brasil ou regiões de identidade cultural similar.

Como símbolo do poder ou respaldo deste poder, a Pomba ainda pode ser vista na heráldica, como por exemplo, nos cetos reais da Coroa Inglesa, onde a Pomba representa o Espírito Santo, e surge de asas abertas, simbolizando os poderes reais em seu papel como chefe da igreja anglicana, e é segura com a mão esquerda. Enquanto a Pomba de asas fechadas é usada pelo consorte, que a usa desde a coroação do rei Charles II de Inglaterra, em 1661.

Associada a vários deuses pré-cristãos, a Pomba é o símbolo de Afrodite na Grécia, enquanto que na Índia e parte da Germânia era representação da morte. Os islamitas a consideram um pássaro sagrado, uma vez que foi a Pomba que deu proteção a fuga a Maomé, tornando-se símbolo da aliança divina após o dilúvio descrito na Bíblia, sendo descrita como representante do Espírito Santo no episódio do batismo de Jesus Cristo.

O pombo é o animal sagrado dos assírios, egípcios e hebreus, e também um atributo de Astarte e Semiramis, que se transformaram em pombo depois da morte. Foi a ave favorita de Afrodite, ... Jonas em Hebreu quer dizer pombo e foi um pombo que apareceu a três hebreus nas fornalhas da Babilônia anunciando sua libertação das chamas¹⁹⁶.

Nas Festas do Espírito Santo, a Pomba simboliza o próprio Espírito Santo, especificamente, a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, mesmo que esta seja as três pessoas em uma, Cristo e Deus Pai é representado de outras formas. O

¹⁹⁶ Cf. Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 87.

Espírito Santo está representado por uma Pomba em meio a um esplendor, de asas abertas ou fechadas, no cimo das coroas do divino, com exceção das coroas dos Impérios da Santíssima Trindade.

No centro das bandeiras do Espírito Santo onde é representada pintada sobre um esplendor nas bandeiras encontradas no Brasil, ou criadas em forma de esculturas de tecido, costuradas no centro de bandeiras ricas em bordados e figuras simbólicas. No cetro é muitas vezes representada de asas abertas sobre uma orbe, algumas vezes imperceptível. E em tudo mais que simboliza o divino Espírito Santo, como que se tratasse de uma selo de propriedade.

2.5.2 Coroa do Divino Espírito Santo

A Coroa do Divino é um dos símbolos mais importantes encontrados nas Festas do Divino, ao ponto de ser indispensável na realização de quase todas as festas que conheci ao longo deste trabalho. Como elemento propriamente real, monárquico, é um puro símbolo de poder temporal. O poder concedido através da coroação, do ritual simbólico, onde a tomada do poder é simbolizada através do ato da coroação, que a partir de Carlos Magno passou a ficar intrinsecamente ligado ao poder concedido pela igreja através do Papa.

A Coroa do Divino é, em todos os exemplos conhecidos, uma coroa fechada, de estilo imperial, como as utilizadas pela monarquia inglesa, ou as coroas imperiais brasileiras ou portuguesa, simbolizando o poder sobre o império, e encontra-se sempre sobre uma salva, normalmente em prata. Sua origem como símbolo da Festa do Divino vem da Rainha Santa Isabel e do Rei Dom Diniz, a quem é atribuído a origem da festa.

Pelo Brasil, encontramos Festas do Espírito Santo onde a coroa é um elemento secundário, como na Festa do Espírito Santo de Bocaiúva, em Minas Gerais. Por outro lado, ela é elevada ao sagrado nas localidades onde se celebram as festa, guardadas como relíquias divinas. E muito para além das imagens que permanecem nos altares, a coroa sai do interior dos templos em peregrinação pelas comunidades, extrapolando os limites do ambiente sagrado e sacralizando espaços privados e individuais por minutos ou horas, ou semanas durante as domingas nos Açores, ou os peditórios no Brasil.

Nas Festas do Divino de Santa Catarina, cada comunidade possui suas coroas, em número que vai de uma a três, embora utilizem apenas uma delas na coroação. Enquanto que nos Açores, e também nas comunidades açorianas nos Estados Unidos, Canadá, Bermudas e Havaí, é comum haver comunidades com mais de uma coroa, e coroações com até uma dezena de coroas, uma vez que estas podem ser emprestadas de outras comunidades com objetivo de aproveitar a coroação da comunidade festeira para coroar mais indivíduos.

Muitas vezes o fato de existir mais de uma coroa faz com que a coroa mais valiosa seja preservada durante os cortejos e rituais externos, saindo à rua, normalmente, a coroa menos rica, com menos detalhes ou de menor valor “econômico”, enquanto que a de maior requinte é reservada para os dias principais da festa. Porém, não se elimina o fato de, por vezes, existirem quase uma dezena de coroas num ato de coroação nas semanas a seguir o dia de Pentecostes.

A comunidade de Honolulu possui duas coroas, conservadas sobre o altar da igreja. Uma delas é a original da época da imigração, tendo sido trazida dos Açores. A outra, mais recente, é utilizada sobretudo em atos externos. Visitas de casas do bairro, com a Bandeira, já não ocorrem¹⁹⁷.

Uma característica interessante nas coroas do divino pode ser observada através de Eduardo Etzel, ele refere-se ao uso da orbe no alto da convergência dos arcos ou imperiais. Segundo ele, “as coroas os séculos XVII e XVIII terminam no alto com a convergência dos arcos que formam base da cruz. Já nas coroas do século XIX os arcos convergem e suportam um globo liso que tem encima a respectiva cruz ou o divino”¹⁹⁸. No caso das coroas pertencentes aos Impérios da Santíssima Trindade, como o caso da Freguesia da Relva nos Açores, a coroa estará, via de regra, encimada por uma Cruz ao invés de Pomba.

¹⁹⁷ Bispo, A.A. (Ed.). "Bandeira e Coroa do Espírito Santo em Honolulu. A linguagem visual na manutenção de elos de identidade e na diferenciação cultural: expressões açorianas no Pacífico e no Brasil". Revista Brasil-Europa 126/3 (2010:4). Disponível em: <www.revista.brasil-europa.eu/126/Cultura-Acoriana-no-Havaí.html> Consultado em: 07 Jul. 2009.

¹⁹⁸ Eduardo Etzel refere que em São Romão em Minas Gerais, há uma coroa onde está gravado que fora mandada fazer por um capitão de cavalo chamado João Veloso Falcão que havia “saído por sorte imperador do divino”. In: Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 154.

Ao exemplo do que acontece atualmente entre os Açores e as comunidades de origem, ou de influência cultural açoriana, com a doação de coroas para as várias comunidades, com intuito de promoverem as Festas do Espírito Santo. O que também aconteceu ao longo do século XIX, período que Etzel Eduardo¹⁹⁹ menciona como o período de maior fervor ao Espírito Santo, encontramos este fenômeno promovido, desta vez, pela Família Real. Uma das explicações cabíveis poderiam estar ligada a deterioração do poder monárquico e religioso em inícios do século XIX na Europa, a laicização e as ideias de República. Uma vez que as festas promovem um império e encenam uma coroação real, seria de certa forma como legitimar o poder simbólico existente nas insígnias reais, consolidar ou tentar manter o simbolismo do poder monárquico da época.

2.5.3 Cetro do Divino Espírito Santo

Durante as Festas do Espírito Santo que pude acompanhar no Brasil e nos Açores, o cetro sempre exerceu um papel de coadjuvante, mas não menos importantes do que as outras insígnias, acompanhando a coroa e a bandeira nos cortejos e coroações, sem nunca representar um papel importante como o da própria coroa, nos Açores, ou da bandeira, no Brasil. O cetro é símbolo essencial do poder e da justiça na monarquia, sendo um elemento indispensável na heráldica, que normalmente possui uma orbe ou símbolos referentes ao poder que representa.

Nas joias reais o cetro está sempre presente, como nas insígnias da Coroa Inglesa ou belga, onde podemos encontrar também a representação do Espírito Santo através da Pomba que surge de asas abertas, representando os poderes do rei como chefe da igreja anglicana e que a segura com a mão esquerda, e onde também aparece a Pomba de asas fechadas, usada pelo consorte, como por exemplo na coroação do Rei Charles II de Inglaterra, em 1661.

Nos Açores, assim como nas festas que pude acompanhar no Brasil, ela está normalmente posicionada entre as imperiais da Coroa do Divino, por vezes sendo levada por uma menina durante o cortejo, mas quase sempre permanece

¹⁹⁹ Cf. Eduardo Etzel. Op., cit., P. 153.

cruzada dentro da coroa, sendo retirada somente no momento da coroação, onde o indivíduo a ser coroado a segura com a mão esquerda, enquanto com a mão direita equilibra a coroa em sua cabeça.

No Brasil, durante as visitas às casas da população, realizadas nas semanas que antecedem a festa, as insígnias do Espírito Santo exercem sua função sagrada, e o cetro é também possuidor de um poder mágico, capaz de purificar as dependências das casas, e é levado pelos moradores a cada dependência como que se de uma “varinha mágica” se tratasse, sendo movimentado representando o sinal da cruz, abençoando os quartos, cozinha, e demais dependências.

2.5.4 Bandeira do Divino Espírito Santo

Normalmente de cor vermelha, a Bandeira do Divino também pode ser branca como em algumas comunidades dos Açores, ou no Brasil como em Guaratuba no estado do Paraná, em Jacobina no estado da Bahia ou em Osório, no estado do Rio Grande do Sul. De acordo com Vera Langowski²⁰⁰, em Guaratuba, a bandeira vermelha representa o Divino Espírito Santo e a bandeira branca representa a Santíssima Trindade, ambas com a Pomba no centro. A mesma Pomba que surge nos Açores, sobre um esplendor e num mastro de cerca de dois metros, que por vezes leva a escultura de uma Pomba em madeira no seu topo, outras vezes surge apenas com um ramo de flores ou uma orbe, ou mesmo isento de adornos.

Assim como as coroas, a bandeira também é classificada e preservada de acordo com o seu valor material, onde pesam sua antiguidade, preservação ou riqueza de detalhes. Toni Jochem fala sobre esta diferenciação em relação as Bandeiras Peditórios em Santo Amaro da Imperatriz, no Sul do Brasil, onde são classificadas de acordo com sua confecção em bandeiras ricas e bandeiras pobres. As primeiras são ricamente adornadas e as segundas não possuem muitos adereços. Nesta comunidade, somente as bandeiras ricas são conduzidas no Cortejo Imperial.

²⁰⁰ Cf. Vera B. Langowisk, Contribuição para o estudo dos usos e costumes do praieiro do litoral de Paranaguá. In: Cadernos de Artes e Tradições Populares Museu de Arqueologia e Artes Populares, Paraná, 1973.

Várias são as interpretações dadas pelos estudiosos sobre cada característica da bandeira e seus elementos base ou mesmo os detalhes inseridos em cada região. Neste sentido, Eduardo Etzel, em um olhar mais dionisíaco sobre a simbologia da bandeira e seus elementos, dentro das celebrações do Espírito Santo no interior de São Paulo, diz que:

... o pau é encimado pela pomba e muitas vezes esta é enfeitada por arcos coloridos, que, com as fitas que vão se juntando, a escondem quase completamente. Neste aspecto pode-se comparar a pomba escondida nos enfeites e as fitas do alto da bandeira ao masculino alojado no feminino. Em São Paulo, nas festas da roça, somente a bandeira do festeiro tem a coroa circundando o Divino, o que estabelece uma prerrogativa significativa. As fitas postas na bandeira de várias cores, tem também significado próprio: a branca das virgens buscando casamento, a amarela da viúva em desespero, além das fitas rosas e vermelho²⁰¹.

Para além das interpretações dada aos elementos simbólicos contidos na bandeira, esta atinge, em épocas das festas, um caráter propriamente divino, sendo mesmo adorada pela população. Assim como a coroa, a bandeira sai do espaço sagrado e transforma em sagrado as residências por onde passa, ao menos por um determinado período de tempo, acompanhando as outras insígnias por sua peregrinação durante as domingas ou os peditórios. E é um ritual que acontece desde o Brasil aos Açores, ou mesmo no Canadá ou Estados Unidos da América, embora em algumas comunidades, o tempo transforma e altera muitos dos rituais, como exemplo de Havaí, onde em Honolulu a bandeira já não segue de casa em casa como antigamente:

A comunidade de Honolulu ... Visitas de casas do bairro, com a Bandeira, já não ocorrem. Entretanto, essa bandeira, confeccionada em 1921, é guardada em posição de honra na capela. Apresenta as mesmas características conhecidas das tradições brasileiras: vermelha, com a representação central da pomba simbolizando o Espírito e os dizeres referentes à Irmandade. No passado, foi também enfeitada com fitas de várias cores²⁰².

²⁰¹ Cf. Eduardo Etzel. Op., cit., P. 82.

²⁰² Bispo, A.A. (Ed.). "Bandeira e Coroa do Espírito Santo em Honolulu. A linguagem visual na manutenção de elos de identidade e na diferenciação cultural: expressões açorianas no Pacífico e no Brasil". Revista Brasil-Europa 126/3 (2010:4). Disponível em: <www.revista.brasil-europa.eu/126/Cultura-Acoriana-no-Havaí.html> Consultado em: 17 dez. 2010.

Sobre os adornos, em Santa Catarina, a bandeira também leva fitas coloridas penduradas no mastro, normalmente amarradas pela comunidade durante as visitas de peditórios que antecedem as festas. E a percepção que se tem é que, em Santa Catarina, a Bandeira assume um papel mais importante do que a própria coroa. Nas visitas peditórios, é a bandeira que assume o papel principal de elemento sagrado. As pessoas a beijam, enrolam no corpo, passam sobre as camas da casa, por todos os cômodos, e chegam ao ponto de cortarem pequenos pedaços das fitas coloridas, acreditando possuírem poderes curativos, ao ponto de fazerem infusões para curar todo tipo de doenças.

2.5.5 Espada ou Espeto do Divino Espírito Santo

Menos conhecido ou estudado são as espadas, ou espetos do Espírito Santo, são o que o próprio nome diz, espadas ou espeto. Com origem incerta, são raras e podem ser encontradas tanto no Brasil como nos Açores, como o caso do Império da Santíssima Trindade na Relva, nos Açores, ou em Santo Amaro da Imperatriz, no estado de Santa Catarina, ou ainda em Monte Alegre, no estado de Goiás. Poucas as vezes conseguimos encontrar explicações sobre suas origens. Algumas delas podem até trazer referências gravadas nelas próprias, outras vezes simplesmente surgem num determinado período e passam a fazer partes das insígnias, sem nenhuma função específica.

Em Santo Amaro da Imperatriz, assim como nos Açores, a espada é levada durante o cortejo, no caso de Santo Amaro da Imperatriz, esta é levada pelo imperador. E quanto a sua origem, Toni Jochem comenta que é utilizada a partir de 1957, pois trata-se de uma doação feita através de uma promessa paga, oferecida ao padroeiro Santo Amaro, por Nemézio Coelho, membro de uma “antiga família de Santo Amaro da Imperatriz”. Na espada encontra-se gravado uma dedicatória ao Santo Amaro, por uma graça alcançada. Ao mesmo tempo que na Relva, a espada é chamada de Espeto e é levada por vezes por um elemento do cortejo, junto ao mordomo e próximo a coroa e a bandeira. Enquanto que, em Santo Antônio de Lisboa este elemento não está presente.

2.5.6 Império do Divino Espírito Santo: Teatro, Triato ou Teadro

Uma das construções mais marcantes que podemos encontrar nos Açores, são os Teatros ou Impérios do Espírito Santo, e são mais notórios na Ilha Terceira, onde uma profusão de cores e formas os fazem foco dos turistas e estudiosos que passam pela ilha. Nesta ilha estes impérios adquirem maior notoriedade por suas características e por ser a ilha onde as Festa do Espírito Santo são mais notórias dentro dos Açores. Existindo também por todas as ilhas do arquipélago, com menos cores e mais simplicidade, no Brasil, na Freguesia de Ribeirão da Ilha, Trindade, Lagoa da Conceição, São João do Rio Vermelho e Campeche no município de Florianópolis²⁰³. Nas comunidades açorianas nos Estados Unidos da América e Canadá, no Havaí e em muitos outros pontos da chamada Diáspora.

Numa observação rápida sobre os Impérios do Divino na Ilha Terceira podemos notar sua fraca procedência dos séculos posteriores ao povoamento das ilhas, e surgem sobretudo mais de meio século depois da emigração açoriana para o Sul do Brasil, de meados do século XVIII, com alguns poucos impérios construídos nos séculos XVI, XVII e XVIII, tendo sua maioria sido criados a partir do século XIX, já após o fenômeno de desnuminização ou laicização da sociedade.

Do total de sessenta e oito Impérios do Divino Espírito Santo contabilizados por Carlos Morgadinho na Ilha Terceira, apenas um teria sido construído na segunda metade do século XVII, um segundo império teria sido construído em fins do século XVIII, e um terceiro já na primeira metade do século XIX. Enquanto que para a segunda metade do século XIX, quando os trabalhos com sufrágios desaparecem quase por completo, e há uma troca nas funções confraternais existentes no século anterior, Carlos Morgado contabiliza a fundação de vinte e nove impérios entre 1858 e 1998, mais vinte impérios entre

²⁰³ Joi Cletison. Festas do Divino Espírito Santo. Disponível em: < <http://www.portaldodivino.com/nea/joi.htm> > consultado em 20 jan. 2011.

os anos de 1901 a 1945 e por fim dezessete outros impérios criados entre 1951 e 1998²⁰⁴.

Estes dados poderiam induzir a um fraca existência de irmandades ou Festas do Divino até segunda metade do século XIX. Porém, não podemos esquecer que até meados do século XX existiam ainda os impérios móveis ou desmontáveis, que eram montados apenas na época das Festas do Espírito Santo. E isto faz com que as conclusões que poderíamos retirar com as datas e construções dos impérios existentes, não nos dão indicações precisas a respeito das festas que existiam em outros tempos.

2.5.7 Bodo, Sopas e Outros Rituais

Para além dos símbolos que representam os elementos das Festas do Espírito Santo, há também os rituais que possuem tanta importância simbólica quando a própria Coroa, Cetro ou Bandeira do Divino dentro da festa. São os rituais de redistribuição de alimentos, os bodos, as sopas, os jantares que em geral revelam o caráter redistributivo das festas. A caridade franciscana da sua origem,

²⁰⁴ Império do Outeiro (1670); Império da Rua Nova (1799); Império de S. Carlos (1814); Império do Cabo da Praia (1858); Império do Cantinho (1860); Império da Terra Chã (1861); Império de Santa Luzia de Angra (1871); Império dos Biscoitos (1872); Império de São Mateus (1873); Império de Aqualva (1873); Império de Santa Luzia da Praia (1875); Império de S. Braz (1875); Império de S. Bartolomeu (1875); Império de Santa Bárbara (1876); Império dos Pescadores, Praia (1877); Império de S. Pedro na Rua de Trás (1877); Império do Raminho (1880); Império da Ribeira Seca (1882); Império das Quatro Ribeiras (1885); Império do Pico da Urze (1885); Império das Cinco Ribeiras (1886); Império de S. Bento (1886); Império de S. João de Deus (1887); Império da Casa da Ribeira (1888); Império de Santa Rita (1888); Império das Fontinhas (1888); Império do Posto Santo (1888); Império de S. Luís – Vale de Linhares (1893); Império da Vila Nova (1894); Império do Corpo Santo (1895); Império da Ribeirinha (1898); Império da Guarita (1901); Império do Porto Martins (1902); Império dos Altares (1903); Império de S. Pedro dos Biscoitos (1909); Império da Serra da Ribeirinha (1911); Império de Santo Amaro (1913); Império da Fonte do Bastardo (1913); Império das Lajes (1916); Império dos Quatro Cantos (1916); Império do Porto Judeu de Baixo (1916); Império de S. Sebastião (1918); Império das Mercês, Feteira (1921); Império da Serreta (1922); Império da Ladeira Grande (1925); Império da Ladeira Branca (1926); Império da Feteira (1928); Império das Tronqueiras (1930); Império do Porto Judeu de Cima (1933); Império do Galinho, Porto Judeu de Cima (1933); Império do Lameirinho (1945); Império do Arco, Vale de Linhares (1951); Império do Espigão (1954); Império da Caridade, Figueiras do Paim, Praia da Vitória (1954); Império da Canada de Belém (1958); Império dos Regatos, S. Bartolomeu (1958); Império da Boa Hora (1958); Império das Bicas (1958); Império dos Remédios, Corpo Santo (1959); Império da Grota do Medo (1960); Império da Serra de Santiago (1964); Império de S. Pedro, Santa Rita (1973); Império do Rossio, Praia (1975); Império das Doze Ribeiras (1989); Império Conde Siuve de Meneses, S. Pedro (1989); Império do Bairro do Lameirinho (1991); Império do Bairro da Terra Chã (1993); Império da Sta. Casa da Misericórdia de Angra (1998). In: Carlos Morgadinho, Os Impérios do Divino Espírito Santo. Disponível em: < www.venuscreations.ca > Consultado em: 05 set. 2011.

e a era do Espírito Santo nos rituais tão antigos quanto a própria festa em sua origem. Desde o período medieval nos reinos germânicos até sua permanência em algumas regiões de Portugal Continental, existindo ainda nos Açores e nas suas comunidades na América do Norte, Canadá e Bermudas e em algumas cidades brasileiras.

Uma breve observação em alguns relatos históricos do período moderno em Portugal, podemos encontrar descrições de festas em homenagem a Terceira Pessoa da santíssima trindade, e as semelhanças gerais entre as festas realizadas em Portel, no Alentejo, em inícios do século XVIII, com as realizadas atualmente nos Açores ainda hoje, e nas comunidades de origem açoriana e influência cultural açoriana. Os relatos falam da existência de festas desde Beira Interior até alto Alentejo, e os rituais poderiam ter pequenas diferenças locais, o que não invalidava sua origem comum, como as que acontecem ainda hoje em Tomar com a Festa dos Tabuleiros, remanescente das primeiras festas realizadas pela Rainha Dona Isabel e o Rei Dom Diniz.

Em Portel, por exemplo, era realizada uma missa cantada, uma procissão e eram oferecidos jantares aos pobres²⁰⁵. Estes jantares por vezes eram suspensos por alguns anos, alegadamente por não saberem sobre sua origem e objetivos. Porém, mesmo que a Igreja Católica tivesse tentado acabar com os banquetes, por alegadamente profanarem os espaços sagrados, estes se mantiveram durante todo o período moderno em muitas confrarias.

E ainda há notícias de rituais como os atuais nos Açores, com a coroação efetuada por um clérigo no dia do Espírito Santo, depois de coroado o imperador participava da procissão, dançando e distribuindo dinheiro. Para isto, o Hospital do Espírito Santo de Portel possuía uma coroa até meados do século XV, porém, as notícias também relatam que esta coroa teria sido vendida, em 1558, em Évora, para gerar fundos para a compra de roupa de cama, e por que seu provedor considerava que a coroa não tinha utilidade para além dos “jogos e impérios”²⁰⁶.

²⁰⁵ Maria Marta Lobo de Araujo, O Hospital do Espírito Santo de Portel na Época Moderna. In: Cadernos de Noroeste. Série História 3, 20 (1-2), 2003. P. 11.

²⁰⁶ Maria Marta Lobo de Araujo, O Hospital do Espírito Santo de Portel. Op., cit. P. 13.

Em algumas confrarias medievais, o próprio termo confraria, utilizava-se para dar nome a distribuição de alimentos feitas por elas, sendo que em muitos casos era a própria razão de sua existência. Esta distribuição de alimentos não se limitava a criar coesão entre os membros do grupo, mas também ligações com o sagrado, e era realizada pelas mais diversas confrarias, em muitas delas era realizada nos meses de Dezembro e Janeiro, levando a uma conexão com as festas pré-cristãs do solstício²⁰⁷.

Os alimentos servidos por estas confrarias eram basicamente o pão, o vinho e a carne. Os mesmos alimentos que são distribuídos atualmente nas pensões e servido em muitas das Festas do Espírito Santo nos Açores. São itens base da alimentação grego romana, alimentos cristianizados pela própria igreja, utilizados ainda hoje nas cerimônias religiosas cristãs²⁰⁸.

A preparação e consumo destes alimentos obedece a um ritual cuidadoso. O pão é amassado e cozido e a carne é igualmente cozida na cozinha do Espírito Santo, onde é confeccionada a sopa, posteriormente chamada do Espírito Santo. Antes de serem universalmente partilhadas, estes alimentos são previamente benzidos pela igreja²⁰⁹.

Atualmente, no Brasil, podemos encontrar este costume em várias cidades de Norte a Sul, em Pirenópolis no estado de Goiás, ou em Parati, no litoral de São Paulo, e ainda em Palhoça, no litoral de Santa Catarina, onde os organizadores resolveram introduzir este costume, alegando um resgate cultural, inspirados pelos estudos da “cultura açoriana”, dos Açores, numa busca de identidade cultural, avaliada neste caso como positiva por alguns integrantes do Núcleo de Estudo Açorianos - NEA.

Se nos Açores e nas comunidades açorianas, nos Estados Unidos da América ou Canadá, as distribuição de alimento é ponto fundamental das festas, no Brasil não são assim tão importantes, nas Festas do Sul do Brasil, no litoral catarinense, mesmo naquelas que se auto denominam oriundas dos Açores, este ritual é inexistente, prosperando a angariação de fundos para manutenção da

²⁰⁷ Maria Ângela Beirante, Ritos Alimentares em Algumas Confrarias Portuguesas Medievais, Actas do Colóquio Internacional : Piedade Popular – Sociabilidade, Representações e Espiritualidade, Centro de História da Cultura/História das Ideias. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Novembro de 1998. P. 561.

²⁰⁸ Maria Ângela Beirante. Op., cit., P. 563.

²⁰⁹ Maria Ângela Beirante. Op., cit., P. 568.

fábrica da igreja, o que denota variações importantes no caráter econômico e redistributivo destas festas, mudanças rituais que acabam por caracterizar um conjunto simbólico distinto da existente nas próprias ilhas açorianas.

3 EMIGRAÇÃO AÇORIANA: DOS AÇORES AO BRASIL MERIDIONAL

3.1 A EMIGRAÇÃO NOS AÇORES ATÉ O SÉCULO XIX

Ao estudar a emigração e os Açores desde o seu descobrimento até os finais do século XIX, notamos que desde o início de seu povoamento, o arquipélago sempre comportou-se como uma região de fronteira, e a emigração, por sua vez, arrastou consigo a fronteira externa muito para além das ilhas, através de uma população móvel que se estabelecia em busca de oportunidades dificilmente encontradas em outras regiões mais estáveis do território²¹⁰. Os Açores, com as suas dificuldades iniciais, tinham sobretudo condições de ser o caminho para uma certa mobilidade em termos de sociedade, dificilmente conseguida em regiões mais estáveis, pois serviam até mesmo como “placa giratória” para os que pensavam em seguir para outras paragens mais atraentes em outros pontos do mundo conhecido, como Brasil, Norte de África e Índia.

Por outro lado, como região de fronteira, o arquipélago sempre esteve vulnerável aos ataques de piratas e corsários, sem nunca deixar de ser uma zona periférica, frágil e distante do poder central²¹¹. Ao longo da sua história, foi como um gerador de povoadores que serviam, desde as décadas seguintes à sua descoberta, para o alongar territórios, expandindo-se pelo Atlântico em direção ao Brasil²¹², ou seguindo pelo Oriente até às Índias. Eram pontos de apoio logístico e de comunicação. Elo de ligação entre o continente português e o além-mar, ao longo de todo Atlântico.

²¹⁰ “Já no século XVIII, com a primogenitura ainda em vigor, muitos filhos não primogénitos preferiam a emigração a enfrentar um futuro incerto (...)”. In: A. J. R. Russel-Wood, “A emigração: Fluxos e Destinos”. In: Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri, (Dir), História da Expansão Portuguesa, Navarra, Círculo dos Leitores e Editores, 1998, Vol. 3, P.158.

²¹¹ A. J. R. Russel-Wood, “Emigração: Fluxos e Destinos”. In: Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri, (Dir). Op., cit., P. 158.

²¹² Em 1550, a coroa solicitava ao recém-povoado arquipélago do Açores trezentos habitantes para povoar a recém-fundada cidade de São Salvador da Bahia. As ilhas estavam em início de povoamento, porém, com o estender da fronteira em direção às Américas, o objetivo passou a ser o de povoar a recém-descoberta terra. Ver: Carta de el-rei de 11 de Setembro de 1550 – “Fundação da cidade da Bahia e colonos das ilhas”. In: Arquivo dos Açores, edição facsimilada da edição original, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980/1984, Vol. XII, PP. 414 - 15.

É neste contexto que, durante toda história do arquipélago, poderemos encontrar açorianos a aventurarem-se pelo mundo português em África, Brasil e Índia, em busca de ascensão social, combatendo nas praças do Norte de África, evangelizando em outras paragens ou mesmo em busca de riquezas no Brasil e nas Índias.

Perdeu-se nos tempos a conta dos milhares que seguiram para o Brasil, aliciados por promessas de terras onde poderiam cultivar sem obrigações, ou por sonhos de riqueza nas Minas Gerais, em inícios do século XVIII. Porém, independente das épocas e motivos, diante da coroa e das insígnias do rei, todos tinham a mesma função principal dos seus antecessores que haviam aportado nas ilhas séculos antes, a missão de povoar e dominar novos territórios em nome D'el-rei.

No Século XIX, este panorama vai alterando-se e os emigrantes açorianos já não se enquadravam nos que antes seguiam com o objetivo final de marcar a posse das terras portuguesas no além-mar, seguiam agora em busca de riqueza e melhores oportunidades, em busca do mitológico *el dorado*, do sonho emigrante de melhorar a sua fortuna. As notícias dos jornais eram ricas nestes temas e falavam dos que faziam fortuna no além-mar. Os que regressavam doentes e inválidos recebiam pouca notoriedade diante da sociedade em relação aos que regressavam em melhor situação.

Talvez uma das frases populares que mais marca esta característica seja a que chama o Brasil de “terra dos esquecidos”, e é sem dúvida uma frase que reflete uma situação observada por muitos açorianos e nos dá a dimensão desta infeliz realidade, mas que, na época, não mostrava a realidade do que poderia acontecer a qualquer um que pensasse em deixar a sua terra.

Paralelamente a isto tudo, sem dúvida o século XIX, que também pode ser chamado de o século das independências nas Américas, teve um ainda pouco estudado contributo de açorianos e descendentes a movimentarem todas as ondas de choque que as Revoluções Americana e Francesa geraram, tanto na própria América do Norte como por toda a América do Sul e restante mundo português.

3.2 A EMIGRAÇÃO EM INÍCIOS DO SÉCULO XX

Nos inícios do século XX, após um intenso fluxo emigratório que seguia desde antes do século XIX com destino ao Brasil, e a partir de finais de século XIX para os Estados Unidos da América e Havaí, encontramos um continuar de tendências que só vêm a terminar com o início da I Grande Guerra. Este fluxo, que chegou às dezenas de milhares nas ilhas, fomentado principalmente por um desenvolvimento agrícola brasileiro e por uma Revolução Industrial americana, quase cessou com o início da Grande Guerra, quando surge um período em que a emigração de açorianos diminuiu para números irrisórios.

Neste período, os principais destinos dos açorianos encontravam-se constantemente com as portas fechadas, e apesar de ter sido ainda um período de profunda escassez nas ilhas, o fluxo destes emigrantes continuou sempre beirando as poucas centenas, número muito inferior as dezenas de milhares que seguiam nas décadas anteriores e que ressurgiriam nos anos seguintes ao final da II Grande Guerra²¹³.

Apesar da sua grande distância em relação aos importantes centros mundiais, no período entre guerras, a economia açoriana foi atingida fortemente pela conjuntura internacional que, além de fechar as portas da única fuga possível para os ilhéus, a emigração, reduziu de forma considerável o fluxo de remessas enviadas pelos emigrados, fazendo com que muitos desafortunados regressassem às suas ilhas de origem, quer por restrições políticas, quer económicas. Eram repatriados que se viam obrigados a recomeçarem suas vidas em meio a terrível crise, na maioria das vezes com dívidas que dificilmente conseguiriam pagar apenas com o trabalho.

Das nove ilhas do arquipélago, a ilha de São Miguel, foi a que mais sofreu com as consequências da conjuntura mundial, enquanto as outras ilhas possuíam uma economia quase autárquica, São Miguel era muito mais dependente do mercado internacional, através da exportação do ananás produzido na ilha, e importação de produtos que um maior urbanismo solicitava. E em ambos os casos, de países profundamente atingidos, primeiro pela grande depressão e depois pelo conflito generalizado.

²¹³ Cf. Luís Mendonça, Aspectos da Vida Quotidiana nos Açores: perspectiva histórica, Ponta Delgada, 1998, PP. 166 - 244

Assim, no contexto da emigração em Portugal e nos Açores, é válido lembrar que, de acordo com a legislação portuguesa vigente no período entre guerras, eram considerados emigrantes todos os nacionais que embarcassem em 3º classe para portos estrangeiros, em 2º classe ou na intermediária, com propósito de estabelecer residência fixa no estrangeiro, ou ainda, as mulheres casadas, desacompanhadas dos maridos, e viúvas²¹⁴, sem excluir assim uma série de outras características que nos permitem identificar melhor o perfil dos emigrantes nesta época.

Assim, através da solicitação de passaportes para emigrantes entre 1923 e 1939, notamos que no Distrito de Ponta Delgada houve um declínio acentuado no número de solicitações de passaportes neste período entre guerras, acentuando-se justamente no momento de maior crise econômica na ilha, no início da década de 1930, coincidindo com o ano de menor fluxo de embarcações a aportarem em Ponta Delgada e com o menor preço médio por fruto nas exportações de ananás²¹⁵. Justamente nos anos de 1931, 1932, 1933 e 1935 em que encontramos a maior quebra de produção nos países atingidos pela Grande Depressão, respectivamente Inglaterra, Alemanha, EUA e França²¹⁶.

Em Março de 1932, os EUA, principal destino dos emigrantes micaelenses, e de onde provinha grande quantidade de remessas monetárias, possuía cerca de 23% da sua população ativa no desemprego, um total de quatorze milhões de trabalhadores sem trabalho, e o rendimento real por habitante naquele país era semelhante ao apresentado no de 1908²¹⁷.

Num breve olhar sobre a emigração segundo os números oficiais,²¹⁸ notamos que no período entre 1891 e 1900 saíram do Distrito de Ponta Delgada 18.794 emigrantes, entre 1901 a 1911 cerca de 36.251 emigrantes partiram do mesmo distrito, uma média de 3.295 emigrantes anuais. Entre os anos de 1912 a

²¹⁴ Decreto n.º 5.624, de 10 de Maio de 1919. Diário do Governo, I Série, n.º 117, 1919, Junho, 19.

²¹⁵ Os preços médios por frutos serão mencionados a seguir, quando for abordada a crise do ananás.

²¹⁶ Cf. Pierre Leon (Dir), História Econômica e social do Mundo, guerras e crises 1914 – 1947, Vol. V, Tomo II, Sá da Costa Editora, P. 275.

²¹⁷ Maurice Flamant; Jeanne Singer-Kerel, As Crises Econômicas, Publicações Europa – América. 1983, P. 81.

²¹⁸ Instituto Nacional de Estatísticas, VIII Recenseamento Geral da População: no continente e ilhas adjacentes, Imprensa Nacional, Lisboa, 1940.

1920, mesmo afetado pela I Grande Guerra, a média foi de 2.257 por ano, num total de 23.018, seguidos pelos anos de 1921 a 1930 com apenas 6.713 indivíduos, e no período seguinte, 1931 a 1940 somente 1.551 emigrantes, numa média anual de 671 e 155 emigrantes, respectivamente.

Sobre a solicitação de passaportes para Brasil, EUA e Bermudas entre 1922 e 1950, podemos analisar os três principais destinos dos emigrantes micalenses no período. E juntos, o Brasil, os Estados Unidos da América do Norte e as Bermudas, acumularam cerca de 9.779 pedidos de passaportes, que juntamente com os pedidos de passaportes para outros destinos somaram um total de 11.753 solicitações existentes entre os anos de 1922 à 1950.

Estes três países juntos eram de longe os principais destinos dos emigrantes micalenses neste período, com tendências interessantes, como o fato de a maior parte dos emigrantes se dirigirem para o Brasil no início da década de 20, provavelmente devido as restrições a entrada destes nos EUA. Seguido por uma forte queda na emigração em 1929, o que mostra que a crise foi generalizada, uma vez que, mesmo sendo o Brasil um país fortemente agrícola, tinha sua principal produção centrada no café, que por sua vez era extremamente dependente do mercado internacional, fator que se refletiu também na diminuição da saída de emigrantes de São Miguel para aquele destino.

Finalmente, após um período de cerca de quinze anos com a emigração quase que totalmente paralisada, voltamos a encontrar nos anos de 1944 e 1945 um crescimento nos pedidos de passaportes com destino aos EUA, tendência que iria permanecer durante toda a segunda metade da década de 1940 se estendendo pelos anos seguintes, juntamente com Brasil e Bermudas em menor número.

As solicitações de passaportes para Estados Unidos da América entre os anos de 1922 e 1950 não ultrapassando às 100 solicitações anuais entre os anos de 1930 e 1943, e mesmo entre os anos de 1932 e 1943, não houve sequer um ano em que as solicitações de passaportes ultrapassassem a meia centena. Situação que se alterou a partir do final da II Grande Guerra, onde passamos a encontrar já no ano de 1944 números superiores às 230 solicitações e 593 no ano de 1949, volume que foram ultrapassados largamente já na segunda metade da década de 50.

Para o Brasil, logo após os anos 1930, surgem as primeiras dificuldades à entrada de emigrantes não qualificados, o que diminuiu o fluxo da entrada de estrangeiros naquele país²¹⁹. A crise iniciada em 1929 em Nova Iorque, também teve seu contributo para este declínio. Como já vimos, chegou ao Brasil atingindo o seu principal motor econômico, a produção e exportação de café.

As Bermudas como destino, não teve um padrão definido. No entanto, podemos observar que as Bermudas, assim como o Brasil e Estados Unidos da América, sofreram uma acentuada queda no número de solicitações de passaportes entre os anos de 1932 e 1936, rondando os 15 e os 30 pedidos anuais. Quando a nossa observação é feita a partir de 1922, podemos notar que os pedidos caíram em 1925, acompanhando o que aconteceu com o Brasil e Estados Unidos, voltando a subir novamente e permanecendo por volta dos 150 a 200 pedidos até 1930.

Para esta conjuntura é preciso lembrar que haviam barreiras que dificultavam os embarques, e não só os embarques. Quando falamos de legislação, em edital de 7 de Junho de 1922²²⁰, por exemplo, o comissário geral de emigração, Filipe da Silva Mendes, declarava que, como já havia ocorrido no ano anterior, o Governo dos Estados Unidos da América do Norte determinava que, durante aquele ano fiscal²²¹, só poderiam desembarcar nos portos daquele país 2.269 emigrantes portugueses.

O edital dizia que em cada um dos meses de Julho e Agosto poderiam embarcar apenas 450 emigrantes, sendo que no porto de Ponta Delgada e de Angra poderiam embarcar apenas 50 emigrantes em cada um, e 100 no porto da Horta. E ainda que, em cada um dos meses seguintes só poderiam embarcar 15 emigrantes no porto de Ponta Delgada e 15 no porto de Angra. Na Horta era permitido o embarque de 25 emigrantes por mês²²².

²¹⁹ Cf. Jorge Carvalho Arroiteia, *Atlas da Emigração Portuguesa*, Porto, Série Migrações, Secretaria de Estado da Emigração, Centro de Estudos, 1985.

²²⁰ Edital de 7 de Junho de 1922. In: Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada, ACD/Fundo do Governo Civil do Distrito de Ponta Delgada.

²²¹ O ano fiscal a que se refere, começava em 1 de Julho de 1922 terminando em 30 de Junho de 1923.

²²² Não conseguimos encontrar resposta para este maior número permitido ao Distrito da Horta, até por não existirem estudos socioeconômicos que nos pudessem esclarecer sobre a eventualidade de ali ser mais grave a crise econômica e social ou qualquer desequilíbrio demográfico. O certo é que a ilha de São Miguel, só por si, correspondia a cerca de 50% da população e, como veremos, ser notória a crise socioeconômica.

A falta de emigração passou assim a ser tema de debates, sendo abordado no Congresso Açoriano, realizado em Lisboa, em Maio de 1938, e serviu de base à comunicação sobre a economia açoriana no período. José Furtado Leite, nesta ocasião, referenciava o emigrante açoriano como aquele que partia “não por desamor à terra natal, mas com o fim único de, no regresso, fazer a sua moradia, comprar terrenos de cultivo e garantir o futuro”. Lembrava que, com a emigração havia um desenvolvimento econômico gerado pelas remessas dos emigrados, pelo retorno destes e pelas ligações comerciais proporcionadas pela corrente migratória²²³.

A falta de emigração também era apontada como geradora da crise por alguns jornais de meados da década de 1930. Eram comuns referências de que, depois da Grande Guerra, a crise havia atingido todos os países do mundo, e eram poucos os que permitiam a entrada de imigrantes. Isso gerava um acúmulo de gente nas ilhas, que, acrescido da falta de crescimento econômico, resultava em graves problemas como o desemprego e dificuldades que atingiam principalmente o setor agrícola. Assim, tanto os jornais quanto as elites locais aconselhavam o governo, neste caso, a fomentar a emigração para as colônias de África²²⁴.

De fato, a situação não era grave apenas nos Açores. Nos Estados Unidos da América, principal destino dos emigrantes micalenses no período, a situação ainda era pior. Em um artigo de 18 de Fevereiro de 1933, o jornal Açoriano Oriental falava da difícil situação que muitos portugueses enfrentavam naquele país com o desemprego. Dizia o jornal que muitos portugueses viviam na miséria e à espera do repatriamento pelo Governo de Lisboa, e nestes casos, eram enviados diretamente para a África²²⁵.

Para as autoridades locais, a emigração continuava sendo essencial no desafogar do número de desempregados. Com o fechar das portas dos EUA, o desemprego aumentava de ano para ano²²⁶, como referenciava o governador do Distrito de Ponta Delgada, em correspondência de 02 de Fevereiro de 1938, ao

²²³ Cf. Livro do Primeiro Congresso Açoriano que se reuniu em Lisboa de 8 a 15 de Maio de 1938, Grêmio dos Açores, Lisboa, Jornal de Cultura, 1940, P. 445.

²²⁴ BPARPD/ACD/Jornais e Periódicos/ “O Cultivador”, Ponta Delgada, 1938, Setembro, 30.

²²⁵ BPARPD/ACD/Jornais e Periódicos/ “Açoriano Oriental”, Ponta Delgada, 1933, Fevereiro, 18.

²²⁶ Livro do Primeiro Congresso Açoriano. Op., cit., P. 368.

solicitar facilidades para o embarque de micaelenses para Curaçao, dizia que a emigração no distrito havia sido sempre muito elevada, especialmente para América do Norte. Com a extinção quase total da emigração, as populações rurais passaram a sentir dificuldades cada vez maiores. O resultado, segundo ele, foi um aumento anual da população em mais de duas mil pessoas, acompanhado pela falta de trabalho²²⁷.

3.3 OS MÚLTIPLOS DESTINOS

Hoje podemos encontrar comunidades açorianas espalhadas por quase todo o mundo, da Austrália ao Havaí, nas América de Norte a Sul, porém é um panorama que começou a se construir junto da própria expansão portuguesa com a chegada de açorianos nas novas fronteiras territoriais, como o Brasil. Sua intensificação se deu após o século XVIII, quando o novo mundo ainda se construía, desbravando as terras a Oeste dos Estados Unidos, adentrando pelo Brasil em busca de novas minas de ouro, e seguindo de costa à costa na pesca da baleia.

No século XIX o Havaí foi um dos destinos destes ilhéus, contratados para as plantações de cana-de-açúcar, seguiam em direção ao Sul, por um percurso arriscado que não poupava os menos descuidados, e por isto, muitas famílias que seguiam para o Havaí deixavam nos Açores parentes próximos, filhos ou irmãos que teria a responsabilidade de cuidar dos bens e da linhagem, caso a viagem não tivesse sido livre dos percalços. Foi o que aconteceu com a família da Doutora Luiza Mota Vieira²²⁸, a qual a família teria emigrado para Havaí em finais do século XIX, deixando apenas seus avós para garantir o sobre nome em caso de não chegarem ao destino com vida.

Em fins do século XIX, os açorianos já seguiam em grande força para os EUA, com destinos como Califórnia e Nova Inglaterra, em busca das novas

²²⁷ BPARPD/ACD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, Recebidas/Enviadas 1938.

²²⁸ Doutora Luiza Mota Vieira, Diretora da Unidade de Genética e Patologia Molecular do Hospital do Divino Espírito Santo de Ponta Delgada. Reencontrou sua família havaiana mais de um século depois de sua partida, em 2006, quando em entrevista contou sua história.

oportunidades, a caça da baleia e acompanhando um fluxo migratório europeu para aquele país:

A imigração açoriana para a Nova Inglaterra é parte integrante da imigração açoriana para os EUA. Esta representa cerca de 90% do total da imigração portuguesa para esse país e desenrolou-se em duas fases distintas. A primeira dessas fases desenvolve-se a partir de finais do século XIX e tem como motor principal a caça à baleia. Foi sob o signo desta atividade que se estruturaram as primeiras comunidades açorianas na Nova Inglaterra e na Califórnia²²⁹.

Em 1870, contabilizava-se cerca de 9.000 açorianos em terras americanas²³⁰, e este número aumentou consideravelmente nos primeiros anos do século XX, em 1930 já eram cerca de 280.000, entre primeira e segunda geração²³¹, tendência que se manteve até a grande depressão, período em que outros destinos também foram escolhidos por surgirem como saída para problemas econômicos existente nos Açores ou por simplesmente ser uma tendência já conhecida na região.

As crises econômicas da primeira metade do século XX, fizeram com que as portas de entrada fossem temporariamente fechadas, e com o fechar destas portas e as dificuldades nos principais destinos da emigração açoriana, sobretudo micalense, passaram a surgir destino até então inesperados, embora em pequenas quantidades, marcaram a diferença em meio a tamanha crise. Assim, encontramos destinos como Argentina, com 329 micalenses entre os anos de 1925 e 1832, e outros 23 que seguiram entre 1946 e 1950. Venezuela, com 93 emigrantes entre os anos de 1944 e 1950, Curaçao com 443 emigrantes em 1938 e República Dominicana com 154 pedidos de passaportes no ano de 1940²³².

Estes quatro destinos foram os mais solicitados, depois de Brasil, Estados Unidos da América do Norte e Bermudas. Somavam um total de 1.093 solicitações, que somados ainda aos 9.779 pedidos para os já mencionados três

²²⁹ Cf. João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 12.

²³⁰ Cf. Roger Williams, *And Yet They Come*. Portuguese Immigration from the Azores to the United States, New York, Center for Migration Studies. 1982. P. 52.

²³¹ Cf. João Leal. Op., cit., P. 12.

²³² Os dados sobre a emigração de açorianos para República Dominicana e Curaçao, foram alvos de pesquisas para o desenvolvimento de minha tese de mestrado em História Insular e Atlântica, apresentadas na Universidade dos Açores.

principais destinos, deixam menos de 150 pedidos para outros 21 destinos variados, sem contar com alguns poucos destinos declarados, apenas, como “países da Europa”.

As comunidades açorianas nestes quatro principais destinos, desenvolveram-se culturalmente através de um transnacionalismo²³³ que só passou a ser possível no século XX, e fortaleceram-se cada vez mais dentro do desenvolvimento das novas formas de comunicação. Embora a chamada “Economia da Saudade” já existisse em períodos anteriores para comunidades como no Brasil, estas comunidades não poderiam ser denominadas transnacionais, como acontece atualmente em muitas das comunidades açorianas nos Estados Unidos da América e no Canadá.

No Centro-Oeste brasileiro, São Paulo e Rio de Janeiro, os emigrantes açorianos que chegaram, durante o século XX, sobretudo na segunda metade do século XX deixaram os Açores muitas vezes em situações precárias, no entanto, talvez tenham sido a mesma situação de tantos e tantos emigrados que saíram dos Açores até fins do século XX, porém estes encontraram no Brasil e em outras terras, como América e Canadá, situações que, comparadas ao Açores, pareciam muito diferentes, e esta comparação foi passada de pais para filhos gerando uma segunda geração e mesmo uma terceira com uma ideia de Açores como terra de calamidades e dificuldades. Panorama que podemos dizer, tem se alterado nos últimos anos.

É comum encontrar esta visão dos Açores junto às segundas gerações de emigrantes em muitos lugares do Brasil, e mesmo no Canadá ou nos EUA, como relata João Leal:

... a imagem [dos Açores] que se deu durante muito tempo ... é a imagem que foi transmitida através dos pais: uma imagem sofrida, imagem de pobreza, imagem de muita angústia...²³⁴.

²³³ Conceito inicialmente proposto nos anos 1990, pelas antropólogas Nina Glick Schiller, Linda Basch e Cristina Szanton Blanc. Define um conjunto de processos onde uma sociedade baseada em múltiplas relações familiares, econômicas, sociais, organizacional, religiosa e política que ultrapassam fronteiras, juntando a comunidades de origem com sociedade de acolhimento, formando sociedades diferentes num só campo social. In: João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 81.

²³⁴ Cf. João Leal. Op., cit., P. 110.

Para além destes principais destinos da emigração açoriana, podemos ainda citar outros destinos como as Bermudas que desde meados do século XIX já se configurava como destino de emigrantes açorianos, sobretudo da ilha de São Miguel, num fluxo pequeno, mas contínuo, que ainda se mantém, apesar de regulado por legislação própria daquela região.

Na relação entre os Açores e estas regiões, atualmente podemos verificar um papel ativo do Governo Regional dos Açores de estreitar laços com as comunidades açorianas conhecidas fora dos Açores, resgatando, criando e mantendo canais de comunicação com comunidades no Brasil, Canadá, Havaí, Bermudas ou mesmo em destinos como o Uruguai. Um trabalho desenvolvido através da Direção Regional das Comunidades, que promove projetos, investigações e divulga a cultura dos Açores nestas mesmas comunidades.

3.4 AÇORIANOS NO BRASIL: DO MARANHÃO À FRONTEIRA SUL

A emigração de açorianos para o Sul do Brasil, em meados do século XVIII, tem vindo a se destacar nos estudos sobre emigração de açorianos para o Brasil, juntamente como o Maranhão, surgem cada vez mais trabalhos históricos e antropológicos que buscam desenvolver as ligações culturais entre estas regiões e o Arquipélago dos Açores.

Porém, acredito que a melhor forma de desenvolver este tema, será apresentá-lo numa visão mais ampla, um panorama global que tem como base fundamental, uma condicionante extremamente importante para o entendimento de toda a conjuntura da época. Além, do fato de o governador da Capitania de Santa Catarina, em meados do século XVIII, ter sido justamente o Brigadeiro José da Silva Paes, um estratega militar de grande experiência em situações de guerra e na defesa de zonas de fronteiras em terras de Portugal, na península Ibérica, e mesmo nos Açores.

O ponto que desenvolvo tem a ver com o episódio de guerra endêmica na qual se encontrava a região Sul do Brasil, em meados do século XVIII, e a região do Grão-Pará e Maranhão no século anterior. Uma guerra no contexto da disputa por duas zonas cobiçadas por serem a porta de entrada para o interior de um vasto continente, possuidora de um dos dois estuários mais importantes de toda

costa Latino-Americana, e que, por sua vez, dava acesso ao Rio da Prata e ao Rio Amazonas, uma grande via de comunicação à milhares de quilômetros no interior de um vasto território por explorar.

O contexto destas disputas desencadeariam eventos que acabaram por condicionar fortemente a atenção da Coroa Portuguesa em relação ao Sul do Brasil, com tratados, delimitações, trabalho intenso de diplomacia e estudadas estratégias que iniciaram poucos anos depois da oficialização da descoberta do vasto território da atual América do Sul, e que por sua vez culminou com a invasão Espanhola, de 1777, a tomada da ilha de Santa Catarina, e sua devolução a Coroa Portuguesa no ano seguinte, através do tratado de Santo Ildefonso.

O ponto de partida desta abordagem é justamente o arquipélago dos Açores, região que ao longo de sua história manteve sempre um papel fundamental na descoberta e manutenção do novo mundo, e na consequente expansão europeia, tanto por sua localização quanto por sua gente. Foram responsáveis por uma série de condições que contribuíram muito para o apoio prestado a um Império Ultramarino que permaneceu sobre os domínios de Portugal, por mais de três séculos, numa política de domínio estratégico sobre pontos que permitiam controlar vastas áreas deste mesmo império.

Cravadas no meio do oceano Atlântico, as ilhas açorianas, a princípio despovoadas, foram alvo de povoamento já em meados do século XV, décadas após a sua descoberta, por Diogo de Silves, em 1427. A distribuição gratuita, em sesmaria, dos terrenos aos colonos com a única condição de trabalharem esta mesma terra em um período mínimo de cinco anos, fez com que rapidamente se dispersassem muitos recém-chegados nas ilhas²³⁵, e bastou pouco tempo para que as maiores ilhas tivessem um número considerável de habitantes.

Desde o início de sua história demográfica, foi também origem de povoadores que partiriam para muitos destinos até então desconhecidos. Comportaram-se ao longo dos séculos como uma “placa giratória²³⁶”, um ponto central de uma epopéia marítima quase que global, sem nunca deixar de possuir

²³⁵ Cf. Relato sobre o povoamento da Ilha de São Miguel. In: Arquivo dos Açores, vol. XII, pp. 159 a 160.

²³⁶ Termo muitas vezes utilizado pelo Professor Doutor José Damião Rodrigues, durante suas aulas de História dos Açores, na Universidade dos Açores, ao descrever o fato de que a partir das ilhas, os emigrantes terem seguido para os mais variados destinos no mundo.

os aspectos que as caracterizavam como uma região de fronteira, frágil e distante do poder central. Os que lá chegavam, um dia partiriam para outras paragens. Frei Diogo das Chagas, cronista açoriano, natural da Ilha das Flores, em meados do século XVII, referiu-se sobre a emigração de ilhéus com uma profética frase atribuída a Dom Fernando, na qual dizia: "... como profetizando, disseram os primeiros pouoadores destas ilhas: roçarão, trabalharão, seus filhos semearão, os netos uenderão, e os mais descendentes fugirão delas, o que assim aconteceu..."²³⁷.

Para a Europa, a descoberta do Novo Mundo representou um afrouxar de cintos em uma economia por vezes estagnada e necessitada de novas conjunturas, produtos comercializáveis e mercados. Foi o movimentar de uma engrenagem que já havia iniciado com o desenvolvimento das Feiras de Champanhe, o eclodir do comércio em Veneza, o desenvolvimento econômico de Brugges, a centralização comercial em Antuérpia e uma busca incansável de matérias primas, produtos comercializáveis e, sobretudo, de novos mercados por explorar.

Também, abriu portas para aventureiros e caçadores de todo tipo de tesouros, não só os materiais, como ouro e prata, encontrados em abundância no Brasil, somente no início do século XVIII, em Minas Gerais; como outros bens comercializáveis, como a madeira ou o doce da cana. Mas também, desde o princípio, como fonte de um vasto material filosófico abordado pelos jesuítas com teorias sobre o paraíso ou por aventureiros que perseguiram mitos como o do "el Dorado", a "fonte de juventude" ou o reino das "Sete Cidades", um pouco do que se fizera na Ásia e em África na busca do reino de Prestes João²³⁸. Foi, também, onde os novos sacerdotes cristãos católicos encontraram uma significativa leva de gentes, para eles, carentes de fé, diferentes dos infiéis muçulmanos do Norte de África ou do Mar Vermelho.

Porém, longe do que se pode pensar a respeito da exploração das novas terras, o "Novo Mundo" deveria antes ser dominado, "civilizado" e possuído, e só

²³⁷ Cf. Frei Diogo das Chagas, *Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores*, direção e prefácio de Arthur Teodoro de Matos, Ponta Delgada - Angra do Heroísmo, Universidade dos Açores/Direção Regional dos Assuntos Culturais, 1989, P. 120.

²³⁸ Mítico reino de cristãos que ficavam para além da terra dos mouros e que teriam papel fundamental no projeto de esmagar os mouros do Norte de África com duas frentes.

poderia ser enquadrado ou formatado política, econômica e socialmente no mundo europeu, em um contexto de posse territorial que só seria possível ao longo de um processo já desenvolvido em terras de Portugal durante a reconquista, ou mesmo nas ilhas, afinal, eram elas as novas fronteiras do reino. Tornou-se periferia, expandindo o que já existia para o Norte de África ou mesmo para além-mar, a periferia da periferia.

Uma periferia, neste contexto, só poderia existir em função de um centro político, de um domínio representado pelo poder central, na época exercido pelo rei, a personificação do poder, se bem que com uma autoridade muito menos sentida, mais débil nas periferias do que algumas historiografias pretenderam durante décadas²³⁹. Uma hierarquização administrativa, política e cultural do centro em direção a zonas menos conectadas ou mais afastadas dele, e que não seria necessariamente geográfica²⁴⁰, uma vez que poderiam existir zonas mais afastadas geograficamente e menos periféricas do que outras. Eram regiões, sobretudo localizada nas margens deste território, ou nas franjas do reino.

Viver junto a uma periferia, nas franjas do reino ou do império, e próximo a vizinhos normalmente inimigos, era condição pouco atraente para uma população que necessariamente viveria em função de um centro seguro, controlado e estável. O risco só era compensado com boas condições e privilégios, e a coroa não deixava isto em branco, concedia forais a cada nova aldeia que se instalasse nestas zonas de risco. Eram condições propícias para a posse desta mesma fronteira, além de ter sido uma política que juntamente com a instabilidade da fronteira, sobretudo neste processo de posse, era vista como uma possível oportunidade de ascensão social, e mesmo econômica.

A expansão portuguesa, no caso da península Ibérica, historicamente pode até ser vista como iniciada através do processo de reconquista, com uma expansão interna ao longo de seu antigo e atual território em direção ao Sul, sobre as populações muçulmanas ou “mouros”, e depois seguindo pela África com invasões, saques e a tomada de posse das tão sonhadas “praças de Norte de África”, num processo mantido e fomentado por uma eficaz economia de guerra.

²³⁹ Cf. Christine Daniels e Michael V. Kennedy (eds.), *Negotiated Empires: centers and peripheries in the Americas, 1500-1820*, New York-London, Routledge, 2002.

²⁴⁰ Cf. Edward Shils, *Centro e Periferia, “Memória e Sociedade”*, Lisboa, Difel, 1992, PP. 53 e 120.

Uma visão que nos permite dizer que a expansão poderia até ser dividida em duas fases, para ser mais bem entendida. Uma com a reconquista de um território anteriormente conquistado pelos mouros, ou propriamente reconquista, e outra com a conquista de áreas extraterritoriais, estrangeiras, fora do território conhecido e no “além- mar”, conhecida no contexto da Expansão Portuguesa. E neste caso específico, teve como marco histórico a conquista de Ceuta, em 22 de Agosto de 1415, criando dinâmicas diferentes em um só processo.

Depois de Ceuta, ao longo do Norte da África e nas ilhas que serviriam de escala para um território cada vez mais extenso, notamos nitidamente um processo de alongamento de fronteiras, uma fronteira que seguiu para o Sul de Portugal partindo de “Entre Douro e Minho”, seguiu para o “além Tejo”, Algarve, Norte da África e Atlântico, um oceano, que por sua vez, passou também a ser uma espécie de nova fronteira²⁴¹. Uma fronteira consolidada com os costumes, as políticas e as estratégias já aplicadas ao longo de toda reconquista. A mesma política que a coroa utilizava em todo o processo de expansão, com a garantia da posse através do *utis possidetis*, na transfusão de populações do seu interior para as novas terras exteriores, frágeis e débeis de posse.

Essas novas posses, no Sul de Portugal, eram consolidadas através de doações por parte da coroa à ordens militares religiosas, instituições que poderia dar a proteção militar aos novos territórios e seguir com a ocupação de gentes do reino com atrativos e privilégios que só uma região de fronteira poderia oferecer, contrabalançando os riscos que esta mesma região possuía, e transferindo, com esta nova gente, os costumes, a religião, a vassalagem, as políticas e as crenças já formatadas no interior do reino.

Os forais emitidos pela coroa concedendo vantagens a todos que pensassem em residir nelas, eram marcos essenciais para uma manutenção de posse. E quando estas políticas não surtiam efeito, eram os degredados que para ali seguiam, muitas vezes nobres de baixa categoria, se assim podemos chamar,

²⁴¹ Cf. Guillermo Céspedes del Castillo, "Raíces Peninsulares y Asentamiento Indiano: los hombres de las fronteras". In: Francisco de Solano (coord.), *Proceso histórico al conquistador*, Editorial Alianza Universidad, P. 544.

pois os inferiores tinham penas exemplares ao costume do Antigo Regime. Contextos que formavam as características de uma primeira fase de ocupação²⁴².

No caso dos Açores, a partir de 1460 já encontramos povoadores enviados pela coroa por vontade própria: alguns senhores, com suas dezenas de dependentes. Porém, tanto para os Açores quanto para outras ilhas, como a Madeira, os colonos recebiam os mesmos privilégios dados às gentes que poucos séculos antes haviam consolidado o processo de reconquista em território português, através de cartas com concessões em forma de terras e isenção de dízimo ou impostos sobre exportações. Vantagens consideradas, pelo próprio Rei, como privilégios, com o objetivo de promover a rápida colonização e constituir uma forma de reconhecimento ou recompensa dos que haviam deixado as suas “terras e pátrias”²⁴³.

Os Açores passaram a ser um marco fronteiriço no Atlântico, desempenhando um importante papel no apoio à navegação, nas grandes rotas das Índias, transformando-se em vitais como escala no seu retorno. E sua importância foi tanta que, por volta do ano de 1527, foi criada a provedoria das armadas, com sede na atual cidade de Angra do Heroísmo, na Ilha Terceira, consolidando assim uma ideia militar de fronteira, com suas fortificações e estruturas de defesa. Era uma configuração necessária, não fosse o contexto de guerra permanente na região²⁴⁴.

O padre Antônio Cordeiro, em início do século XVIII, falava sobre esta característica ao declarar que cada ilha era uma perpétua fronteira de guerra com os mouros e corsários²⁴⁵, buscando mais uma vez o sentido de cruzada vivido durante a reconquista. Os exemplos eram muitos, os ataques ocorreram por várias vezes ao longo dos séculos de ocupação humana, como em 1616 quando uma invasão de piratas argelinos, em Santa Maria, capturou e levou como escravos

²⁴² Os nobres que para ali seguiam em defesa da posse das novas terras complementavam seus “currículos” militares e de nobreza, solicitando depois de determinado tempo de trabalho privilégios que deveriam ser concedido pelo rei “justo”.

²⁴³ Cf. A. J. R. Russel-Wood, *Fronteiras de Integração*. In: Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri (Dir.), *História da Expansão Portuguesa*, Círculo dos Leitores, Navarra, 1998, V. I. P. 241.

²⁴⁴ Cf. José Damião Rodrigues, “A guerra nos Açores”. In: Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira (dir.), *Nova História Militar de Portugal*, vol. 2, coordenação de Antônio Manuel Hespanha, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, PP. 240-254.

²⁴⁵ Cf. Padre Antônio Cordeiro, *História Insulana das Ilhas a Portugal Sujeitas no Oceano Ocidental*, Lisboa, Imprensa de Antônio Pedroso Galvão, 1717.

222 habitantes, dos quais apenas seria resgatado um terço²⁴⁶, ou em 1632, com uma esquadra Turca que invadiu a ilha do Corvo.

Em 1527, com a criação da Provedoria das Armadas, Pero Anes do Canto foi nomeado provedor das armadas, um cargo que já existia extra-oficialmente, desde 1522. Anes do Canto tinha como competência a defesa contra ataques de corsários às frotas que vinham da África, do Brasil e das Índias, também no abastecimento e apoio às frotas que pelas ilhas passavam, além de comandar as armadas que escoltavam as embarcações que seguiam em direção à Lisboa. E para além do Provedor das Armadas, havia ainda outros agentes régios, como um comissário da Companhia Real de Portugal e outro da Praça de Mazagão, entre outros.

Andre Brüe, navegador francês e ex-governador de Senegal, esteve nos Açores no início do século XVIII, e falou sobre a importância dos Açores nas rotas oceânicas. Descreveu a Ilha Terceira, destacando a atenção que a Coroa Portuguesa dava a este espaço, bem como os armazéns mantidos pela coroa em Angra, que possuíam âncoras, cabos, velas e outros equipamentos para manutenção de navios, assim como um piloto para maior segurança dos que ali aportavam para manutenção ou para abastecer de mantimentos e água. Segundo ele, havia também duas fontes de água doce construídas para este fim²⁴⁷.

A defesa das embarcações, mencionada por Brüe, era justificável pela presença de inúmeros navios corsários que rondavam as ilhas, o que demonstra mais uma vez a importância dos Açores no contexto das rotas atlânticas. Além dos argelinos em Santa Maria e dos turcos na ilha do Corvo, muitas outras incursões de piratas e corsários marcam a história das ilhas. Em Fevereiro de 1691, cinquenta corsários ingleses invadiram a Graciosa e pilharam as igrejas e as casas munidos de facas e armas de fogo²⁴⁸. Outro episódio semelhante ocorreu em Setembro de 1708, quando onze barcos de corsários franceses, com cerca de

²⁴⁶ Cf. Nelson Veríssimo, "A Redenção dos Cativos: Algumas questões a propósito do saque a Ilha de Santa Maria em Junho de 1616", separata do Colóquio: O Faial e a Periferia Açoriana nos séculos XV a XIX, Horta, 1995.

²⁴⁷ O Texto e o Autor. O texto traduzido da obra "Nouvelle Relation de L'Africa", do Padre Jean Baptiste Labat, publicado em Paris, em 1738, encontra-se traduzido no volume XI, do Arquivo dos Açores.

²⁴⁸ Cf. Avelino de Freitas Meneses, "Os Ilhéus na Colonização do Brasil: O caso das gentes do Pico em 1720". In: Arquipélago-história, 2ª Série, Ponta Delgada, vol. III, 1999. p. 38.

duzentos homens, invadiram a vila das Velas de São Jorge²⁴⁹. Seis anos mais tarde, em 1714, um grupo de corsários argelinos foi destruído no Corvo por um ajuntamento de gado, depois da resistência popular. Uma situação também praticada por argelinos aconteceu em 1750, com a captura de um barco proveniente de Lisboa, e outro, em 1762, quando 38 soldados faialenses que regressavam da escolta feita a uma nau das Índias, foram capturados e remetidos em cativo para Salé²⁵⁰.

Além destes ataques e de todas as outras características comuns a uma região de fronteira, o arquipélago dos Açores ainda possuía uma que por vezes poderia ser mais cruel. Além do clima inóspito, recebendo no meio do Atlântico todas as cargas que o tempo poderia oferecer, os Açores possuem uma formação geológica muito jovem, as montanhas se diluem com o excesso de chuva, o relevo é extremamente acidentado e as atividades sísmicas e vulcânicas das ilhas, por vezes, mostram seus caprichos, com o surgir e novas ilhas que desapareciam em seguida, tremores e cataclismos que faziam e fazem de seus povoadores verdadeiros devotos da fé cristã, em busca de uma proteção divina, mais forte do que o fogo da terra.

Foi o que aconteceu, em 1522, com a então “capital” da ilha de São Miguel, Vila Franca do Campo, onde uma derrocada de terra soterrou quase toda a vila, sepultando em suas casas mais de dois terços da população. Fato que originou uma peregrinação em forma de romaria por todas as igrejas e capelas da ilha, pedindo ao poder divino a compaixão por suas almas e sofrimento. Romarias que ainda existem, até hoje na ilha de São Miguel. Num período de 40 dias, durante a quaresma, grupos de romeiros percorrem cada ermida, capela ou igreja em orações seculares em ritmo e entoação própria, faça chuva ou faça sol.

Também, as inúmeras erupções vulcânicas que destruíram campos cultivados e inutilizaram, áreas antes povoadas, além de causar vítimas, erupções que ainda ocorrem, como a dos Capelinhos que entrou em erupção em 1957, gerando uma outra “romaria”, desta vez, uma verdadeira diáspora dos habitantes em direção aos Estados Unidos da América. Ou mesmo terremotos,

²⁴⁹ Cf. Avelino de Freitas Meneses. Op., cit., p. 38.

²⁵⁰ O Texto e o Autor. O texto traduzido da obra “Nouvelle Relation de l’Afrique”, do Padre Jean Baptiste Labat, publicado em Paris, em 1738, encontra-se traduzido no volume XI, do Arquivo dos Açores.

como o da Terceira, em 1980, em Angra do Heroísmo, que vitimou 71 pessoas ou ainda na Horta em 1998 matando 17 pessoas.

Convivendo com estas conjunturas, talvez por já desbravarem uma terra inhóspita e a viverem sempre em situação de fronteiras, com uma importante capacidade de adaptação, os ilhéus foram continuamente um recurso para o poder central na hora de povoar e defender outras fronteiras. Os povoadores que tinham ajudado a expandir os limites do Império Português para o centro do oceano Atlântico, partiam então em direção às novas fronteiras do reino, em terras do Brasil, e isto desde o início do seu próprio povoamento, já no século XVI²⁵¹.

Em 1550, cerca de 100 anos depois do início do povoamento das ilhas, a Coroa solicitava, junto a Pero Anes do Canto, provedor das armadas, que recrutasse 300 açorianos a fim de povoar a recém-fundada Salvador da Bahia, no Nordeste Brasileiro²⁵². Não sabemos se estes 300 ilhéus chegaram a desembarcar, ou mesmo a embarcarem dos Açores com destino ao Brasil. No entanto, no século XVII o fluxo de açorianos para o Brasil tornou-se uma realidade cada vez mais intensa, com destinos como Pará e Maranhão, algo em torno de 5.000 a 6.000 indivíduos, sem contar com os recrutamentos que levavam essencialmente jovens que, por exemplo, de 1637 a 1645, levou mais de 2.600 homens em idade de casamento²⁵³.

Este processo continuou no início do século XVIII, com o fervilhar das disputas na fronteira Sul do Brasil. As autoridades estabelecidas nesta região buscavam consolidar seus territórios através da ocupação, e para isto, requeriam ilhéus, solicitações estas que, a partir de 1745, começaram a ser respondidas pela coroa, com uma política orientada ao envio de açorianos também para estas terras.

Assim, neste contexto, e num olhar mais profundo, não é difícil associar a injeção de povoadores açorianos nestas duas regiões distintas do Brasil, sem ver nitidamente uma única estratégia política e militar. Eram duas regiões próximas

²⁵¹ Para uma síntese ver José Damião Rodrigues e Gilberta Rocha, "A emigração açoriana para o Brasil: ritmos e destinos". In: Maria Izilda S. de Matos, Fernando de Sousa e Alexandre Hecker (org.), *Deslocamentos e histórias: os Portugueses*, Bauru, SP, Edusc, 2008, pp. 245-258.

²⁵² Cf. Carta régia de 11 de Setembro de 1550, "Fundação da Cidade da Bahia e Colonos da Ilha". In: *Arquivo dos Açores*.

²⁵³ Cf. Gilberta Pavão Nunes Rocha, José Damião Rodrigues, Artur Boavida Madeira e Albertino Monteiro, "O Arquipélago dos Açores como Região de Fronteira". In: *Arquipélago-história*, Ponta Delgada, 2ª Série, vol. IX-X, 2005 – 2006, pp. 105-140.

aos dois principais estuários da América do Sul e que davam acesso aos dois maiores rios de todo continente. Regiões marcadas pelas extremidades da linha imaginária do Tratado de Tordesilhas, zonas de conflitos e de incertezas nas delimitações fronteiriças, portanto, fronteiras com características nítidas e marcantes de regiões de fronteiras.

Esta associação se torna mais nítida se tivermos em conta que desde o descobrimento do Brasil, era praticamente impossível delimitar com exatidão as terras brasileiras pertencentes a Portugal ou a Espanha segundo o Tratado de Tordesilhas. Até mesmo pela impossibilidade de medir longitudes, e que mesmo muito além de meados do século XVII, continuavam a existir mapas²⁵⁴ que delimitavam toda região do atual Sul do Brasil como território de Portugal, muito para além do Estuário da Prata²⁵⁵.

Exemplos disso são vistos em vários mapas como os espanhóis de Diogo Gutiérrez²⁵⁶, de 1562, ou de Lazaro Luís, de 1563²⁵⁷ e o de Diogo Homem²⁵⁸, com datas de 1558 e 1568, mapas que demonstravam nitidamente todo Sul do atual Brasil pertencentes a terras de Portugal, incluindo todo o estuário da Prata e conseqüentemente a região que mais tarde viria a pertencer a colônia de Sacramento. Na mesma época, em 1561, o mapa de Bartolomeu Velho feito em Lisboa, retratava o Brasil e deixava mais clara ainda a divisão entre Espanha e Portugal, nele o estuário do Amazonas era dividido ao meio, enquanto o estuário da Prata estava todo em território português. Assim, como outro mapa do

²⁵⁴ É importante lembrar que os mapas que chegaram aos nossos dias foram normalmente criados como obras de arte para presentear príncipes e reis, ou para questões simbólicas e sempre com um certo requinte. Os mapas que revelariam os verdadeiros conhecimentos da época eram manuseados e considerados verdadeiros segredos de Estado, e dos que eram utilizados, quase sempre se perderam no tempo na sua própria utilização.

²⁵⁵ Sabe-se que cada reino buscava garantir suas posses também através da cartografia, criando mapas que distorciam linhas e fronteiras, tanto por incapacidade em medir latitudes quanto pela própria intencionalidade de demarcar zonas de importância estratégica como pertencente a seu reino.

²⁵⁶ Em 1554, Diego Gutiérrez foi nomeado ao cargo de principal cosmógrafo do rei da Espanha na “Casa de la Contratación”. Em meados do século XVI, a Coroa incumbiu a “Casa de la Contratación” de produzir um mapa do hemisfério ocidental. O objetivo do mapa era confirmar o direito de posse da Espanha quanto aos novos territórios descobertos contra as reivindicações de Portugal e da França, no entanto o mapa acrescenta para Portugal terras oficialmente de Castela. In: < <http://www.novomilenio.inf.br/santos/>>.

²⁵⁷ Este mapa de Lázaro Luís demonstra uma evidente origem portuguesa, porém privilegia politicamente Espanha.

²⁵⁸ Este cartógrafo português passou boa parte de sua vida em segredo na Inglaterra, por ter sido condenado nas praças portuguesas de Marrocos por uma acusação de homicídio.

cartógrafo português Vaz Dourado, de 1573, nele é nítido todo o estuário da Prata como terras de Brasil português.

Poucos anos mais tarde, em 1574, também o mapa do cartógrafo português Luís Teixeira retratava a divisão do Brasil de acordo com o Tratado de Tordesilhas e as capitanias hereditárias, demonstrava claramente que, até então, devido as dificuldades em medir latitudes, ou já por pura intencionalidade, a linha imaginária do Tratado de Tordesilhas deixava para o lado do Brasil todo território do atual Rio Grande e estuário da Prata. E mesmo no século seguinte, as vésperas da fundação da colônia de Sacramento, os mapas do seu filho, João Teixeira Albernás, de 1640 e de 1666, retratavam nitidamente as possessões de Castela e de Portugal na América do Sul, sendo o estuário da Prata e quase todo o Rio do mesmo nome pertencentes a Portugal.

Somado a este contexto de incertezas nas delimitações fronteiriças, podemos ainda, num olhar mais geral sobre a expansão portuguesa, destacar uma característica comum encontrada em quase todas as regiões que chegaram a permanecer sobre os domínios de Portugal, seja na África, Índia ou Américas. Era fundamental o domínio de pontos estratégicos nas rotas das navegações ou de acesso a locais importantes. E se olharmos mais atentamente aos mapas da época, iremos notar que Sacramento encontrava-se justamente num ponto estratégico, e que facilmente controlaria a navegação em todo estuário da Prata e o Sul da América do Sul²⁵⁹.

Como era de se esperar, tanto os castelhanos quanto os portugueses consideravam de suma importância a posse de regiões com grandes estuários, locais de onde poderiam exercer o domínio sobre a navegação regional, tanto na região da Prata, na fronteira Sul do Brasil português, quanto na região do Amazonas, na fronteira Norte²⁶⁰, uma vez que eram como grandes rodovias de acesso ao interior de uma terra quase que desconhecida, uma via para o transporte de qualquer riqueza que delas pudessem ser extraídas.

²⁵⁹ O professor Vilson Farias tem mencionado esta estratégia em seus trabalhos ao descrever que o Império Português construiu-se com base em domínios de pontos estratégicos nas rotas marítimas e terrestres.

²⁶⁰ Cf. Joaquim Romero Magalhães, "O Reconhecimento do Brasil". In: Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri (Dir.), *História da Expansão Portuguesa*, V. I. P. 203.

E assim, em relação ao povoamento com açorianos, podemos notar que foram justamente estas duas regiões, estuário do Amazonas e estuário da Prata, que receberam estes povoadores, em políticas e contextos praticamente semelhantes. Fato que se torna ainda mais claro quando tomamos em conta que o estuário do Amazonas era, até meados do século XVII, chamado de Maranhão²⁶¹, nome de um destino emigratório que ainda persiste no imaginário açoriano²⁶², e que somente a partir de 1621, quando foi constatada a impossibilidade de navegar do Norte do Brasil para a região da Bahia²⁶³, é que o Estado Colonial do Maranhão foi extinto e em seu lugar foram instituídas duas capitanias gerais, a capitania geral do Maranhão e do Grão-Pará, com base na Carta Régia de 1652, por ato de D. João IV²⁶⁴. Separação administrativa e política imposta pelas condições físicas, pela quase impossibilidade de manter ligações marítimas. A ligação entre Maranhão e Bahia era muito mais prática quando feita através de Lisboa²⁶⁵, sendo mais interessante para Portugal dois governos independentes e diretamente subordinados a Lisboa.²⁶⁶

Até meados do século XVII, o estuário do Amazonas encontrava-se a mercê de qualquer nação que tivesse condições de explorar suas riquezas, porém, deve-se ressaltar que a preocupação de Portugal não passava pelos castelhanos, sobretudo por que Portugal e Espanha estavam sobre a mesma coroa, permaneceram assim no período de 1580 a 1640, durante a União Ibérica, no reinado dos Filipes. As preocupações portuguesas, neste sentido, estavam centradas nas pretensões francesas sobre este território, com tentativas de ocupação, construção de instalações militares e até a fundação, em 1612, do que viria a ser São Luís do Maranhão.

Por isso, em início do século XVII, tendo em vista estas ameaças francesas, e por solicitação dos administradores portugueses da região na época, muitas

²⁶¹ Cf. Joaquim Romero Magalhães. Op., cit., P. 203

²⁶² No arquipélago dos Açores, canções folclóricas como “Samacaio”, falam de um navio que naufragou nas costas do Maranhão.

²⁶³ Cf. Joaquim Romero Magalhães, Idem,.

²⁶⁴ Nilza Gonsalvez Veiga, Colonização Portuguesa no Maranhão, Cap. V, p. 47. Disponível em: <http://www.cefet-ma.br/publicacoes/artigos/revista8.5.1/Cap_III.pdf> . Acesso em: 23Set. 2009.

²⁶⁵ Constatou-se que seria mais viável um governo subjugado diretamente à Lisboa do que a Bahia, uma vez que para chegar até Bahia, partindo do Maranhão, seria muito mais fácil passar antes por Lisboa.

²⁶⁶ Cf. Joaquim Romero Magalhães. Op., cit., P. 29.

famílias açorianas foram enviadas para povoar a chamada “Costa do Maranhão”, região estratégica para a posse do estuário do Amazonas. E assim, como seria feito mais tarde no Sul do Brasil, nas regiões próximas ao estuário da Prata, estes açorianos deveriam ter uma idade máxima limite de 40 anos, para os homens, e 30 para mulheres, sobretudo jovens em idade de constituir famílias, ou casais em idade de gerar filhos. Gente que tinha o restrito objetivo de cultivar as terras, povoar e urbanizar a região e assegurá-la na posse da Coroa Portuguesa²⁶⁷.

Exatamente um século depois das primeiras levas de açorianos seguirem para a “Costa do Maranhão”²⁶⁸, e agora com as atenções da Coroa voltadas ao Sul do Brasil, Feliciano Velho Oldemberg passaria, nesta época, a transportar anualmente dois casais²⁶⁹ ilhéus às terras do Brasil meridional²⁷⁰. Alguns anos depois, em 1746, começaram também a surgir solicitações dos ilhéus dirigidas ao rei, com pedidos de passagens financiadas pela Coroa para dirigirem-se ao Brasil, situação que já se havia repetido. A justificativa era a de suavizar os problemas dos que estavam sem emprego nas ilhas. Porém, é de lembrar que na época a maioria da população das ilhas vivia no meio rural e não buscava empregos como imaginamos hoje, mas sim, um senhor ou terras para cultivar. Talvez o motivo das solicitações fossem outros, talvez a necessidade de emigrar em busca de novas oportunidades, talvez por novas terras ou pelos sonhos de fazer riquezas no Brasil.

As autoridades culpavam este mesmo desemprego como o causador das crises fomentárias e de escassez na região. Também neste sentido, sabe-se que não havia na Europa uma região sequer que não sofresse de crises fomentárias de

²⁶⁷ Cf. José Damião Rodrigues e Artur Boavida Madeira, “Rivalidades imperiais e emigração: os açorianos no Maranhão e no Pará nos séculos XVII e XVIII”, *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, vol. IV, 2003, PP. 247-263.

²⁶⁸ José Damião Rodrigues refere-se ao estudo de Avelino de Freitas de Meneses, “Os ilhéus na colonização do Brasil” O caso das gentes do Pico em 1720, diz que as primeiras urgências em povoar o Sul do Brasil surgem no início do século XVII, no contexto das disputas fronteiriças com Espanha, que coincidem justamente com as atividades sísmicas e vulcânicas na ilha do Pico em 1717, 1718 e 1720.

²⁶⁹ Recordar-se que um casal no século XVIII teria em média 5 (cinco) pessoas, que neste caso acompanhariam sogros, filhos, e outros agregados familiares. In: José Damião Rodrigues e Artur Boavida Madeira, “A Emigração Para o Brasil, As levas de soldados no século XVIII”. in: *Portos, Escalas e Ilheus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente*, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal, Ilhas Terceira e São Miguel, (Açores) Universidade dos Açores, 2001, 2º vol., P. 129.

²⁷⁰ Cf. Jaime Zuzarte Cortezão, Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750), Rio de Janeiro, 1950, tomo I, P. 289.

tempos em tempos, e as grandes cidades só passaram a diminuir estes problemas com as mudanças geradas ao longo de todo século XIX. Além disso, sabe-se que madeirenses também fizeram parte destes primeiros imigrantes, apesar de que pouco se estudou sobre estes outros ilhéus que viviam em regiões de contextos climáticos, geológicos e históricos diferentes. Mesmo a respeito de pedidos destes ou ocorrência de crises ou problemas como os que ocorriam no Arquipélago dos Açores, pouco se sabe. O que talvez pudesse revelar que os açorianos foram recrutados apenas por estarem no lugar específico e no momento específico.

No ano seguinte, em 1747, a coroa adotava a política que já vinha aplicando ao longo dos séculos de expansão territorial, e que havia sido aplicada nos mesmos moldes nas proximidades do estuário do Amazonas (Costa do Maranhão) um século antes. Outorgou finalmente, em Provisão Régia, o envio de açorianos para a região Sul do Brasil, justamente onde o território, fronteira e ponto de expansão, mais necessitavam de povoadores.

Oferecer uma espécie de “fuga” aos açorianos e alguns privilégios não seria suficiente. Os pedidos para deixarem os Açores, para fugir dos problemas, talvez não fossem a expressão das verdadeiras intenções destes futuros emigrantes. Para além de se responsabilizar pelos custos do transporte, a Coroa ainda criou uma série de vantagens como doação de terras, ferramentas, sementes, animais de tração, armas e muitas outras regalias²⁷¹, o que nos faz crer que o desejo de sair das ilhas não seria por si só suficiente para convencê-los em seguir em direção ao Brasil.

Foram inscritos em torno de 7.940 indivíduos²⁷², cerca de 5% sobre o total da população das nove ilhas na época, fato que a princípio pode até parecer sem grandes efeitos na população total dos Açores, no entanto, se tivermos em conta que eram na maioria gentes do grupo central, esta percentagem se eleva, sendo mesmo um grande diferencial para ilhas como Pico, Graciosa e mesmo São Jorge, que chegou a contribuir com 20,15% de sua população²⁷³. E assim, como no

²⁷¹ Cf. Arquivo dos Açores, V. XI, PP. 525 a 529

²⁷² Cf. José Damião Rodrigues, *São Miguel no Século XVIII: casa, elites e poder*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2003, vol. I, P. 117.

²⁷³ A ilha do Pico chegou a proporção de 8,8%, Graciosa 9,59% e a Ilha de São Jorge chegou a uma percentagem de 20,15% sobre a população total da ilha. In: José Damião Rodrigues, *São Miguel no Século XV. Casa, elite e poder*, Ponta Delgada, 2003, Instituto Cultural de Ponta Delgada, P. 117.

Maranhão no século anterior, estes imigrantes deveriam ser gente em idade de constituir família, mulheres jovens e, sobretudo em condições de cultivar a terra e povoar a região.

Gente que a princípio se estabeleceriam ao longo do litoral Sul do Brasil, do atual estado de Santa Catarina até partes do atual Rio Grande do Sul, mas que nos anos seguintes, seguiram forçados ou não, a se dirigirem para o extremo Sul deste território, em terras do Sul do atual estado do Rio Grande do Sul e do Uruguai. Região que sabemos, hoje se encontra muito para além de uma fronteira virtual delimitada entre terras de Portugal e Espanha pelo Tratado de Tordesilhas, e mais próximo ainda do ponto mais cobiçado por ambas as coroas, o Estuário da Prata, a grande via de comunicação ao interior de um continente ainda por explorar.

Eram necessidades que confluíam num mesmo sentido. O desejo dos açorianos em seguir para o Brasil, o desejo da Coroa de assegurar as terras próximas do estuário da Prata e toda movimentação estratégica militar coordenada por Silva Paes, conspiravam para um mesmo objetivo final. Porém, neste mesmo contexto, para épocas um pouco antes de Silva Paes, José Damião Rodrigues²⁷⁴ refere que as primeiras urgências em povoar o Sul do Brasil surgiram já no início do século XVIII, no contexto das já mencionadas disputas fronteiriças com a Espanha, que coincidiram justamente com as atividades sísmicas e vulcânicas na Ilha do Pico nos anos de 1717, 1718 e 1720. Segundo Damião Rodrigues, estes eventos cooperaram para que a coroa, em conjunto com as câmaras picoenses, providenciassem um primeiro alistamento que deveria rumar ao Sul do Brasil²⁷⁵. Já para 1747, Damião Rodrigues apresenta um quadro com dados recolhidos por Artur Boavida Madeira, que detalharam a distribuição dos alistados de 1747, por ilhas.

²⁷⁴ CF. José Damião Rodrigues, . Op., cit., P. 116.

²⁷⁵ Damião Rodrigues se refere a obra de Avelino de Freitas Meneses, Os Ilhéus na Colonização do Brasil: O caso das gentes do Pico em 1720.

Quadro Distribuição por ilhas dos alistados para o Brasil²⁷⁶

ILHAS	HABITANTES	ALISTADOS	PROPORÇÃO
São Miguel	54.670	328	0,60%
Terceira	26.433	919	3,48%
Graciosa	8.037	771	9,59%
São Jorge	13.995	2.820	20,15%
Pico	20.639	1.816	8,80%
Faial	16.669	1.287	7,72%
Açores	151.573	7.941	5,24%

Damião Rodrigues, em conjunto com Artur Madeira, acrescenta ainda a estes números outro quadro com os recrutamentos de militares, que eram dirigidos ao Brasil meridional, e que num levantamento para segunda metade do século XVIII mostra que seguiram das ilhas para o Sul do Brasil mais de 3.800 homens para a defesa desta região, todos em idade de recrutamento, ou seja, em idade para casamento, totalizando assim cerca de 11.800 os açorianos oficialmente alistados ou enviados para o Sul do Brasil em meados do século XVIII.

A Ilha de Santa Catarina foi o local principal por onde entraram estes primeiros povoadores ilhéus. As levas provenientes do edital de 1747 começaram a desembarcar no Sul do Brasil em início de 1748²⁷⁷. Uma viagem longa, que na época poderia levar 12 semanas, em condições que prejudicavam ainda mais a salubridade e a saúde dos passageiros, sobretudo em uma época em que as viagens ultramarinas eram um grande risco a vida de qualquer um, mesmo dos marinheiros mais experientes, e doenças como o escorbuto²⁷⁸ eram o principal causador de mortes nestas viagens de longa duração. Na ilha, eram recebidos pelo Brigadeiro José da Silva Paes.

²⁷⁶ Cf. José Damião Rodrigues. Op., cit. P. 117.

²⁷⁷ Cf. Walter Fernando Piazza, A Epopeia Açórico-madeirense 1747-1756. Florianópolis: Ed.UFSC, Ed.Lunardelli, 1992.

²⁷⁸ Doença causada pela falta de vitamina C e que atingia as tripulações de navios depois de 50 dias no mar, tinha como sintoma o inchaço das gengivas, perda de unhas e dentes, e o tratamento era realizado com o corte e a retirada das zonas afetadas com cauterização. Pouco tempo depois em meados do século XVII, Robin Cook iria associar a falta de vitamina C com as mortes por escorbuto.

Recrutamento Militar na Segunda Metade do Século XVIII²⁷⁹

ANO	ILHA	RECRUTAS
1766	São Miguel	200
1767	São Miguel	200
1774	Várias Ilhas	600
1774	Várias Ilhas	215
1775	Várias Ilhas	1.000
1788	Várias Ilhas	600
1796	Várias Ilhas	400
1798	Várias Ilhas	600
Total	-	3.815

Paulo Miguel de Brito, em sua obra “Memória Política Sobre a Capitania de Santa Catarina”, escrita em 1816²⁸⁰, diz que os primeiros açorianos mobilizados através do edital de 1747, chegaram ao Sul do Brasil em diferentes levas. Os primeiros 461 chegaram a ilha de Santa Catarina em princípios do ano de 1748, um segundo grupo chegou em Março de 1749 e era composto por 600 indivíduos, o terceiro grupo chegou em Dezembro do mesmo ano com 1066 imigrantes e um quarto grupo chegou em 20 de Janeiro de 1750. O quinto e último grupo chegou a ilha de Santa Catarina nos finais de 1753, com 500 imigrantes.

Ao mesmo tempo em que no Sul do Brasil, próximo ao estuário da Prata, chegavam as últimas levas de imigrantes, em 1751, na fronteiras Norte do Brasil, junto ao estuário do Amazonas, mais um grupo de açorianos chegava para consolidar ainda mais a posse da região. Eram 86 casais alistados nas ilhas para este fim, um total de 486 açorianos que chegariam ao Pará por pedido do então Governador do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. E outros 432 imigrantes chegariam no mês de Novembro do ano seguinte, sendo colocados em locais como São José do Macapá, Bragança e Ourém, no Pará. E no

²⁷⁹ Cf. José Damião Rodrigues, Artur Boavida Madeira, “A Emigração Para o Brasil: As levas de soldados no século XVIII”. In: Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal, Ilhas Terceira e São Miguel, (Açores) 2ºVolume, Universidade dos Açores, 2001. P. 129.

²⁸⁰ Cf. Paulo José Miguel de Brito, Memória Política sobre a Capitania de Santa Catarina Escrita no Rio de Janeiro em o ano de 1816, Lisboa, Topografia da Academia Real de Ciências, 1829.

ano seguinte ainda chegariam mais 900 açorianos, desta vez soldados, para substituir os casais que haviam desistido da viagem²⁸¹.

Com todo o contexto e enquadramento desenvolvidos até aqui, podemos facilmente concluir que a deslocação de açorianos para o Sul do Brasil, tanto seu estudo quanto os fatos em si, são indissociáveis de uma conjuntura mais ampla, que envolve indispensavelmente toda estratégia política e militar portuguesa utilizada desde os tempos da reconquista da península Ibérica, e sobre tudo, indissociável dos acontecimentos ocorridos na extremidade oposta do Brasil, na fronteira Norte, na época, a região do estuário do Amazonas ou “Costa do Maranhão”. Duas regiões semelhantes, importantes política e estrategicamente, junto a fronteiras indefinidas, e próximas aos dois principais estuários da América do Sul, com acesso aos dois rios mais importantes na navegação da época e na exploração do interior do território, o Prata e o Amazonas.

Entendido isto, pode-se mencionar outros pontos envolvidos nesta migração que, por vezes, não possuem tanta relevância no contexto geral, mas que detalham ainda mais o movimento migratório para estas duas regiões e que ajudam a explicar a formação do que se conhece como “cultura de base açoriana”²⁸². Uma delas, o fato de que a deslocação destas gentes por si só não teria sido simples como podemos imaginar atualmente. As condições de transporte da época eram extremamente precárias comparadas com a do século seguinte, não haviam regras de transportes de passageiros e o número de mortos e doentes eram sempre consideráveis, fato que rendeu duras críticas à Oldemberg, responsável pelo transporte das primeiras levas de açorianos para o Sul do Brasil, em meados do século XVIII. Somente em 1750 é que, através de Marquês de Pombal, estes emigrantes passaram a ser denominados especificamente de “Açorianos”, e receberiam um tratamento diferenciado por serem eles que deveriam cumprir os objetivos claros de miscigenação e urbanização das terras conquistadas.

²⁸¹ Cf. Ester de Sá Marques, *A Imigração Açoriana no Maranhão e a fundação de São Luís* 2008, Cap. V, p. 47. Disponível em: <http://www.adiaspora.com/_port/educa/trabalho/esterimigracao.htm>. Acesso em: 23 Set. 2009.

²⁸² Forma como o Professor Vilson Farias costuma chamar a cultura de influência açoriana no litoral catarinense.

O objetivo de urbanização também deve ser considerado uma vez que é ele que pode explicar por que no Sul do Brasil estes açorianos foram assentados em locais previamente delimitados, onde o tamanho das praças, posicionamento das casas e direção das mesmas, local da igreja, entre outros, eram previamente demarcados antes mesmo da chegada dos seus futuros habitantes, como recomendava a Provisão Régia de 9 de Agosto de 1747, dando ao assentamento um caráter nitidamente urbano com pequenos aglomerados, provavelmente com a finalidade de gerar uma maior coesão e segurança para os moradores e região, e um maior desenvolvimento.

Os primeiros ilhéus mal chegaram à vila de Nossa Senhora do Desterro, na ilha de Santa Catarina, e o então governador da capitania, o Brigadeiro José da Silva Paes, já solicitava novos povoadores para o extremo Sul do território. Era urgente povoar Sacramento e garantir a posse do estuário da Prata ainda visto como pertença de Portugal. Em Fevereiro daquele ano, em carta a Dom João V, declarava a necessidade de enviar açorianos para o Rio Grande de São Pedro, atual cidade de Rio Grande, no estado do Rio Grande do Sul. O que efetivamente aconteceu a partir de 1752 até 1763, quando estes povoadores, ou parte deles, foram assentados na Vila do Rio Grande, e ali, muito além das fronteiras delimitadas pelo Tratado de Tordesilhas, que ainda era muito obscura para ambos os lados, permaneceram até que as relações entre Portugal e Espanha romperam, em 1761²⁸³.

Com a instalação de ilhéus açorianos no atual Rio Grande do Sul, e uma vez configurada a posse do território, os problemas comuns de uma região de fronteira não tardaram a surgir. Em 1763, dois anos após o rompimento das relações entre Portugal e Espanha, quando estes povoadores iniciavam já sua estabilização na região, com seus cultivos, redes de comunicação, comércio e parentesco, a Vila do Rio Grande foi invadida e tomada sem resistência pelo General e Governador de Buenos Aires, Dom Pedro de Cevallo, em 24 de Abril daquele ano. Muitos dos seus povoadores, antigos ilhéus e colonos, acabariam por dispersarem-se pelo território do atual estado do Rio Grande do Sul, criando

²⁸³ Cf. Lélia Pereira da Silva Nunes, Crônicas Pedra de Toque, Jornal Portuguese Times. New Bedford, 24 jan. 2007.

ou fomentando o povoamento de outras vilas como Viamão, Rio Pardo, Taquari, Porto Alegre dos Casais Açorianos, Santo Amaro, Triunfo e muitos outros.

Dos que ficaram na Vila do Rio Grande após a invasão, pouco mais de cem famílias, foram levados pelas tropas de Cevallo com seus mantimentos e animais, acabando por serem assentados junto a região de Maldonado, no atual Uruguai, fundando assim a Vila de San Carlos de Maldonado. Uma vila portuguesa em terras castelhanas, fundada por Cevallos e povoada por ilhéus imigrados entre os anos de 1748 e 1756 para o Sul do Brasil.

No litoral catarinense, alguns anos mais tarde, a invasão por parte dos espanhóis, desta vez em grandes proporções, demonstrava mais uma vez a volatilidade da região de fronteira e a importância que a Coroa Castelhana dava para o estuário da Prata. Em Fevereiro de 1777, uma esquadra com mais de 100 embarcações, cerca de 900 canhões e um total de 12.000 homens, entre soldados e pessoal de apoio, chegou à Desterro. O objetivo era dar um ponto final nas disputas pelo domínio do Sul do Brasil, e a colônia de Sacramento com sua grande via de acesso, que então estava sobre os domínios de Portugal.

Neste momento, o que estava em jogo no Sul do Brasil era algo tão importante quando o tamanho da esquadra enviada por Castela. Na verdade, a colônia de Sacramento por si só não teria tanto valor, o que chamava a atenção das coroas tanto portuguesa quanto espanhola desde os primeiros anos após o descobrimento, era a posse do estuário da Prata, a grande via de acesso ao interior da América do Sul, com o tesouro dos Andes e exploração de uma vasta terra ainda virgem. Porém, com a invasão de 1777 e a forte pressão espanhola, Portugal se viu obrigado a abrir mão da posse de Sacramento, assinando o Tratado de São Ildefonso, em 1778, e devolvendo a colônia de Sacramento aos espanhóis em troca da região ocupada pela esquadra castelhana no Sul do Brasil.

No litoral catarinense, o assentamento dos recém chegados obedecia também uma política estratégica militar, arquitetada por Silva Paes. Basta dizer que foi o próprio Brigadeiro José da Silva Paes, que concretizou esta ocupação, ao menos dos primeiros povoados, assim como também havia projetado toda a defesa da região, com construções de fortes nos principais pontos do litoral Sul. Sua experiência adquirida ao longo de sua vida militar, mesmo nos Açores ou no

Alentejo, na construção defensiva ao longo da fronteira portuguesa com Espanha, na península Ibérica.

No Sul do Brasil, estes açorianos deveriam cumprir os objetivos para o qual foram enviados, e um deles era o de urbanização da região. O que refletiu-se no assentamento estratégico. Talvez por conveniência ou por pura visão militar, os povoadores foram assentados em regiões de fácil acesso, ampla visão do horizonte ou de outros pontos da ilha e próximos a acidentes geográficos que possibilitaria a fuga, no caso de alguma invasão. Estratégia utilizada durante a reconquista de península Ibérica e comum na época, até para facilidade no desenvolvimento dos próprios assentamentos. No caso, junto ao mar e de fácil acesso aos fortes que poderiam ser utilizados na defesa de qualquer invasão estrangeira.

Esta estratégia, anos depois, viria a se demonstrar muito útil para a administração pública da província, que recorreu à São Miguel (da terra firme), na parte continental de frente a ilha, durante a invasão espanhola, de 1777. Outras regiões também poderiam ser usadas, baías e enseadas, muito ponto dos quais poderiam ser alcançados rapidamente com barcos, e avistados de longe. Não podemos esquecer, no entanto, que por lógica a ocupação humana tendia sempre a iniciar pelos espaços de mais fácil acesso e protegidos. Porém, nitidamente os mesmo locais que seriam escolhidos por qualquer invasor.

A transfusão destes ilhéus dos Açores para o Brasil foi como um replante de uma parte de Portugal no mesmo corpo, levando consigo toda uma série de costumes, crenças e uma formatação cultural já a muito inserida na sua visão mais íntima, configurada tanto pela vassalagem para com El Rei de Portugal, quanto pela religião que deveria ser Católica²⁸⁴, dois pilares fundamentais da identidade portuguesa na época. Costumes, superstições e regras moldadas ao longo de séculos nas ilhas e nas zonas de origem de seus antepassados, foram literalmente transplantados, formando pequenos núcleos urbanos, cópias distorcidas das aldeias de Portugal nas regiões de floresta densa tanto do litoral Norte quanto do litoral Sul do Brasil. Condicionando, no entanto, uma série de adaptações em sua maneira de viver, sobretudo com a nova terra e seus novos desafios.

²⁸⁴ Exigência que consta na própria Provisão Régia, de 9 de Agosto de 1747.

No Sul do Brasil, a região da ilha de Santa Catarina, onde está a atual cidade de Florianópolis e arredores, já eram povoados quando da chegada destes primeiros ilhéus, sabe-se que antes de 1748 outros açorianos já haviam se instalado na região. Damião Rodrigues²⁸⁵ refere-se ao contexto da disputa fronteiriça no Sul do Brasil e das atividades sísmicas e vulcânicas na Ilha do Pico, e dos primeiros alistados para o Brasil meridional nos anos de 1717, 1718 e 1720. Na região também haviam gentes de outras origens, inclusive escravos libertos de acordo com o relato de George Shelvocke²⁸⁶, em 1719. Alguns povoados já existiam com capelas ou pontos de oração e algumas dezenas de habitantes. Havia trilhos ou mesmo uma fortaleza por perto. A própria estação baleeira, concessão da metrópole para companhias que venderiam seu azeite no reino, tudo era novidade para os recém-chegados.

A pesca, tanto de pescados quanto a caça de baleia, não eram a atividade comum nos Açores, como viria a tornar-se no Sul do Brasil. Nos Açores as primeiras armações baleeiras só foram instaladas na Ilha das Flores, em meados do século XIX. As primeiras baleeiras “açorianas” foram construídas nos EUA por encomenda de José Constantino da Silveira e Almeida. Das Flores, a pesca se estendeu ao Faial e dali passaria a existir armações em várias outras ilhas. Portanto, cerca de um século antes da primeira armação baleeira ser instalada em Armação da Piedade, junta à ilha de Santa Catarina, e várias décadas depois de os primeiros catarinenses terem uma média de captura anual de quase uma centena de cetáceos.

Na alimentação, os imigrantes provenientes dos Açores, encontraram uma diversidade nova de culturas. Passaram a depender da caça²⁸⁷ e de alimentos como a mandioca, já utilizada pelos indígenas americanos e depois pela população europeia que chagava aos poucos em terras de todo Brasil. O próprio pirão d’água, conhecido atualmente pelos moradores mais antigos da ilha, já era

²⁸⁵ Cf. José Damião Rodrigues. Op., cit. P. 116.

²⁸⁶ Cf. Ilha de Santa Catarina: Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX, Editora Lunardelli e Editora da UFSC, terceira edição revisada, P. 45.

²⁸⁷ Na obra, Ilha de Santa Catarina, relatos de viajantes estrangeiros, nos séculos XVIII e XIX, Editora Lunardelli e Editora da UFSC, o navegador francês Dom Pernetty, quando de sua passagem pela ilha de Santa Catarina, em 1763, menciona ter capturado e examinado um macaco, disse também que a população costuma comer os macacos mais novos. P. 87. Outro navegador, John Mawe, esteve na ilha mais tarde, em 1807, e descreve que havia muita quantidade de aves que fornecem boa alimentação, P.195.

alimento desde início do século XVIII. Encontramos relatos, por exemplo, de George Shelvocke²⁸⁸, que em 1719 diz ter comprado 150 arrobas de “farinha de pau” feitas da raiz da mandioca, “tão fina quanto a nossa farinha de aveia”, e é muito claro em instruir como se preparava o pirão d’água, comida típica da região e base alimentar por muitos anos das famílias mais pobres, “basta-se para isso ferver a água e derramar uma quantidade dessa farinha nela”.

A pesca da tainha e a fabricação de redes, a construção de canoas, talvez mesmo as mais atuais técnicas de produção de farinha de mandioca, ou “bejus” e outros derivados, já existiam na região quando chegaram os primeiros açorianos de meados do século XVIII, não fosse o fato de muitos navegadores adquirirem na região alimentos, a própria farinha, em 1719, adquirida por George Shelvocke²⁸⁹, considerada muito fina, ou mesmo de muitos de seus povoadores iniciais possivelmente terem vindo de outras regiões mais urbanizadas do Brasil. Situações que tinham como consequência um pequeno, mas considerável desenvolvimento técnico e cultural da ilha²⁹⁰.

Dos Açores, vulcânico e pedregoso, onde as casas eram feitas em pedras de basalto, ao Sul do Brasil, com solo argiloso, estes novos habitantes tiveram que adotar as formas de construção já existentes na região, com pau a pique barreado, coberto de palhas, da forma como as primeiras igrejas eram construídas. Só o tempo, o desenvolvimento e o crescimento de um poder econômico e intelectual puderam melhorar estas construções, e aos poucos passaram a surgir edifícios mais elaborados, a um estilo colonial português, num estilo “chão”, semelhante ao que se construía um pouco por todo o Brasil e mesmo em Portugal.

Andando por regiões como Caldas da Rainha ou mesmo no Alentejo, encontramos uma arquitetura tão semelhante com as das freguesias típicas de Florianópolis quanto as que existem hoje nos Açores, em locais como Angra do Heroísmo ou Praia da Vitória. Provavelmente, por todo século XIX, ao construir um edifício mais elaborado, quem não construía a um estilo neoclássico, no caso de poucos palácios e locais da administração pública, construía a um estilo

²⁸⁸ Cf. Paulo Berger (coord.). Op., cit., P. 45.

²⁸⁹ Cf. Paulo Berger (coord.). Op., cit., P. 45.

²⁹⁰ Cultura, neste caso, entende-se como cultura europeia, no contexto do “civilizador” europeu, e não a cultura indígena que se demonstrou muito útil para os primeiros europeus na região.

colonial, como em Salvador, as cidades históricas de Minas Gerais, ou algumas Freguesias de Florianópolis, locais que possuem as mesmas técnicas e estilos..

Na mitologia, as lendas, o “mboitata” guarani ou do Brasil inteiro, ganharam novas interpretações no olhar do açoriano do Sul do Brasil, mesmo da forma como foram retratadas nas obras de Franklin Cascaes. Assim como as benzeduras, muitas delas herança dos antigos habitantes nos seus caris xamânicos com ervas que os indígenas conheciam muito bem. Sobretudo as lendas de bruxas, as mesmas encontradas em grande parte no Norte da península Ibérica, Galícia e Norte de Portugal.

Estes aspectos como muitos outros, que talvez ainda não foram devidamente identificados, formaram ao longo dos mais de dois séculos e meio depois da chegada destes ilhéus, uma cultura que aos poucos vai se delimitando, sendo descrita e configurando o quadro cultural que retrata o litoral catarinense. Parte do vasto componente que hoje forma o que talvez podemos chamar de “cultura de base açoriana”²⁹¹, e que faz da capital do estado de Santa Catarina o que é hoje, um local de identidade própria, reconhecida e geradora de orgulho para os que nela vivem.

3.5 CULTURA POPULAR AÇORIANA NO Sul DO BRASIL

Qualquer estudo antropológico que seja realizado nos Açores, não estaria completo sem uma observação muito importante a respeito de sua noção como região autônoma ou culturalmente distinta. Algo como um nacionalismo regional, a medida que o açoriano se define primeiro como açoriano, antes mesmo de sua autodefinição como português, mesmo reconhecendo que fazem parte de um país chamado Portugal.

A identidade regional sobrepõe a identidade nacional, e isto é visto em várias situações distintas, desde um espetáculo com artistas nacionais ou internacionais, onde o público responde quando é chamado de açoriano, e mantém-se letárgico quando chamado de português. Ou mesmo, quando levam consigo a bandeira açoriana para outros países e demonstram com orgulho sua

²⁹¹ Termo utilizado por Vilson Farias ao referir que hoje o açoriano adquiriu contextos culturais muito para além dos por ele trazido dos Açores.

localização, sem ao menos mencionar Portugal como país. Algo que também é visto um pouco pelas comunidades açorianas fora dos Açores, no exemplo de santa Catarina, quando nas comunidades de origem açoriana, encontramos referências aos Açores como ponto de origem de seus antepassados, de forma que se referenciarmos Portugal como ponto de origem, torna-se algo estranho e um pouco fora de contexto.

Para além do desenvolvimento intelectual a respeito de uma identidade própria açoriana, do movimento autonomista ou da busca de uma identidade açoriana, este caráter independente açoriano é encontrado até mesmo no mais leigo ilhéu, que antes mesmo de se identificar como português considera-se açoriano. Algo também encontrado numa visão “etic”, como pude perceber, quando nas digressões realizadas pelo Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, éramos indagados pelos portugueses continentais com perguntas a respeito das vezes que havíamos nos deslocados dos Açores para Portugal, ou se era a primeira vez que visitávamos Portugal.

Pode parecer uma característica apenas política e cultural, porém esta diferenciação torna-se intrínseca da personalidade do açoriano, como se tratasse de um “*wolksgeist*” açoriano presente, muito para além das ilhas, atingindo as comunidades açorianas no Brasil, EUA, Canadá, Bermudas, entre outras. Não se consideram propriamente portugueses, mas antes, açorianos.

Em Santa Catarina, por muito tempo, não houve uma dedicação aos estudos sobre o povoamento de açorianos no Sul do Brasil, salvo alguns trabalhos esporádicos como “Memória Política sobre a Capitania de Santa Catarina”²⁹², um trabalho escrito por Paulo José Miguel de Brito, em 1816, que relembra o episódio da chegada de povoadores açorianos em meados do século anterior. Algo interessante uma vez que a própria produção literária ou científica era escassa mesmo em outros estados brasileiros. Panorama que começou a se alterar em meados do século XX, com o Congresso de História, de 1948.

E é certo que possivelmente hoje, mais que no passado, os povos conjugam os avanços e as novidades modernas com suas festas, estilos

²⁹² Cf. Paulo José Miguel de Brito, Memória Política sobre a Capitania de Santa Catarina Escrita no Rio de Janeiro no ano de 1816, Lisboa, Topografia da Academia Real de Ciências, 1829.

artísticos, usos, dietas tradicionais..., com o objetivo de não perder sua identidade²⁹³.

A Professora Lélia Nunes, lembra que com a realização do Congresso de História, em Outubro de 1948, pelo Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, dentro das comemorações dos 200 anos da Colonização Açoriana, começaram a surgir trabalhos como o de Borges Fortes, "Os Casaes", ou Osvaldo Cabral com "Os Açorianos" ou da Cecília de Meirelles com o "Panorama Folclórica dos Açores, especialmente da Ilha de São Miguel"²⁹⁴.

Para este Congresso muitas foram as contribuições relevantes como o trabalho "Os casaes" de Borges Fortes, que por sinal eu cito muito esta afirmativa dele: "ao seu rei que mandasse vir do Arquipélago Açoriano alguns casais de Ilhéus daquela gente inigualável para a missão de radicar nas terras novas a consciência portuguesa que elas exigiam", no relato de Borges Fortes em "Casaes" (1932:21)., do Osvaldo Cabral "Os Açorianos" e da própria Cecília de Meirelles que enviou a sua contribuição, um lindo estudo sobre "Panorama Folclórica dos Açores, especialmente da Ilha de São Miguel", dedicado a Armando Cortes-Rodrigues²⁹⁵

Joi Cletson, por sua vez, diz que foi neste congresso, a primeira vez em que se falou com entusiasmo sobre o que ele chama de Epopeia Açoriana no Sul do Brasil, e segundo ele chegou a haver um primeiro movimento com nomes como Valter Piazza, Nereu do Vale Pereira, Osvaldo Ferreira de Melo além de outros, mas acabou por ser esquecido. Ao mesmo tempo que para João Leal, este congresso representou um marco fundamental na redescoberta das raízes açorianas de Santa Catarina. Segundo ele foi este evento que elevou o acontecimento histórico da chegada de açorianos ao Sul do Brasil, em meados do século XVII, ao estatuto de evento fundador do estado de Santa Catarina e a ser avaliado com orgulho²⁹⁶.

O Congresso foi organizado pelo Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina e teve em Henrique Silva Fontes e Osvaldo Cabral as suas figuras centrais. Henrique Fontes, filho de imigrantes açorianos

²⁹³ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 265.

²⁹⁴ Cf. Revista Insulana, vol. XI, 1º semestre. 1955.

²⁹⁵ Entrevista a Professora Lélia Nunes, realizada em Outubro de 2011.

²⁹⁶ Cf. João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 145.

recentes, foi professor e diretor das Faculdades Catarinenses de Direito e de Filosofia e, depois, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – de que foi um dos organizadores – tendo ocupado a Presidência do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina durante trinta anos, entre 1935 e 1965. Quanto a Oswaldo Cabral, médico e deputado estadual, foi também professor da Faculdade Catarinense de Filosofia e da UFSC e era já, à época do Congresso, um dos principais intelectuais de Santa Catarina, com várias publicações nos domínios da história e do folclore²⁹⁷.

Era um período em que as comunicações entre Brasil e Portugal ainda eram escassas, tanto por falta de recursos para as deslocções de estudo, quanto pela falta de relações entre catarinenses e açorianos. Ou mesmo a falta de instituições que promovessem estas relações como a Universidade Federal de Santa Catarina, ainda em seus inícios nesta época, ou a Universidade dos Açores que só surgiu quase três décadas mais tarde. Salvo algumas exceções como de pesquisadores como a própria Cecília Meirelles, que manteve correspondências com intelectuais açorianos ou dos Institutos Históricos de Santa Catarina ou da Ilha Terceira.

Professora Lélia lembra que este panorama começa a alterar-se com a chegada de importantes estudiosos portugueses ao Brasil, como George Agostinho Baptista da Silva, licenciado em Filologia Clássica e teórico da Nova Era, era do Espírito Santo. Este estudioso deixa Portugal por questões políticas, e em 1956 é empossado como Diretor de Cultura do Estado de Santa Catarina, onde participa da fundação da Universidade Federal de Santa Catarina.

Na década de 1970, surgem outras iniciativas em prol do fortalecimento das relações entre o litoral catarinense e os Açores, com viagem de Franklin Cascaes e de Nereu do Vale Pereira²⁹⁸ para os Açores. O primeiro, um etnógrafo responsável por um trabalho gigantesco no levantamento da cultura popular da ilha de Santa Catarina; o segundo, sociólogo e Folclorista, escreveu muitos trabalhos sobre a história e “cultura açoriana” do litoral catarinense. Uma digressão realizada por iniciativa do então prefeito de Florianópolis, Esperidião Amim, e que serviu de inspiração os trabalhos realizados nos anos seguintes, sobretudo para Nereu do Vale Pereira.

²⁹⁷ Cf. João Leal. Op., cit., P. 144.

²⁹⁸ Nereu do Vale Pereira, professor de Sociologia na UFSC, estudioso da cultura catarinense de origem açoriana que irá lançar, em 1971, no Ribeirão da Ilha, um projeto museológico de vocação açorianista.

Somente dez anos depois que os laços voltam a serem reatados com uma viagem aos Açores do Reitor da Universidade Federal de Santa Catarina, Ernani Bayer, e Pró-Reitor de Extensão, Hamilton Savi, voltando a mover a lenta engrenagem das relações entre o Sul do Brasil e o Arquipélago dos Açores, sobretudo a nível histórico e cultural. Visita retribuída com a ida do Reitor da Universidade dos Açores, Antônio Manuel Bettencourt Machado Pires, à Florianópolis, em 1984, dando início a um fluxo de pessoas e cultura cada vez mais intenso entre Açores e Santa Catarina.

Lélia Nunes comenta que foi na década de 1980 que a “porta se escancarou” e começam a acontecer encontros entre Açorianos e Catarinenses, tanto nos Açores como em Santa Catarina. Os laços se estreitam e as comunicações se intensificam com a ida de estudiosos como Valter Piazza, Celestino Sachet, Osvaldo Mello e o Maestro Hélio Teixeira da Rosa, Osvaldo Furlan e o Professor Nereu do Vale Pereira, enquanto dos Açores chegam estudiosos como Almeida Pavão ou João Leal mais tarde, além de muitos outros que como os catarinenses, passam a gerar uma produção literária específica sobre os temas da história e cultura popular nos Açores e Brasil.

Ao relembrar todo este processo de relações e intercâmbios culturais que envolveu tanto os Açores como Santa Catarina, Lélia Nunes, destaca em meio a tudo isto, o papel da população do litoral catarinense, no qual a cultura tradicional popular continuava viva, apenas à espera de ser estudada. E mesmo sem os conhecimentos acadêmicos que cada dia tornam-se mais populares, a “própria população, no fundo, conhecia suas origens históricas e culturais”:

Porque a nossa cultura tradicional popular estava aí. Estavam ocorrendo todas as manifestações da renda, a Festa do Divino, independente da vontade do IHGSC ou da UFSC. No fundo, creio que a população sabia que herdaram de seus ancestrais, podiam até não saber exatamente da onde, mas sabiam que era dos Açores e de Portugal. Basta leres por exemplo a vida da família Ramos, ou “Santa Catarina: A Ilha” de Virgílio Várzea, ou um romance de Almiro Caldeira “Rocamaranha”, ou ainda a crônica de Cruz e Sousa (século XIX) sobre a Festa do Divino da Trindade, ou os escritos de Cascaes, na década de 1950, no jornal A Gazeta, “Tempos de Antanho”, sobre a Festa do Divino em várias freguesias da Ilha, inclusive Ribeirão²⁹⁹.

²⁹⁹ Entrevista com Lélia Pereira Nunes, realizada em Outubro de 2011.

Mesmo nos Açores também haviam estudiosos como Vitorino Nemésio que abordou temas sobre os açorianos no Sul do Brasil em obras como “O Segredo de Ouro Preto e Outros Caminhos”, publicado em 1954. Ou mesmo outros estudiosos que produziram trabalhos sobre a emigração de açorianos para o Brasil, produção que se intensificou mais tarde com a criação da Universidade dos Açores.

Lélia Nunes considera que foi preciso um grande salto para que realmente fossem clarificadas a história cultural comum entre os Açores e o Sul do Brasil, e tanto o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina quanto a Universidade Federal de Santa Catarina, foram peças fundamentais para promover este reconhecimento e gerar outras instituições como o Núcleo de Estudo Açorianos que ajudou ainda mais a movimentar esta engrenagem.

Em 1986, é realizado o mapeamento Cultural do estado de Santa Catarina, registrando a presença açoriana ao longo do litoral, trabalho que gerou muitos outros, como a própria professora Lélia comenta, uma vez que ficou responsável pelo mapeamento das festas religiosas e populares, e que possibilitou a publicação de trabalhos, já em 1986, um sobre Festa do Divino e outro sobre a Irmandade do Senhor dos Passos, e que mais tarde foram apresentados nos Açores.

A partir de então, tanto os Açores como Santa Catarina passaram a receber cada vez mais atenção das autoridades de ambas as regiões, com visitas de governadores e prefeitos de Estados e municípios do Sul do Brasil, ou de governos e presidentes de câmaras das várias ilhas do Arquipélago dos Açores. Grupos escolares, de estudo ou grupos folclóricos de ambas as regiões ao longo de toda a década de 1990.

Em 1999, com a Direção Regional das Comunidades, dirigida pela Dr^a. Alzira Maria Serpa Silva, este processo teve um novo impulso do lado dos Açores em relação à todas as comunidades açorianas fora dos Açores, desde Uruguai até Canadá, passando pelo Brasil, EUA, Bermudas e Havaí. Com encontro como “A Descoberta das Raízes”, além de Colóquios, Congressos, Encontros e apoios que englobam todas as comunidades açorianas e estudos ou eventos que envolvam a promoção destas raízes comuns dentro e fora dos Açores.

Em Santa Catarina, outras instituições surgiram ao longo das décadas de 1980 e 1990, todas com objetivos centrados no resgate e divulgação da cultura popular local, e que foram fundamental para o reconhecimento e valorização a cultura popular local e do reconhecimento dela, dentro e fora do país. Uma destas instituições foi o Núcleo de Estudos Açorianos, já mencionado por Lélia Nunes, e que foi como um projeto democratizador dos estudos da cultura popular local.

Joi Cletson, atual diretor do Núcleo de Estudos Açorianos (NEA), lembra que depois de um primeiro movimento de entusiasmo, na década de 1950, sobre a presença dos Açorianos no Sul do Brasil, somente em início da década de 1980 é que voltou-se a falar na temática açoriana, com a realização das “Semanas Açorianas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)”, algo que se tornou mais forte com a criação do NEA da UFSC, em 1984.

Segundo Joi, um projeto que inicialmente tinha suas pesquisas utilizadas de forma mais restritas, mais acadêmicas, e sem envolvimento da comunidade. Algo que, segundo Joi, aconteceria somente na década de 1990, quando em 1993 o Núcleo é assumido pelo professor Vilson Farias, que passa a convidar jovens pesquisadores para integrar o Núcleo de Estudos Açorianos, nomes como Francisco do Vale Pereira, Eugenio Lacerda, o próprio Joi Cletson, Ana Lúcia Coutinho, Jaicir Monteiro, Gelci José Coelho, entre outros que deram uma nova dinâmica aos trabalhos da instituição.

Desta forma, foi aprovada a criação do conselho deliberativo do Núcleo de Estudos Açorianos, que segundo Joi é composto hoje por mais de sessenta instituições no litoral catarinense, reunindo-se ao menos uma vez por mês, e decidiu-se pela popularização dos estudos realizados pelo NEA, como uma forma de devolver à comunidade os conhecimentos que esta fornecia a estes estudiosos.

Joi Cletson lembra que nesta época foi realizado um grande mapeamento das raízes culturais Açorianas, num total de 46 cidades litorâneas do Estado de Santa Catarina, conhecimento que foi devolvido através de cursos ministrados aos professores das escolas destas regiões, de forma a que todos participassem das investigações e divulgação dos resultados. E foi com este processo que Joi reconhece o início da valorização da identidade cultural.

Posteriormente, isto tudo retornou às comunidades pesquisadas, ai começou a valorização de sua identidade cultural, pois agora sabiam de onde vinham o seu saber fazer, seus gostos, suas crenças, seu modo de vida pois até o momento apenas repetiam o que tinham aprendido com avós e pais³⁰⁰.

Sobre este período, Lélia Nunes diz que, paralelo a este movimento, houve também um esforço para evitar exageros e generalizações da cultura popular local, que muitas vezes eram classificadas na sua totalidade como de origem açoriana, fato que chegou a ser mencionado por estudiosos de ambas as margens com o professor Nestor de Souza, um de meus professores em História da Arte na Universidade dos Açores, assim como também a professora Gilberta Rocha, que se pronunciaram, por exemplo, sobre o que era chamado de “Arquitetura Açoriana” no Sul do Brasil, e que na verdade era a Arquitetura Colonial Portuguesa, a mesma encontrada em muitas cidades históricas do Brasil ou mesmo em Portugal.

O que não impediu que houvesse uma generalização da classificação “açoriana” em tudo que fizesse parte da cultura popular, como o Boi de Mamão³⁰¹, por exemplo, ou a farinha de mandioca, sua produção e derivados, ou as técnicas de pesca e alimentação regional. Tudo passou a ser classificado de açoriano ou de “cultura açoriana”, e mais tarde, numa tentativa de melhorar a dinâmica desta observação, utilizou-se o termo “cultura de base açoriana”.

Não gosto do nome "de base", prefiro dizer de raiz açoriana que aqui frutificou em diferentes matizes. A nossa identidade cultural do homem do litoral está alicerçada nesta história cultural, nesta pertença: língua, costumes, folguedos, usos, crenças. Tudo com a roupagem da brasilidade³⁰².

Sobre este termo utilizado para identificar os elementos da cultura popular da região de Florianópolis, Joi Cletson lembra que, nos anos 1990 surgiu a expressão “cultura de base açoriana”, expressão criada pelo Professor Vilson

³⁰⁰ Entrevista com Joi Cletson realizada em Novembro de 2011.

³⁰¹ O Maestro Hélio Teixeira da Rosa, por exemplo, falava de aspectos musicais deste folguedo como de origem açoriana, ou apenas semelhante aos utilizados nos Açores. Recordo, pouco antes de sua morte, em uma conversa informal, falarmos sobre o Boi de Mamão, pelo qual ele mencionava como de provável origem africana, numa representação do cultivo da terra e da morte em forma de colheita para alimento que voltará a nascer da terra.

³⁰² Entrevista com Lélia Pereira Nunes, realizada em Outubro de 2011.

Farias, e que definia a cultura popular de matriz açoriana da população do litoral catarinense, explicando uma vez que possuem bagagem cultural açoriana, mas que ao longo do tempo incorporou alguns elementos dos indígenas, afro-brasileiros, e mais tarde, dos imigrantes poloneses, italianos, alemães, entre outros.

Lélia Nunes reconhece que, ao observarmos a dinâmica cultural, a cultura popular do litoral catarinense não é a mesma que encontramos nos Açores, mesmo nos aspectos em que existe uma ligação histórica e cultural, e ressalta ela que em Santa Catarina “temos um processo de aculturação e/ou assimilação (negros, índios e imigrantes não ibéricos)”.

Uma outra instituição de grande valor no processo de resgate e preservação da cultura popular de Florianópolis, foi a Fundação Franklin Cascaes, criada pela lei N2647/87, a Fundação é uma entidade destinada a zelar pela conservação do patrimônio históricos e cultural do município de Florianópolis, organizar e manter arquivos histórico do município, promover a conservação e a divulgação das tradições culturais e do folclore, regional, promover o estudo e pesquisa sobre história, as tradições, o folclore a genealogia e outros aspectos de interesse cultural do município, dentro de uma visão dinâmica e contemporânea, o desenvolvimento e aperfeiçoamento das atividades culturais locais.

Antes da criação da Fundação Franklin Cascaes, na prefeitura de Florianópolis não haviam órgãos responsáveis pelo desenvolvimento das ações culturais no município. Havia a Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes, criada em 1984, e comissões criadas esporadicamente com objetivos específicos no momento em que se demonstrava necessária alguma organização para eventos culturais, havendo ainda uma atividade que se poderia dizer permanente junto ao Arquivo Histórico de Florianópolis e a Biblioteca Municipal Professor Barreiros Filho

Este órgão, Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes, não possuía uma responsabilidade específica na gestão cultural do município, promovendo atividades basicamente ligadas ao turismo. Situação que começou a alterar-se em meados da década de 1980, sobretudo com o projeto de autoria do vereador municipal Rogério Queiroz, para a criação da Fundação Franklin Cascaes e do Conselho Municipal de Cultura, sendo aprovado apenas o segundo, enquanto

que a Fundação Franklin Cascaes acabaria por ser aprovada através de um outro projeto, mantendo-se o nome Franklin Cascaes.

Simbolicamente, o nome da fundação acrescenta uma importância à fundação, uma vez que homenageia Franklin Joaquim Cascaes, um estudioso da cultura popular de Santa Catarina, nascido em 1908, em Itaguaçu, na época um bairro pertencente ao município de São José da Terra Firme, interessado pelas histórias e lendas regionais e fortemente marcado pelos costumes, hábitos e concepções herdadas dos emigrantes es açorianos que se instalaram na região, em meados do século XVIII.

Realizou uma recolha etnográfica da mitologia, costumes, ferramentas, e superstições, que registrava em desenhos, contos e esculturas, reunindo um acervo com mais de 3.000 peças em cerâmica, madeira, cestaria e gesso, 124 manuscritos em cadernos em formato A5 e 22 em A4, 476 em folhas avulsas, 114 documentos como diários de classe e recortes de jornais, 1439 desenhos. Num conjunto que, mais tarde foi doado à Universidade Federal de Santa Catarina, e representa hoje um dos mais valiosos registros da cultura popular do Litoral Catarinense e que nos permite reconstruir um pouco do que eram os dias em meados do século XX, no litoral catarinense.

Lélia Nunes foi superintendente da Fundação Franklin Cascaes, entre 1997 e 2004, e lembra que na década de 1990 houve uma preocupação em salvaguardar a cultura local da Ilha de Florianópolis e região próxima do continente, e as raízes vinculadas a história local. Diz que não há como negar uma matriz cultural, e lembra do Plano Cultura da Gente, escrito e defendido por ela como proposta para o governo da época, Angela Amim, e que contemplava todas as manifestações culturais do município, independente da etnia, cor, religião. Uma época em que a Fundação Franklin Cascaes desenvolveu instituições multiculturais, como a Associação Germânica na Trindade, grupos de corais de cultura Grega, grupos de folclore de tradições Gaúchas, promoveu-se a apresentação de grupos italianos, árabes, afro-brasileiros, japoneses, apoiando todo tipo de manifestações culturais, independente da origem ou forma cultural. Como a Associação Germânica no bairro Trindade, o Grupo Cultura Grega, promoveram-se digressões de grupos folclóricos de outros estados de diversas etnias, do próprio estado de Santa Catarina.

Deste período, recordo que, em finais da década de 1990, enquanto participei do Grupo Arcos, pude frequentar os vários eventos promovidos pela Fundação Franklin Cascaes, eventos ligados a cultura nas diversas vertentes, e o apoio ao artesanato, folclore, projetos culturais como oficinas e concursos, inclusive nas festas tradicionais da ilha, entre elas as Festas do Divino Espírito Santo, como as realizadas em Santo Antão de Lisboa. Nunca se limitando apenas ao que popularmente chamavam na época de “cultura açoriana”.

E foi no período em que Lélia Nunes era superintendente da Fundação que notou-se um avanço na organização estrutural da fundação e um maior apoio proporcionado sobretudo por maior atenção por parte do poder municipal. Neste período foi criada a Casa da Memória, houve a revitalização do Centro Cultural Bento Silvério, a Fundação adquiriu uma sede própria, no Forte Santa Bárbara, houve a recuperação do Teatro da UBRO e apoiou-se todas as vertentes culturais do município.

A nível estadual, o Núcleo de Estudos Açorianos, por sua vez, foi responsável pela criação do AÇOR - Festa da Cultura Açoriana de Santa Catarina, e que no ano de 2011 já contava com sua 18ª edição. E uma vez que é uma festa itinerante, realiza-se a cada ano em uma cidade diferente, todas com cultura popular identificada como de matriz ou de influência “açoriana”, envolvendo tanto as autoridades locais, como Câmara Municipal e Prefeitura, como também a população em geral.

Joi Cletson lembra que, nas cidades onde a festa é realizada, os elementos do Núcleo de Estudos Açorianos, trabalham durante o ano com todas as escolas do município capacitando os professores, que por sua vez assumem o compromisso de repassar estes conhecimentos para a comunidade, com o objetivo de valorizar e preservar a herança açoriana.

Joi ainda lembra que no final de semana da festa, é quando acontece seu ponto alto, com apresentações folclóricas, estandes com representações das entidades sociais e culturais, além de todo tipo de representação da cultura reconhecida como de influência açoriana, ou mesmo dos Açores. E lembra ainda que, no dia da festa acontecem mais de sessenta elementos representativos da “cultura açoriana”, como apresentações culturais, estandes, artesãos apresentando suas produções, além de uma missa com várias cantorias do

Divino.

Para além desta festa AÇOR, um evento que extrapola o seu conceito, o NEA ainda realiza vários outros projetos aos quais participam convidados de outras regiões ou países, como do próprio Arquipélago dos Açores, além também de incentivar novos pesquisadores para mostrarem seus trabalhos, divulgando assim pesquisas e valorizando os trabalhos ligados à cultura popular do estado de Santa Catarina e dos Açores, e principalmente tornamos público pesquisas ligadas a estes temas. Além de promover convênios com várias instituições açorianas, como a Universidade dos Açores, o Governo Regional dos Açores, entre outras.

Diante de todo este panorama, tanto Lélia Nunes como Joi Cletson, assim como outros agentes culturais do litoral catarinense, referem que depois dos anos 90, o Arquipélago dos Açores ficou bem mais “próximo” da Ilha de Santa Catarina, tanto devido ao estreitar dos laços entre as duas regiões, quanto pela melhor qualidade dos investimentos, formas de financiar e promover o intercâmbio entre estas duas regiões. Foram centenas de pessoas indo de Santa Catarina para o Arquipélago dos Açores, e vice-versa.

Atualmente, não há como desconectar a ação do Núcleo de Estudos Açorianos nos trabalhos de intercâmbio e valorização da cultura popular do Litoral Catarinense. Seus trabalhos envolvem centenas de exposições temáticas, apoios a estudos e investigações, publicação de livros, colóquios, encontros, palestras, formações. Desde o período em que foi coordenado por Vilson Farias até a coordenação de Joi Cletson, esta instituição tem sido fundamental na valorização da identidade cultural do litoral catarinense.

Estas mudanças a nível das instituições e eventos relacionados à cultura popular e à influência açoriana nesta cultura, se desenvolvem em conjunto com uma considerável alteração no sentido de identidade cultural das populações do litoral catarinense. O que até os anos 1980 era visto por vezes como pejorativo ou menos importante, adquiriu importante significado na identidade cultural destes povos, o que contribuiu para preservar ou mesmo resgatar aspectos da cultura popular por vezes extintos, ou mesmo inserir novas formas de entender termos, antes discriminados.

Um exemplo desta mudança pode ser mencionado através do termo

“Manezinho”, ou “Manezinho da Ilha”³⁰³, atualmente, forma como se identificam as populações tradicionais de Florianópolis. Lembro-me de quando ainda era pejorativo chamar alguém de manezinho, algo que se tornou motivo de orgulho atualmente, sobretudo entre a população tradicional local. Embora, Lélia Nunes veja a adoção deste termo como uma reação apenas a crescente migração nacional, e não em relação a outras identidades culturais regionais, acredito que também a valorização da identidade cultural das comunidades italianas e alemãs, ao longo da década de 1980, sobretudo através das festas, como a Oktoberfest, tenha motivado a população tradicional de Florianópolis a assumir o “estereótipo” manezinho como identificador cultural daqueles que mantinham a cultura popular característica das comunidades de origem açoriana na região.

Independente de suas causas, o termo passou a ser adotado e citado até mesmo pelos formadores de opinião dentro dos meios de comunicação, ao ponto de se autoassumirem como “Manezinhos da Ilha”, como forma de declarar sua autenticidade como florianopolitano, também com referência a cultura popular e sua descendência açoriana. E uma vez que passou a identificador cultural, fez com que fosse utilizado para denominar tudo que buscava esta autenticidade, como o Troféu Manezinho da Ilha, que reconhece os nomes expressivos da cultura popular de Florianópolis, ou o programa de televisão Bar Fala Mané³⁰⁴, com programação voltada a cultura popular local, além de muitas outras menções e referências através dos meios de comunicações mais populares, assumindo lugar entre a elite intelectual local.

A segunda metade da década de 1980 foi fundamental para a cultura popular em vários níveis, foram criados grupos folclóricos como o Grupo Folclórico Danças e Cantares Açorianos de Biguaçu, institucionalizou-se grupos populares como os grupos de Terno de Reis³⁰⁵, ou folguedos como Boi de Mamão³⁰⁶. Além de uma maior promoção das referências aos Açores, com nomes

³⁰³ O termo Manezinho é popularmente reconhecido como o diminutivo de Manuel, nome comum dos habitantes de origem portuguesa.

³⁰⁴ Como elemento do Grupo Arcos, pude participar algumas vezes no Programa Bar Fala Mané, onde pude atuar como elemento do Grupo Folclórico de Danças e Cantares Açorianos.

³⁰⁵ Grupos de músicos que saem nas noites de Natal, Ano Novo e Dia de Reis, nas casas das freguesias a cantarem em homenagem aos santos do dia.

³⁰⁶ Manifestação da cultura popular onde se narra uma história através de personagens alegóricos como um boi, provavelmente de origem africana.

de ruas, lojas, edifícios, restaurantes, e toda uma produção artística dedicada ao Arquipélago dos Açores em Santa Catarina.

Em Biguaçu, na região continental, em frente a ilha de Santa Catarina, em 1990, é Criado o Grupo Folclórico Danças e Catares Açorianos de Biguaçu. Sua fundadora, a historiadora Ana Lúcia Coutinho, havia participado um ano antes da criação do Grupo Arcos, Pró-resgate a memória Histórica, Artística e Cultural de Biguaçu, e o Grupo Folclórico surge como uma das atividades do Grupo Arcos. Ana Lúcia³⁰⁷ lembra que dois anos depois da criação do Grupo Arcos, recebeu incentivos de alguns estudiosos da “cultura açoriana” do estado de Santa Catarina, Professor Oswaldo Melo e o Maestro Hélio Teixeira da Rosa, para inscrever-se no curso realizado pelo Gabinete de Emigração Açoriana/Açores na área de História e Folclore, o que fez, e que acabou por abrir novas portas nos Açores para os projetos que promovia.

Em 2001 o Grupo Arcos Faz sua primeira digressão aos Açores, a convite do Grupo Folclórico Bailados da Relva³⁰⁸ uma viagem que pode ser considerada o ponto principal na história do grupo. Neste digressão o Grupo Folclórico Danças e Catares Açorianos de Biguaçu participou de diversos festivais de folclore por toda a Ilha de São Miguel, pode conhecer os principais pontos turísticos e culturais da ilha e representou o culminar do trabalho desenvolvido por Ana Lúcia Coutinho, durante anos Grupo Arcos.

Para levar o grupo a luta foi enorme e contou com a participação de inúmeros amigos. A grande maioria dos integrantes não tinham condições financeiras para bancar a viagem. ... foi montado um forte esquema para se buscar recursos: contribuição espontânea (rifa); livro ouro; doações do Governo do Estado (Esperidião e Angela Amin, Assembleia Legislativa através do deputado Afrânio Boppré); Governo dos Açores, através do Gabinete das Comunidades, sob a liderança de Alzira Silva e a comunidade de Biguaçu que não exilou em contribuir na compra de bilhetes. Foram muitos os amigos e anônimos que

³⁰⁷ Ana Lúcia Coutinho é uma defensora da memória histórica e cultural de Biguaçu, lutou durante décadas pela preservação do patrimônio material e imaterial do município de biguaçu.

³⁰⁸ Após uma apresentação do Grupo Folclórico Danças e cantares Açorianos de Biguaçu em Imbituba, pude receber folders de divulgação turísticas dos Açores, onde constavam endereços de diversas instituições culturais, entre elas a Direção de Turismo, a qual me correspondi e recebi um relatório com listagem de grupos folclóricos da ilha de São Miguel, o que me fez selecionar cerca de quinze grupos aos quais enviei correspondência, recebendo uma resposta calorosa de João Medeiros, presidente do Grupo da Relva, que após algumas semanas enviou um conjunto de documentos e vídeos, além de um convite para a participação do Grupo Arcos no Festival de Folclore da Relva, no ano 2001.

contribuíram. Neste caminhar destacamos o empenho de Catarina e Lúcia Rüdiger; Caroline Coutinho Locks, Maria Helena Prazeres e Andréia Salun e todos os integrantes que não desistiram e acreditaram em nosso objetivo³⁰⁹.

Ana lembra que o Grupo Folclórico Danças e Cantares Açorianos de Biguaçu representava a “cultura açoriana”, ao longo do litoral e por todo o Brasil. Era convidado para divulgar a identidade cultural “em festas populares, congressos, inaugurações, consulados, certames, simpósios, universidades, escolas públicas e particulares, entidades de classe entre outros”. E foi também motor e motivador para a criação de outras instituições que nasceram ao longo do litoral do estado de Santa Catarina com os mesmos objetivos de preservar a cultura popular do litoral de Santa Catarina, além de motivar o surgimento de novos estudiosos na área, como o meu caso.

Todos estes movimentos em prol da cultura popular, e a criação de grupos como o Grupo Folclórico de Biguaçu, refletiu-se ao nível mais popular dentro das comunidades ao longo do litoral catarinense, a ponto de surpreender o antropólogo português, João Leal, quando de sua investigação no litoral catarinense:

... assume particular destaque a generalização de “açoriano” como uma expressão comum na auto-identificação de indivíduos e coletivos no litoral catarinense. Chamadas a enunciar a sua condição de nativos da ilha de Santa Catarina ou de determinados municípios do litoral, muitas pessoas afirmarão espontaneamente serem “açorianas”, no sentido de serem “daqui”, “nascidas na ilha”, etc. Muitas comunidades definem-se também a si próprias, crescentemente, tanto ao nível do discurso político municipal como para efeitos de marketing turístico, como sendo “açorianas” ou de “origem açoriana”³¹⁰.

Chegou a existir uma espécie de exagero na classificação dos aspectos de origem açoriana dentro da cultura popular do litoral catarinense, a “cultura açoriana” passou a ser identificada preferencialmente em todo o conjunto das produções culturais existentes no litoral de Santa Catarina, independentemente da sua origem étnica precisa³¹¹. Bastava ser cultura popular para ser chamada de

³⁰⁹ Entrevista com Ana Lúcia Coutinho realizada em 23 de Setembro de 2011.

³¹⁰ Cf. João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 141.

³¹¹ Cf. João Leal. Op., cit., P. 23.

“cultura açoriana”, o que gerou uma tentativa de reverter esta tendência criando termos como “cultura de base açoriana”, ou “cultura de tronco açoriano”.

De modo geral, neste período, destacam-se ativistas como Gelcy Coelho (Peninha), Joi Cletson, Eugênio Lacerda, Jone Cesar Araújo, Francisco do Vale Pereira e sobretudo, Vilson Francisco Farias. Este último, um professor da UFSC, assegurou a coordenação do Núcleo desde 1993 até 1999, tendo sido o seu grande impulsionador e dinamizador, atuando de forma a envolver um grande número de estudiosos da cultura popular e popularizando os resultados destes estudos.

Surge também, uma série de encontros sobre “cultura açoriana”, entre eles destaca-se o I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas, em Florianópolis, no ano de 1996, entre os dias 25 de Agosto a 1 de Setembro. Inspirado no exemplo do Congresso de 1948, o Encontro organizado pelo NEA tomou também como pretexto os 250 anos da colonização açoriana de Santa Catarina, com cerca de duzentos participantes, neste encontro que inaugurou-se um monumento à colonização açoriana, junto à entrada da Ponte Colombo Sales. Três anos mais tarde, em 1999, realizou-se o 1º Congresso Internacional de Festas do Divino Espírito Santo, evento do qual recorde vivamente por ter sido realizado durante meu primeiro ano como aluno na Universidade Federal de Santa Catarina.

Em finais da década de 1990, o número de municípios envolvidos de forma contínua nas atividades promovidas pelo Núcleo de Estudos Açorianos, ascendia aos trinta e cinco municípios, quase na totalidade, localizados no litoral catarinense, sendo uma das principais atividades as festas açorianas de âmbito municipal, inspiradas no modelo do AÇOR, como as que se realizam em Penha, São José, Palhoça, entre outros.

Atualmente, os trabalhos desenvolvidos durante as décadas de 1980 e 1990 continuam a gerar frutos, embora pode-se verificar, a partir da segunda metade da primeira década do século XXI, uma redução significativa dos investimentos públicos, locais e regionais, na promoção da cultura popular local, o que se refletiu numa redução das atividades culturais no município de Florianópolis. Porém, esta continua mantendo-se movida pela herança das duas últimas décadas do século passado, e dos trabalhos de investigadores e

promotores ligados a instituições públicas federais e privadas, ou mesmo organizações desvinculadas à administração pública e que ajudam a promover a cultura popular do litoral catarinense.

Por toda esta conjuntura, é importante reconhecer, que por mais que meus estudos possam contrariar ideias, teorias ou afirmações de muitos dos investigadores da “cultura açoriana”, não deverá, de forma alguma, desqualificar qualquer trabalho destes estudiosos, amantes da cultura popular do Litoral catarinense, responsáveis, sobretudo, por guiar-me nos primeiros estudos da cultura popular desta região. Começando por Ana Lúcia Coutinho, em seu trabalho no Grupo Arcos e no Grupo Folclórico Danças e Cantares Açorianos de Biguaçu; o Professor Vilson Farias, por seu trabalho incansável no resgate e estudo da “cultura açoriana” em Santa Catarina; ao Joi Cletson, pelos trabalho que desempenha no Núcleo de Estudos Açorianos, também a Lélia Nunes, com seu trabalho na Fundação Franklin Cascaes e muitos outros que não devem ser esquecidos nem menosprezados.

Entre os estudos da “cultura açoriana”, nos últimos anos podemos notar um número cada vez maior de estudiosos a se dedicarem ao estudos das Festas do Espírito Santo, desde os Açores até o Brasil, Estados Unidos, Canadá e outras regiões. Uma realidade recente, mas que não ofusca o trabalho de outros tantos que iniciaram suas pesquisas há muito tempo, em conjunto com a diversidade cultural açoriana ou mesmo especializando-se apenas nesta manifestação cultural.

No conjunto dos autores que fazem referência às festas ou ao culto ao Espírito Santo, podemos encontrar estudiosos ou cronistas como Gaspar Frutuoso³¹², ou estudiosos da “cultura açoriana” como Vilson Farias no Sul do Brasil e ainda aqueles que se dedicam de várias formas ao estudo das Festas do Espírito Santo como o caso de Lélia Nunes, Eduardo Etzel ou João Leal. Cada um com seus olhares e abordagens distintas, mas não menos importantes.

Através dos cronistas, podemos encontrar referências sobre as Festas do Divino por todo Portugal e Brasil, passagens em meio a descrição de locais, vilas

³¹² Cronista açoriano do início do século XVI, descreveu as nove ilhas do arquipélago dos Açores, ao estilo da época, através de reportes de outros cronistas locais, em sua obra “Saudades da Terra”, fala sobre os primeiros culto ao Espírito Santo no arquipélago dos Açores.

e cidades, onde muitas vezes são referenciadas as festas em meio ao calendário festivo com sua descrição, ou apenas fala-se da existência de um culto à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, sem muito aprofundar. Através destes, podemos saber mais sobre os rituais, as cores, o mecanismo organizativo que ali existia. Inclusive notamos o caráter político e social da festa na região onde é organizada.

Junto destes cronistas podemos fazer referência também aos artistas, que por séculos retrataram as festas com suas cores e rituais, como o pintor francês Jean Baptiste Debret³¹³, obras cada vez mais utilizadas para estudos sobre a festa, e sua diversidade pictórica. Entre estes artistas, mais recentemente, também encontramos os que se especializaram em retratar as Festas do Espírito Santo, como o caso de Willy Zumblick ou Maria do Carmo Luis Aranha Di Risio.

Para além das referências em crônicas, encontramos uma grande maioria de estudiosos a mencionarem as Festas do Espírito Santo em meio a trabalhos sobre cultura popular ou “cultura açoriana” ao longo dos territórios por onde vivem açorianos e seus descendentes. Antropólogos, historiadores, estudiosos de outras áreas de investigação, como o caso do Professor Vilson Farias, Walter Piazza, Nereu do Vale Pereira, Ana Lúcia Coutinho e muitos outros.

Aprofundando mais os estudos do Espírito Santo, encontramos autores que possuem obras que dedicam-se exclusivamente ao estudo do Divino Espírito Santo ou que conseguiram desenvolver um trabalho importante sobre estas festas, e outros que se dedicam exclusivamente a este estudo, como o de Lélia Nunes, Câmara Cascudo³¹⁴, Mello Moraes Filho³¹⁵. Alguns com trabalhos mais ligados à História como os de Marta Abreu³¹⁶, Maria de Melo e Souza³¹⁷, também antropólogos como Carlos Rodrigues Brandão³¹⁸, João Leal³¹⁹, Mari Lynn

³¹³ Pintor francês que publicou em 1831, em França, “Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil”, com obras sobre o período entre 1834 e 1839 em que esteve no Brasil, retratando os aspectos culturais e populares.

³¹⁴ Autor de várias obras sobre o folclore brasileiro. Para saber mais, ver: CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: INL, 1962.

³¹⁵ Cf. Mello Moraes Filho, Festas e tradições populares do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

³¹⁶ Cf. Martha Abreu, O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900. Rio de Janeiro: Record, 1999.

³¹⁷ Cf. Marina de Melo e Souza, Parati: a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1994.

³¹⁸ Cf. Carlos Rodrigues Brandão, O Divino, o santo e a senhora, Funarte: Rio de Janeiro, 1978.

³¹⁹ Investigador dedicado ao estudo das Festas do Divino Espírito Santo, cuja tese doutoral teve a Festa do Divino como tema. Para conhecer, veja: LEAL, João. As Festas do Divino ES nos Açores: um estudo de Antropologia social. Lisboa: PDQ, 1994.

Salvador³²⁰, entre muitos outros³²¹.

Nas últimas décadas, à medida que se nota a difusão das Festas do Divino em grande parte do novo mundo, sobretudo nos Estados Unidos da América e no Brasil, num carácter de resgate à cultura popular, mais do que de pura fé cristã, notamos uma crescente tendência ao estudo destas manifestações culturais, sobretudo no sentido de identificar uma identidade cultural própria do povos de origem portuguesa, provenientes em sua maioria dos Açores.

A maioria destes estudos tem dado ênfase na utilização de imagens fotográficas, transcrição de orações e cânticos, a uma Etnografia mais ligeira. Poucos são os estudiosos que tentam decifrar os significados de cada ato ou ação realizada durante os festejos, tanto no que diz respeito a parte “sagrado” quanto a parte “profana”³²² da festa, ou da própria festa como fenómeno social num olhar antropológico.

3.6 FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO: A DIÁSPORA E O BRASIL

Com a emigração de açorianos para o novo mundo, do Canadá ao Uruguai, houve uma transfusão cultural das ilhas para estas novas terras. Os açorianos levaram consigo as festas que cada vez mais lembravam as ilhas maternas, numa forma de manter sua cultura e identidade. No Havaí, EUA, Canadá, Bermudas, e no Brasil, em São Paulo e no Rio de Janeiro, locais que ao longo do século XIX e XX, receberam gentes vindas dos Açores, estes ilhéus passaram a organizar festas dedicadas ao Espírito Santo, como eram realizadas nos Açores, e que atualmente representam o expoente máximo da cultura dos antepassados nestas novas terras.

São centenas as festas promovidas por estes emigrados por toda a América do Norte. Só na Califórnia contabilizam-se mais de duas centenas de Festas do Divino Espírito Santo realizadas, anualmente. Na Nova Inglaterra, embora não

³²⁰ Cf. Mari Lynn Salvador, Festas Açorianas. Portuguese religious celebrations in California and the Azores. Oakland: The Oakland Museum History Department, 1981.

³²¹ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins, Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: Horizontes Antropológicos, V.14, N°29, Porto alegre, Janeiro 2008. P.70.

³²² Nas teorias de Durkheim, posso inserir todos os fenómenos da festa como sagrados, sem diferenciar entre sagrado e profano por enquadrar-se num período específico e considerado sagrado, sacralizando tudo que acontece dentro deste período e que seja relacionado a festa.

existam números exatos como na Califórnia, João Leal menciona que podem contabilizar-se em cerca de seis dezenas de festas e irmandades radicadas nesta região³²³. São instituições que em uma visão “etic” representam uma característica explícita da “cultura açoriana”, algo que se transfere em parte para o interior da comunidade, onde muitos justificam sua organização e participação como um chamado da fé, para além do identificador cultural. Caso do Havaí, onde ainda podemos encontrar esta manifestação nas comunidades de origem açoriana.

A Irmandade do Espírito Santo da Santíssima Trindade Punchbowl, fundada em 1891, testemunha o significado das expressões tradicionais açorianas da adoração do Espírito Santo para a memória e a consciência cultural dos descendentes de portugueses do Havaí.

A sua sede se localiza no bairro de Punchbowl, região onde se concentra a maior parte de famílias de origem insular atlântica de Honolulu. Essa presença portuguesa se manifesta na paisagem urbana, quer pela disposição das casas nas encostas - lembrando a Madeira e certos bairros de Santos -, quer nas designações de ruas, tais como Lusitana ou Azores³²⁴.

Estas manifestações, para além de preservarem e promoverem a lembrança da terra natal, muitas vezes de antepassados que já não vivem entre estes grupos, também preservam as formas da linguagem simbólica comum nas comunidades de origem açoriana em várias regiões do mundo³²⁵. São manifestações que se enquadram como um dos principais marcadores identitários destes novos açorianos em vários níveis, um deles, a recriação das festas de acordo com os níveis de ligação com a terra de origem numa forma mais específica, ou seja, a festa é recriada tendo por modelo as festas realizadas na ilha de origem, e as vezes até, de acordo com as festas realizadas nas freguesias de origens destas comunidades, ou assimilando características diferentes de ilhas diferentes numa festa onde participam açorianos de ilhas diferentes, como nas Grandes Festas na Nova Inglaterra, onde se assimilam o Bodo de Leite existente na Ilha Terceira e as Pensões originárias da Ilha de São Miguel³²⁶.

³²³ Cf. João Leal. Op., cit., P. 28.

³²⁴ Bispo, A.A. (Ed.). "Bandeira e Coroa do Espírito Santo em Honolulu. A linguagem visual na manutenção de elos de identidade e na diferenciação cultural: expressões açorianas no Pacífico e no Brasil". Revista Brasil-Europa 126/3 (2010:4). Disponível em: <www.revista.brasil-europa.eu/126/Cultura-Acoriana-no-Havaí.html> Consultado em: 12 jan. 2009.

³²⁵ Bispo, A.A. (Ed.). "Bandeira e Coroa do Espírito Santo em Honolulu.. Op., cit.

³²⁶ Cf. João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 36.

...o cortejo etnográfico das Grandes Festas sublinha antes do mais a importância que Fall River ocupa como centro simbólico da comunidade luso-americana. Esse estatuto advém-lhe da circunstância de ser a cidade Norte-americana onde a população de origem portuguesa é numérica e sociologicamente mais representativa. Com um total de 92.703 habitantes, Fall River tem de facto uma população de origem portuguesa que se eleva a 50 % da população total, o que a torna na cidade Norte-americana que, tanto em números absolutos, como em números relativos,... Dado o facto da esmagadora maioria dessa população ser claramente açoriana – em particular micaelense³²⁷.

No Brasil, as primeiras Festas do Divino conhecidas, datam de 1761 em Pindamonhangaba, no estado de São Paulo, ou em 1765, em Salvador, na Bahia³²⁸, onde também há uma Irmandade do Divino Espírito Santo, fundada em 1770³²⁹, no Bairro do Carmo. Porém, é provável que antes destas datas já existissem festas dedicadas a Santíssima Trindade, mesmo celebradas nas comunidades portuguesas que se formavam ao longo do Brasil, deste o século XVI, e que reproduziam a cultura transplantada de Portugal para a nova terra.

Podemos afirmar sem margem para dúvidas que as Festas do Espírito Santo que existem hoje nos Estados Unidos da América³³⁰, Canadá, Bermudas e Havaí tiveram origem nos Açores, e mesmo regiões que não receberam propriamente um fluxo de imigrantes chegados diretamente dos Açores, como no caso de Colorado Springs³³¹, nos Estados Unidos da América, que acumulou uma pequena população de origem açoriana vindas de outras regiões da América do Norte, acabaram por se juntar e promover uma Festa do Espírito que reúne todos os anos a comunidade açoriana da região.

Porém, grande parte das Festas do Espírito Santo realizadas por todo Brasil podem não ter origem diretamente nos Açores, uma vez que em Portugal (continente), durante o século XVIII e XIX, existiam inúmeras Festas do Espírito Santo com coroação, cortejo, bodos e todas as insígnias que encontramos em comum nas Festas do Espírito Santo conhecida na Europa e América. E mesmo

³²⁷ Cf. João Leal. Op., cit., P. 39.

³²⁸ Cf. Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 43.

³²⁹ Cf. Eduardo Etzel. Op., cit., P. 172.

³³⁰ Para saber mais, consultar: João Leal, *Açores, EUA, Brasil*. Op., cit.

³³¹ Este foi o tema da Reportagem “A Cor da Saudade”, produzido pela RTP Açores e exibido em 13 de Junho de 2006.

por haver um certo sincretismo com manifestações culturais afro-brasileiras, como no caso dos congados.

E ainda, o fator mais forte que podem induzir a esta interpretação, tem a ver com a própria presença de açorianos no Brasil, uma vez que muitas cidades onde são realizadas estas festas, não possuem registros conhecidos da presença de açorianos. Ou pelo fato de que muitas das festas realizadas atualmente terem surgido ao longo do século XX, ou mesmo mais tarde, já em início do século XXI, como nas comunidades de Barra da Lagoa e Rio Vermelho, na cidade de Florianópolis.

O pesquisador Eduardo Etzel, ressalta a evidente conotação com o trabalho agrícola que estas festas possuem, e lembra que, embora a Festa do Divino tenha entrado no Brasil com os primeiros povoadores, foi somente a partir do século XVIII, e com mais intensidade no século XIX, que as festas tiveram plena difusão pelo Brasil³³². Este é um fator que podemos associar também aos Impérios (Teatros) do Espírito Santo nos Açores, na Ilha Terceira, por exemplo, a grande maioria destes edifício teriam sido construídos sobretudo a partir da segunda metade do século XIX em diante³³³.

O próprio autor levanta explicações sobre a existência deste fenômeno, sobre tudo após o século XVIII, dizendo que antes deste período a mão de obra agrícola no Brasil era predominante, passando, após esta época, a compôr-se lentamente por trabalhadores de áreas mais urbanas, famílias em pequenas propriedades e imigrantes não escravos³³⁴.

Assim, tendo em vista o desenvolvimento urbano que aconteceu em várias regiões brasileiras ao longo do século XIX, fomentado sobretudo com a chegada de centenas de milhares de imigrantes, com origens sobretudo no território de Portugal Continental, além de Alemanha e Itália. Poderíamos afirmar assim que foram os primeiros portugueses, os prováveis grandes responsáveis pela

³³² Cf. Eduardo Etzel. Op., cit., P. 43.

³³³ É importante lembrar que estes impérios a quais me refiro são teatros dedicados ao Espírito Santo, turisticamente muito observados na Ilha Terceira, e que na sua maioria foram construídos entre segunda metade do século XIX e durante todo século XX. Antes utilizavam-se teatros montáveis em madeira, não se sabe ao certo quantos eram utilizados, mas uma vez que a construção de um dos atuais teatros é tarefa mais cuidadosa e cara, isto demonstra ao menos que foram nestas épocas, século XIX e XX, que a importância dos festejos do divino tiveram maior relevância naquela ilha.

³³⁴ Cf. Eduardo Etzel. Op., cit., P. 53.

proliferação de Festas do Espírito Santo nos mais remotos recantos do Brasil, transplantando parte da cultura religiosa de suas terras de origem, como acontece atualmente nos Estados Unidos da América e Canadá com os Açorianos.

Para além desta conjuntura, ainda há condicionantes que podem fazer com que este panorama não possa ser dito com segurança quando se trata de Brasil, onde encontramos Festas do Espírito Santo desde o litoral até o interior, desde as praias do Maranhão, ou às pequenas baías de Florianópolis e até Minas Gerais, Goiânia, ou pelo Amazonas, realizadas por gentes de diversas etnias distintas, de descendentes de alemães do Sul do Brasil aos descendentes de africanos no Nordeste ou Centro-Oeste, e mesmo pelos índios, como os Karipuna no interior do Amapá.

Sejam descendentes de portugueses ou indígenas, a festa muitas vezes tem os mesmo conjunto de rituais e as insígnias são sobretudo semelhantes. Uma das mais interessantes pode ser talvez a Festa do Divino Espírito Santo dos índios Karipuna no interior do Amapá, praticamente na divisa com a Guiana Francesa. Tem nove dias de duração e preserva vários símbolos da Festa do Divino Espírito Santo, a bandeira, a coroa, há um novena rezada em latim, foliões e recolha das esmolas³³⁵. A festa começa a ser organizada um ano antes da sua realização, e tem seu ponto alto na semana que antecede o Domingo de Pentecostes, e assim, como no Sul do Brasil, os devotos beijam as fitas penduradas na imagem do Espírito Santo, a pombinha, e sua origem³³⁶ está associada a um antigo personagem local, o Capitão Teodoro Fortes, quem organizava a festa em sua própria casa. Foi ele que determinou a construção da primeira capela em louvor ao Divino Espírito Santo na década de 1930, na aldeia onde morava, atualmente chamada de Aldeia do Espírito Santo³³⁷.

Na cidade de Bocaiúva, em Minas Gerais, durante o mês de Maio é realizada uma outra festa, a Festa do Divino Espírito Santo de Bocaiúva, criada por João Vieira Dias em 1985. Passou a tornar-se um dos pontos fortes da cultura

³³⁵ Joi Cletison. Festas do Divino Espírito Santo. Disponível em: < <http://www.portaldodivino.com/nea/joi.htm>> consultado em: 20 Jun. 2011.

³³⁶ Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá. São Paulo, EDUSP. 2003, p. 413. Disponível em: <<http://www.portaldodivino.com/Karipuna/karipuna.htm>> Consultado em 22 Mar. 2010.

³³⁷ Tassinari, Antonella Maria Imperatriz, Da mudança à tradição: o processo de construção da religiosidade dos índios Karipuna do Amapá/Brasil. Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/6/6-Tassinari.PDF>> Consultado em 22 Mar. 2010.

local. O neto de João Dias, Luiz Fernando Dias Leite³³⁸, conta que depois da Morte de Sebastião Saforozza, primeiro comandante de um congado na cidade de Bocaiúva, houve uma disputa pela presidência do grupo de congado, seu avô acabou por criar um segundo grupo de congado na cidade e batizou-o com o nome de Congado do Divino Espírito Santo³³⁹.

... Sebastião Saforozza passou o comando para meu avô, mas apareceu um outro senhor por nome de João Duruno Margues, saudoso João Besouro, que também queria ser o comandante. Quando Sebastião faleceu, João Besouro foi até a casa dele (meu avô), e pegou todos os instrumentos, alegando para a esposa do Sebastião Saforozza, que ele tinha passado o comando para ele,... dai meu avô juntou com alguns amigos e montou outro grupo, mas na cidade só existia uma festa de Nossa Senhora do Rosário, daí os dois grupos tinha o mesmo nome, a festa é realizada no mês de Outubro, o grupo que era do Sebastião era de Nossa Senhora do Rosário, devido a divisão, meu avô (João Vieira Dias, saudoso João Pretinho) fundou outro grupo com mesmo nome. No ano de 1985, meu avô registrou o grupo por nome de, Congado do Divino Espírito Santo, assim fundando uma nova festa na cidade, realizada no mês de Maio, na verdade os dois grupos eram de Nossa Senhora do Rosário, dai meu avô fundou a Festa do Divino, e colocou o nome com o Congado do Divino Espírito Santo, mas os dois grupos, participam das mesma festa³⁴⁰.

Esta festa em Bocaiúva, apesar de a princípio não ter ligações com as festas dos Açores, vale ressaltar que guarda algumas características interessantes e similares às realizadas na ilha de São Miguel, como a realização do sorteio que é feito todo ano ao fim da festa onde é escolhido o mordomo do próximo ano, tem os bodos para a comunidade e o cortejo com rei, rainha e a corte, mas não há uma coroação propriamente dita, os participantes do cortejo vestem as roupas especiais e desfilam pela cidade.

No Vale do Guaporé, no estado de Rondônia, há uma Festa do Divino Espírito Santo que, segundo os moradores da região, é comemorada desde 1899, introduzida por Manuel Fernandes Coelho³⁴¹, evoluindo até o que é hoje. Nos meses da festa, entre Abril e Junho, os foliões, remadores e as insígnias do Espírito Santo seguem num batelão, conhecido como Barco do Divino, pelas cidades

³³⁸ Luiz Fernando Dias Leite é músico, compositor e presidente da Associação do Grupo de Congado Divino Espírito Santo de Bocaiúva.

³³⁹ Entrevista com Luiz Fernando Dias Leite, realizada em 22 de Agosto de 2011.

³⁴⁰ Entrevista com Luiz Fernando Dias Leite, realizada em 22 de Agosto de 2011.

³⁴¹ Quando de sua mudança de residência de Vila Bela do Mato Grosso para a localidade de Ilha das Flores levando consigo os festejos com a coroa e a bandeira do Divino.

ribeirinhas, colhendo donativos para os festejo, iniciando sempre na cidade onde foi realizada a festa no ano anterior, e onde o imperador entrega a coroa e a bandeira.

Assim como em outras partes do Brasil, há a presença de um caixeiro que toca acompanhando outros instrumentos próprios durante a aproximação do barco no porto das comunidades onde o barco passa. Também, há os foliões, crianças de oito a quatorze anos que cantam, há o caixeiro, o encarregado da Coroa que leva a coroa de prata e o alferes de bandeira, que carrega consigo a bandeira, além de outros personagens.³⁴²

Em Pirenópolis, uma cidade do estado de Goiás, à cento e cinquenta quilômetros de Brasília, é realizada uma Festa do Divino Espírito Santo, que já possui mais de 200 anos. A cidade foi fundada em inícios do século XVIII, e foi ponto de exploração mineira no auge do ouro no Brasil. A Festa Divino de Pirenópolis é registrada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural Brasileiro, e é realizada, segundo Eduardo Etzel³⁴³, pelo menos desde 1819, data do primeiros registros de imperadores³⁴⁴.

Em Santo Amaro da Imperatriz, uma cidade do Litoral Catarinense, a festa é realizada desde 1854, e segundo consta, originou-se pelo desejo da população majoritariamente de origem açoriana e do consentimento do Padre Macário César de Alexandria e Souza, pároco de São José, na época. Porém, uma vez que, em 1845, a região recebeu a visita do casal imperial Dom Pedro II e Dona Teresa Cristina, é provável que esta visita tenha exercido uma forte influência no desejo da comunidade em realizar a festa. Somente mais tarde, em 1875, foi criada a Irmandade do Divino Espírito Santo de Santo Amaro da Imperatriz.

Toni Vidal Jochem comenta que, em Santo Amaro da Imperatriz, a festa adquiriu suas particularidades com adaptações regionais desde seu início, em Maio de 1854. Uma destas particularidades é o “Enterro dos Ossos”, ritual que não encontramos em nenhum outro lugar estudado, e acontece, de acordo com Toni Jochem, na Segunda-Feira após a festa.

³⁴² Festa do Divino Espírito Santo, Vale Guaporé. Disponível em: <www.pakaas.net/di1.htm> Consultado em 18 set. 2011.

³⁴³ Cf. Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 96.

³⁴⁴ Consultado em <www.maxpressnet.com.br/e/iphan/iphan_13-04-10b.html> Consultado em: 20 set. 2011.

... na Segunda-Feira, geralmente a partir das 15 horas. Na tarde deste dia, que se tornou um feriado municipal, as Bandeiras Peditórias, a coroa, o cetro e a espada, são conduzidos em procissão pelas duas famílias imperiais, em trajes menos pomposos, acompanhadas pela banda de música e entregues ao pároco na capela interna da casa paroquial. Em seguida, o festeiro é colocado por populares num caixão de madeira enfeitado com flores e conduzido pelo meio do público, acompanhados pela Banda de Música. Na sequência, outras pessoas se revezam no caixão, inclusive o festeiro do ano seguinte, enquanto o desfile segue por algumas ruas da cidade, caracterizando-se pela distribuição gratuita de chope, levado na carroceria de um caminhão. Além de beber à vontade, os participantes jogam o chope uns nos outros e nos que passam, numa grande brincadeira. O desfile retorna ao pátio da Igreja Matriz, onde um conjunto musical faz um show de encerramento da Festa³⁴⁵.

Outro município brasileiro a realizar a Festa do Divino Espírito Santo é o município de Penha, no litoral do estado de Santa Catarina. A festa é considerada a maior manifestação religiosa do município, e foi criada em 1837. Nela utiliza-se uma coroa em prata de origem portuguesa³⁴⁶, e é realizada entre Maio e Junho. E assim como nas outras Festas do Espírito Santo realizada na região, em Penha, a festa transformou-se numa atração turística local, e passou também a representar um símbolo da “cultura açoriana”, origem dos povoadores da região no século XVIII.

Em Florianópolis, as referências mais antigas sobre a realização de Festas do Divino Espírito Santo e das Irmandades do Divino, remontam o ano de 1776. A Irmandade do Divino Espírito Santo da Paróquia de Nossa Senhora do Desterro, por exemplo, tem sua data de fundação no ano de 1773, a primeira coroação só vem a acontecer em 1806. Atualmente, há apenas três irmandades, a da Capela do Divino Espírito Santo da Paróquia de Nossa Senhora do Desterro, a da Paróquia Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha e da Capela de Nossa Senhora das Necessidades de Santo Antônio de Lisboa³⁴⁷.

Ao longo do litoral do estado de Santa Catarina encontramos festas dedicadas a Terceira Pessoa da santíssima trindade de Norte a Sul, desde Penha ou Barra Velha até Sombrio, no extremos Sul do estado, estendendo-se por dezenas de municípios no estado do Rio Grande do Sul. E, em Florianópolis, acontecem em quatorze comunidades: na Trindade, em Santo Antônio de Lisboa,

³⁴⁵ Entrevista com Toni Jochem em 24 de Julho de 2011

³⁴⁶ Cf. Claudio Bersi de Souza; Gentil Abílio Serpa Filho, Penha História para Todos. Paralelo 27 Editora, Florianópolis 1995, P. 49.

³⁴⁷ Cf. Lélia Pereira da Silva Nunes, Um Olhar Sobre o Espírito Santo em Santa Catarina. Op., cit.

em Canasvieiras, em Monte Verde, em São João do Rio Vermelho, na Barra da Lagoa, na Lagoa da Conceição, na Prainha, no Ribeirão da Ilha, no Campeche, na Cachoeira do Rio Tavares, na Armação, no Pântano do Sul e no bairro do Estreito, que fica na parte continental do município de Florianópolis. Em cada uma delas encontramos particularidades distintas que as diferenciam em pontos particulares, desde em pequenas cerimônias realizadas durante as celebrações religiosas, até em rituais mais marcantes³⁴⁸.

Nestas festas, a identidade cultural muitas vezes se confunde com a identidade religiosa, sobretudo quando se trata de Festas do Divino Espírito Santo, em locais e momentos culminantes, onde a manifestação religiosa em louvor ao Divino é praticada como elemento identitário nos locais onde este se faz necessária, sobretudo quando se trata de organizações com caráter cultural identitário, ou em regiões onde são reconhecidas as influências identitárias³⁴⁹.

Assim, no Brasil, independente do símbolo identitário ou cultural dos grupos sociais que as organizavam, a Festa do Divino chegou a ser proposta como símbolo nacional, sendo depois proibida com a Proclamação da República³⁵⁰, quase desaparecendo ao longo do século XX. Por conta de proibições e de desinteresse popular³⁵¹, continuou a ser realizada com a participação de descendentes de portugueses do continente e dos Açores, além do restante da população brasileira, entre afro-brasileiros, italianos, alemães, índios e muitos outros.

³⁴⁸ Cf. Lélia Pereira da Silva Nunes. Op., cit.

³⁴⁹ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins, Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: Horizontes Antropológicos, V.14, Nº29, Porto alegre, Janeiro 2008.P. 73.

³⁵⁰ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins Marcia, Entre O Divino E Os Homens. Op., cit., P. 73.

³⁵¹ Cf. Eduardo Etzel, Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 38.

4 FESTA DO DIVINO: OBSERVAÇÕES DE CAMPO

4.1 ETNOGRAFIA: OBSERVAÇÃO E DESCOBERTAS

Durante os primeiros anos de minha vida acadêmica, mantive por algum tempo uma certa confusão entre fazer Etnografia e fazer Etnologia, até mesmo a respeito da Antropologia. Com a base de minha formação em História, só passei a me interessar nos temas antropológicos propriamente ditos, justamente durante meu período de docência no programa de Doutorado em Antropologia de Ibero-América, onde passei a entender melhor as diferenciações de conceitos, trabalhos e estudos em ambos os casos, ao ponto de hoje considerar óbvios estes conceitos expressos nas primeiras páginas do Manual de Antropologia Cultural, que recebi do professor Angel, quando ainda vivia nos Açores.

Não fosse um conceito estudado há anos e resultado dos trabalhos dos primeiros antropólogos, assim como meu interesse por Etnologia que já existia desde a minha infância, apesar de não ter sido clarificada em minha base historiográfica, o conceito simples mas fundamental para qualquer trabalho de campo. Segundo Angel Espina:

A **Etnografia** (escrever sobre os povos) é a disciplina mais próxima dos dados empíricos e a primeira que praticaram os antropólogos culturais. Prepondera nela o enfoque descritivo e utiliza como técnica de coleta de dados o trabalho de campo, principalmente, e as contribuições arqueológicas. É a base de toda a Antropologia cultural, pois proporciona os elementos sobre os quais vão trabalhar os demais teóricos³⁵².

A **Etnologia** vai além da descrição e pretende comparar, analisar as constantes e variáveis que se dão entre as sociedades humanas, e estabelecer generalizações e reconstruções da história cultural³⁵³.

Partindo destes conceitos, entro no Trabalho de Campo e na Antropologia, propriamente dita, pois foi este o objetivo de meu trabalho de campo junto as Festas do Divino Espírito Santo nas Freguesias de Relva, nos Açores, e em Santo Antônio de Lisboa, em Florianópolis. Primeiro fazer a Etnografia indo mais além,

³⁵² Cf. Angel Baldomero Espina Barrio. Op., cit., P. 21.

³⁵³ Cf. Angel Baldomero Espina Barrio, Manual de Antropologia Cultural. Op., cit., P. 21.

lapidando as informações com a Etnologia e só assim, gerando a possibilidade de ter em mãos material para a Antropologia.

Como Luso-Brasileiro, tive a oportunidade de nascer e ser criado em uma comunidade de influência cultural açoriana, chamada São Miguel da Terra Firme, situada no estado de Santa Catarina, no Sul do Brasil. Já com vinte e um anos, segui para os Açores, para a Ilha de São Miguel, que não era terra firme, fato que comprovei através dos abalos sísmicos que acontecem com uma frequência nada regular. E onde dei início aos sete anos de estudos acadêmicos e convívio junto de uma comunidade, a princípio exótica, mas com similitudes.

Em minha cidade natal, pude presenciar um despontar da valorização da cultura popular e “açoriana”. Participei do Grupo Arcos³⁵⁴, onde acompanhava os festejos relacionados ao Divino Espírito Santo em todo o litoral catarinense, sobretudo na Grande Florianópolis³⁵⁵. Ali percebi a delimitação geográfica na ocorrência da festa, e muitas das particularidades que hoje lembro e revejo com outra óptica.

Mais tarde, durante as investigações para minha tese doutoral, pude voltar a rever tudo que conheci durante este anos no litoral Catarinense. Sobretudo por ter optado por usar como cerne deste trabalho a Festa do Divino realizada na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa, estudo que completei durante minha última estância no Brasil, um período que somam mais de quatorze meses, entre Novembro de 2008 e Maio de 2010, onde pude acompanhar novamente várias das festas que já conhecia, realizadas pelo litoral catarinense.

Por outro lado, nos Açores, onde vivi grande parte de minha vida acadêmica, um período de sete anos, na Ilha de São Miguel, pude fazer parte do Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, e onde também tive a oportunidade de participar de vários festejos em homenagem ao Divino Espírito Santo, não só da Relva, mas de quase toda a ilha, uma vez que o Grupo Folclórico seguia em digressão pelas freguesias da ilha, acompanhando os festejos e o ambiente das Festas do Divino nas outras comunidades. Além de, por vezes, acompanhar os preparativos para as Festas do Divino Espírito Santo do Império da

³⁵⁴ Grupo Arcos Pró Resgate a Memória Cultural e Artística de Biguaçu.

³⁵⁵ Nome dado ao conjunto de municípios que situam-se nas zonas fronteiriças a Capital do estado de Santa Catarina.

Trindade, na Freguesia da Relva, mais tarde escolhida para o estudo comparativo, juntamente com as festas da Grande Florianópolis.

Apesar de ter feito meu percurso acadêmico nos Açores, observava as festas e todas as manifestações culturais envolvente, com um olhar crítico e atento aos sinais e as interpretações de cada ato, porém, foi somente em 2009, entre Maio e Junho, que pude observar as mesmas festas com as ferramentas antropológicas adquiridas nos primeiros anos do doutorado em Antropologia de Ibero-América, realizando parte do meu levantamento etnográfico e trabalho de campo.

Ao longo destes anos, criei laços de amizade com estudiosos da “cultura açoriana” de ambos os lados do Atlântico, e foram eles os meus primeiros informantes. Como o caso do professor Vilson Francisco de Farias³⁵⁶, historiador e autor de uma tese de mestrado intitulada “A Freguesia de Enseada de Brito: Evolução Histórica”, além de seus estudos sobre os vários temas da “cultura açoriana” no Sul do Brasil.

Outro informante, foi João Medeiros, natural da Freguesia da Relva, Ilha de São Miguel, no arquipélago dos Açores. Envolvido profundamente à comunidade e ao Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, foi seu presidente no período de sete anos em que fiz parte do grupo. Também é um dos estudiosos da história e cultura da sua comunidade.

Ambos os informante possuem uma característica diferente dos outros elementos consultados para este trabalho, possuem uma formação pessoal e acadêmica mais adequada para tentar explicar alguns pontos dos rituais das festas, porém não deixam de conter suas interpretações próprias inspiradas nos convívios e estudos já realizados por eles, o que não retira a necessidade de estudos etnográficos e de um trabalho de campo em ambos os lugares abordados neste trabalho.

As deslocações até o local de estudo não são uma obrigação, mas sim uma necessidade, não há como fazer Etnografia sem estar presente, e é este o papel do antropólogo, estar presente, estar no local e no ato o qual se propões estudar.

³⁵⁶ Vilson Farias é professor da Universidade Federal de Santa Catarina, nasceu em 1950, na comunidade da Enseada do Brito, Palhoça, SC.

Fazer a Etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais tendências, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado³⁵⁷.

E não basta apenas estar presente, é preciso se despir de preconceitos culturais adquiridos, praticados e aguçados justamente nestes momentos, e por isto a necessidade de ter contato direto e por um período de tempo demorado, para que além de, aos poucos poder despir os preconceitos, possibilitar a visibilidade de fatores culturais da cultura estudada que não seriam possíveis em períodos menos demorados.

E neste sentido, o conhecimento adquirido não é apenas sobre a cultura estudada, mas sim, sobre nós mesmos como seres culturais que somos, e que muitas vezes não nos conhecemos. E assim, torno um pouco evidente as palavras de Strauss:

Não pretendo de forma alguma estar habilitado a concluir, lá por que penso deste modo, que toda a humanidade pensa também desta forma. Mas acho que o modo peculiar como cada investigador e escritor pensa e escreve abre uma nova perspectiva a cerca da humanidade³⁵⁸.

Outro ponto que tive em consideração foi a respeito da forma como interagir com o objeto de estudo. Acredito que o ato de pedir uma informação previamente não existente, faz com que o agente cultural seja obrigado a gerar respostas que na sua concepção ainda não existem, alterando assim a forma como ele vê e vive sua própria cultura. Ao pedir a um indígena que desenhe seus deuses ou as fases de sua criação mitológica, obriga-o a criar formas nunca antes necessárias para seus deuses ou criadores, fazendo assim com que a sua cosmovisão crie elementos até então inexistentes.

A indagação agressiva e forçada, provoca no informante alterações na forma como vê e interpreta sua própria cultura, sobretudo na forma como dará suas respostas. Forçando, muitas vezes a encontrar respostas e ligações lógicas para explicar as manifestações culturais muitas vezes ricas em significados ilógicos e não estruturais. Tornando assim o processo mais complexo do que o esperado, a execução do trabalho de campo, etnográfico e investigativo. Este

³⁵⁷ Cf. Clifford Geertz, *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zaha, 1978, P. 20.

³⁵⁸ Cf. Claud Lévi-Strauss, *Mito e Significado*. Lisboa, 2007, edições 70, P. 14.

deve ser carregado de interpretações sobre as ações, baseados nos atos involuntários e ocultos. Evitando a moldagem do ato pelos agentes culturais, devido a presença do observador.

No decorrer deste trabalho tentei formular questões de forma a obter respostas simples, diretas e já conhecidas do investigador, a fim de que nelas possam haver sinais de resposta a outros atos que, questionados de maneira direta, obrigaria ao interrogado a uma reformulação daquilo que pensa e daquilo que vive e que conhece como resposta. O que fez com que pudesse entender melhor as manifestações culturais estudadas numa perspectiva emic, apoiado pelos conhecimentos acadêmicos e práticos que adquiri ao longo das minhas participações nestes eventos.

Tudo isto clarificou o fato de que o significado da cultura em si não deve necessariamente ser decifrado pelo agente cultural, ele executa os rituais, idealiza as suas razões, tem seus objetivos, mas não sente necessidade, nem se preocupa, com a interpretação dos seus atos. Assim, quando interrogamos algum dos participantes das festas estudadas, sobretudo as pessoas intimamente mais envolvidas com os rituais, mantive sempre em mente que minhas interrogações poderiam muitas vezes alterar a forma como a manifestação cultural se desenvolvia, influenciando assim todo o meio.

Um outro ponto interessante que encontrei durante meus estudos de campo e as entrevistas, foi que as respostas de alguns de meus informantes apresentavam um discurso quase perfeito no que diz respeito a fé católica e o respeito ao Divino Espírito Santo e aos princípios cristãos quando se fala na fé católica, porém na prática notei que as ações denotavam uma preocupação menor a respeito da fé em si no momento das festas. Tratava-se da simples relação do que se diz e do que se faz, do ideal e do real, e que pude comprovar durante os meses a acompanhar os eventos.

No discurso de meus informantes, sobretudo os agentes culturais que promovem as festas, percebe-se nitidamente que o respeito aos símbolos do Divino Espírito Santo é algo que merece grande atenção. Porém, durante as festas que pude acompanhar, sobretudo na prática de alguns dos rituais, os símbolos do divino são por vezes ignorados ou deixados em segundo plano, como no episódio

em que ao sair da adega em Vila Franca do Campo, a bandeira, a coroa e o cetro do Divino acabaram sendo esquecidos por alguns instantes.

As técnicas e metodologias utilizadas em ambos as festas, Santo Antônio de Lisboa e Freguesia da Relva, foram diferentes e com particularidades distintas. Na Freguesia da Relva, onde possuo uma ligação pessoal e individual com os moradores locais, pude me comportar como membro da comunidade, sentindo minha presença muitas vezes como indiferente junto dos preparativos dos festejos, o que me deu possibilidade de uma melhor observação do comportamento dos intervenientes da festa.

Durante as festas, participei ajudando nos afazeres, tendo atenção especial em todos os detalhes e rituais, como músico, toquei violão, cantei e me diverti, e evitei a todo momento ingerir bebidas alcoólicas, limitei-me ao mínimo possível, sempre sem deixar transparecer que não era um igual, o que nem sempre pude fazer, notando que por alguns elemento ainda era visto como um estranho.

Os apontamentos e anotações eram feitos nos momentos mais tranquilos da festa, a noite quando chegava em casa, durante o dia após as refeições em instantes menos tumultuados, ou quando os participantes não davam muita atenção ao que se fazia, tentava descrever não só os atos em sim, mas também como eram executados e como comportavam-se cada agente ao executá-lo.

No Brasil, o trabalho de campo foi distinto, a medida que fui apenas um espectador da festa, como um turista ou somente mais um dos estudiosos da “cultura açoriana” que por lá costumam ir para estudar a Festa do Divino. Estive presente durante os dias da festa, nos meses anteriores pude presenciar a peregrinação das insígnias do Espírito Santo à busca de prendas para o dia da festa, e participei algumas vezes de novenas ou cerimônias religiosas que aconteciam várias vezes por semana, além de manter contato ativo com meus informantes locais.

Em Santo Antônio de Lisboa, a festa é organizada por uma comissão organizadora, composta por membros da comunidade envolvidos em grupos sociais e religiosos, chegam a envolver toda a comunidade numa hierarquia organizacional com a nomeação de juizes em grupos de dez pessoas orientadas a trabalhar em áreas e funções específicas, o que torna a organização mais formal,

sem o caráter popular e natural dos Açores, o que me manteve um pouco mais afastado do interior da festa.

Também em Santo Antônio de Lisboa, para além das barraquinhas e da venda de comidas e bebidas, ultimamente costumam organizar congressos e seminários acompanhados de exposições fotográficas ou de artes plásticas, tudo alusivo ao Divino Espírito Santo. Há o Cortejo Imperial, também com uma organização mais formal, o que a princípio me impediu de me inserir diretamente na festa como nos Açores, seria necessário antes me integrar em uma destas pastorais ou comitês diretivos.

Ali, minha observação foi externa, e realizada como um estudioso externo, observador, com apontamentos e entrevistas, o que me deu um material diferente dos Açores, uma fonte em terceira pessoa para ser trabalhada e interpretada, impedindo assim uma observação “emic” mais precisa. Ao contrário dos Açores onde me inseri junto dos intervenientes da organização e da festa.

Nas duas regiões onde executei meu trabalho de campo tentei destacar a forma real das coisas dentro da forma ideal como eram narradas, sem esquecer que ambas seguem conectadas, uma como guia e objetivo sempre presente dentro das comunidades, e a outro como resultado desta busca pelo ideal, e que acaba por ser real, algo muitas vezes não aceito dentro do sistema cultural em questão³⁵⁹. E desta forma, tornou-se possível recriar uma narração contínua sobre os rituais e as festas em ambos os territórios, da forma mais clara e direta possível, dentro dos meus padrões, concepções e interpretações, como será descrito nos pontos a seguir.

4.2 SANTO ANTÔNIO DE LISBOA

Atualmente com uma população de cerca de 5.350 habitantes, e uma área de 22,45 quilômetros quadrados, o Distrito de Santo Antônio de Lisboa, antiga Nossa Senhora das Necessidades, foi criado pela Provisão Régia de 26 de Outubro de 1751. Foi um dos primeiros centros urbanos de Florianópolis, a

³⁵⁹ A maioria destas normas ideais tem como fim a preservação e coesão do grupo e, às vezes, a permanência da estrutura social e do sistema de classes e hierarquias estabelecido. In: Angel Baldomero Espina Barrio, Manual de Antropologia Cultural, Recife, Editora Massangana, 2005. P. 30.

antiga Nossa Senhora do Desterro, e atualmente é um dos dez distritos do município de Florianópolis, localizado a Noroeste da ilha de Santa Catarina, a cerca de vinte quilômetros do Aeroporto Hercílio Luz e quinze quilômetros do centro da cidade de Florianópolis, na região insular do município, na ilha de Santa Catarina, de frente para o continente, formado pelas localidades de Santo Antônio de Lisboa, Sambaqui, Barra de Sambaqui e Cacupé.

Sabe-se que as primeiras sesmarias da região foram concedidas em Janeiro de 1698, ao Padre Matheus de Leão e algumas famílias vindas de Portugal Continental, e neste sentido também é importante lembrar que nesta época as Festas do Espírito Santo eram comuns no continente português. Mais tarde, com a chegada de açorianos em 1748, Santo Antônio de Lisboa foi elevada à freguesia por D. João V e em 27 de Abril de 1750, com o nome de Nossa Senhora das Necessidades da Praia Comprida, nome que permaneceu até 1948, quando passou a ser chamado de Santo Antônio de Lisboa, em homenagem ao Santo Lisboeta.

O grande impulso no desenvolvimento de Santo Antônio de Lisboa aconteceu com a imigração de açorianos, em meados do século XVIII, e foi algo que aconteceu em muitas das freguesias pelo litoral catarinenses, como São Miguel da Terra Firme, criada com estes açorianos, ou outras já existentes como Nossa Senhora do Desterro, teve sua população fomentada por estes povoadores que também Nossa Senhora da Conceição, Ribeirão da Ilha e quase todo o litoral Sul do Brasil.

É importante lembrar também que, tanto a ilha quando o continente já eram parcialmente povoados por portugueses vicentistas, índios Carijós e açorianos que já chegavam na região antes mesmo de meados do século XVIII. O que fez com que, quando as principais levadas de açorianos chegaram, entre 1748 e 1756, já havia na região e uma cultura pré-formada, com produção agrícola e a pesca, com técnicas aprendidas dos antigos moradores.

O doutor em história, Sérgio Luiz Ferreira³⁶⁰, menciona que dos povoadores açorianos que chegaram à Freguesia de Santo Antônio de Lisboa, antiga Nossa Senhora das Necessidades, 34,2% tinham origem na Ilha Terceira,

³⁶⁰ Cf. Sérgio Luiz Ferreira, Santo Antônio de Lisboa, 310 anos: sua gente, sua igreja e sua Festa do Divino, Blumenau, Nova Letra, 2008.

18,7% eram naturais da ilha Graciosa, 15,9% eram de São Jorge, 12,2% provinham do Pico, 11% do Faial, 6,5% da São Miguel e o restante de Santa Maria e Corvo, o que nos mostra que em sua maior parte eram provenientes do grupo central do Arquipélago dos Açores.

Porém, a região não foi povoada apenas por portugueses vindo dos Açores, também houve o elemento africano, forçado a emigrar sob pressão do tráfico negreiro e comércio escravocrata, e que foi significativo para o povoamento e desenvolvimento da economia e cultura local, ao ponto de existir na freguesia uma irmandade composta apenas de afro-brasileiros, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, também havia um Terno de Reis para negros e outro composto por brancos.

Estes dois grupos povoadores tiveram também um importante reforço com de outros grupos menores, que foram compondo a população e a cultura local, entre eles espanhóis, franceses, austríacos, italianos e alemães. Eram padres, administradores públicos, imigrantes, fugitivos, e gentes que vinham em grupos de emigrantes com objetivos de povoar a região continental ao longo dos dois últimos séculos, além dos artistas, estudiosos e empresários que, atualmente, buscam a tranquilidade do distrito para viverem próximos ao centro da cidade.

Sua localização, de frente para o continente e para outras localidades como Nossa Senhora do Desterro, São Miguel e São José da Terra Firme, foi de grande importância para seu desenvolvimento nos tempos em que a maioria dos transportes eram feitos através do meio marítimo, facilitava o contato com estas outras localidades e o fluxo de informações e mercadorias, gerando uma dinâmica local provavelmente superior a existente hoje. Por outro lado, as famílias da região, assim como era comum na época, mantinham um caráter autárquico na sua economia, produzindo todas as necessidades sem ter de recorrer a produtos externos, salvo nos bens de luxo ou supérfluos da época.

Hoje, a freguesia é um Bairro do Distrito com o mesmo nome, Santo Antônio de Lisboa, e tem como centro a própria igreja de Nossa Senhora das Necessidades, também chamada de Igreja de Santo Antônio de Lisboa, junto de uma aglomeração de casas e ruas que remontam mais de dois séculos, e um conjunto de costumes e uma valorização da cultura popular local, que atraem

turistas e estudiosos que buscam em sua história e cultura conhecer um pouco do passado da região.

O que torna o distrito mais interessante ainda a nível cultural é sua proximidade ao centro da Cidade de Florianópolis, polo turístico que atrai mais de um milhão de turistas todos os anos, gente de todas as partes da América Latina que buscam o sol do verão e as praias do litoral, além do desenvolvimento tecnológico que nos últimos anos tem tornado o município em centro tecnológico, reconhecido internacionalmente.

Saindo do centro de Florianópolis em Direção à Santo Antônio de Lisboa, seguimos pela Rodovia Estadual SC 401, passando por bairros como João Paulo, um dos centros tecnológicos da Ilha, o que nos leva a mente o fato de que desde 2005, a arrecadação municipal com produção tecnológica tem vindo a superar a arrecadação com o turismo. Alguns quilômetros mais à frente chegamos ao bairro do Cacupé, através da Rodovia Haroldo Soares Giavan, rodovia de pedras e calçadas que nos leva às margens da Baía Norte, com costa continental ao horizonte e o mar, floreada pela mata atlântica e de quando em quando uma casa de canoa, um tipo de abrigo feito em pedaços de madeira e telhas que servem para abrigar canoas e alfaias da pesca. Também, encontramos pescadores em suas canoas, no mar calmo, lançando tarrafas e remando com longas varas de bambu.

Ao longo da rodovia encontramos grande vivendas, condomínios de luxo com portões e segurança em guaritas e casas mais humildes com quintal à frente e por vezes um cachorro e algum jardim com flores e roseiras. De quando em quando, alguns bares persistem em resistir ao tempo, “botecos” de outras épocas, que ainda persistem em continuar ativos como que memória de antigos moradores, gente que vinha da pesca do trabalho agrícola ao fim da tarde, e se deliciava com um copo de cachaça e longas conversas ao fim da tarde.

Um deles é famoso e caricato bar do “Zé do Cacupé”, um ilhéu, batizado por seus pais pelo nome de José Elizeu da Silva, e que tem uma longa história contada a quase todos que por ali passam. Diz que viveu no Rio de Janeiro depois de ter fugido de casa, com dezesseis anos, uma fuga da profissão que lhe seria dada como herança, na pesca, com canoas e tarrafas. Morou em Santos, no litoral do estado de São Paulo, trabalhou em várias profissões e acumulou uma série de histórias que conta com relativas alterações, e um ar de pescador que

provavelmente herdou de seu pai e nunca conseguiu eliminar de sua fisionomia, tornando-se assim numa figura folclórica da região.

Mais à frente, o caminho se torna mais suave com a rodovia asfaltada, sempre ladeando o mar, em meio a palmeiras e árvores, até chegar a uma encruzilhada que nos leva ao caminho dos Açores, literalmente falando. A estrada que nos leva diretamente ao centro histórico de Santo Antônio de Lisboa e que recebeu este nome em homenagem as ilhas de origem de seus povoadores.

Em cerca de dois quilômetros de caminho ladeado pela Mata Atlântica e por vezes acompanhado pelo mar, regressamos aos poucos ao período colonial português nas poucas casas que ainda guardam os traços da arquitetura de outros tempos, sem nunca esquecer o presente que se manifesta através de condomínios luxuosos e vivendas um pouco por todo o percurso.

Mais próximo ao Centro Histórico de Santo Antônio de Lisboa, a cerca de mil e quinhentos metros, encontramos o Restaurante Samura, um restaurante típico da região, sua semelhança com os outros estabelecimentos do lugar, que buscam a representação da cultura popular através dos pratos que servem, à base de frutos do mar, pode não destacar tanta importância em meio aos outros restaurantes da região, porém, seu proprietário, Fausto Agenor de Andrade, filho de Agenor Andrade, um dos informantes deste trabalho, também é um elemento chave na realização da Festa do Divino da Região, e é incomparável em seu entusiasmo quando fala de cultura popular.

Filho de Agenor de Andrade, antigo proprietário de engenho em Santo Antônio de Lisboa, senhor Fausto é quem normalmente realiza a previsão do tempo e verifica a viabilidade da festa já nos primeiros dias do ano. De acordo com ele, cada dia do início do mês de Janeiro de cada ano, representa um mês no ano que começa, e a ocorrência de chuva em algum destes dias significa chuva no mês correspondente:

... temos de ver os primeiros 12 dias do ano, se chove ou faz sol. Cada dia representa um mês, e se nos dias 6 e 7 de Janeiro for tempo bom, se não trovejar, é sinal de um verão seco e a festa pode ser realizada na data certa, se trovejar é um verão molhado e é preciso alterar as datas normais da festa.

Esta forma como senhor Fausto descreve todo imaginário e prática da cultura popular local, fez com que ajudasse a manter, junto de seu restaurante,

um engenho de processamento de farinha de mandioca de mais de um século, conhecido como Engenho Andrade, e onde são promovidos eventos culturais que buscam resgatar, proteger e divulgar a cultura popular local, sobretudo em épocas festivas como os meses que antecedem a Festa do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa.

Os engenhos de farinhas passaram a representar toda a Etnografia da região, por todo o litoral de Santa Catarina, como elemento fundamental da cultura popular, assim como em Santo Antônio de Lisboa, onde podemos encontrar meia dezena destes edifícios e suas engrenagens, que funcionam como um pedaço de história perdido no presente desta comunidade. São eles, os Engenhos de Fausto Agenor de Andrade, o de Claudio Agenor de Andrade, o Engenho de José Roberto de Andrade, o de Djalma Teodoro Dias na localidade de Barreira e o Engenho de Amauri dos Santos na Barra do Sambaqui.

Chegando em Santo Antônio de Lisboa, através do Caminho dos Açores, logo encontramos a Igreja de Nossa Senhora das Necessidades, como que num cartão postal, de frente para o mar, semelhante a outras igrejas da região, como a igreja de São Miguel da Terra Firme ou de Nossa Senhora da Piedade, na Armação da Piedade, ou mesmo de Nossa Senhora da Conceição, na Lagoa da Conceição. Todas fundadas em meados do século XVIII e construídas ao longo dos últimos dois séculos, o que lhes confere uma arquitetura com similaridades na estrutura e nos detalhes, símbolos do passado e da história local. Características que provavelmente colaboram, ao longo dos anos, com a valorização que a comunidade local confere a história, à cultura e as tradições herdadas dos antepassados.

A Igreja de Nossa Senhora das Necessidades, como centro religioso da região, possui de um lado o Cemitério Paroquial, local onde repousam os antepassados da freguesia. Do outro, o salão paroquial, onde se organizam as festas anuais, jantares e casamentos ao longo do ano. Um conjunto que engloba ao longo da vida dos seus fregueses a maioria dos rituais de passagem da comunidade católica local, os eventos religiosos, festas comemorativas, casamentos, batizados, velórios, além de representar um centro de convívio social, cultural e até mesmo político.

Seu edifício principal, construído desde meados do século XVIII, é um edifício semelhante a muitos outros da arquitetura colonial portuguesa pelo Brasil, em estilo maneirista ou “Arquitetura Chão”, seu interior é composto de um altar mor e dois altares laterais, possui uma única nave e um púlpito lateral junto a sua parede com cerca de um metro e meio de espessura, construída em pedra e barro, ao estilo da época.

O edifício tem duas portas laterais, um mezanino sob a entrada com acesso em uma escada em caracol, uma saída lateral para a sacristia, seu assoalho é em madeira lisa. Seu altar mor e os dois altares laterais possuem talha do período entre barroco e rococó, pintados em branco, e um teto forrado em arco, enquanto que, em sua única nave tem o teto em asnas, também chamada de tesoura de linha suspensa.

Como muitos edifícios religiosos da época, foi construída em um local alto, de fácil visualização e de onde poderia se observar o mar, onde chegavam e partiam pescadores e moradores da região. Seu exterior possui uma torre sineira lateral a sua esquerda, e um frontão triangular cujo cimalha inferior tem apenas suas extremidades sobre uma fachada quadrada com um óculos em forma circular sobre sua única porta. As janelas laterais quadradas e paredes lisas com superfícies brancas, colunas sobressalentes de cor amarelo ouro semelhante as cimalkas, e uma porta frontal com aberturas em granito descoberto.

As telhas conhecidas como colonial portuguesa ou telha capa e canal, feitas em argila, também são chamadas em Portugal de “telhas mouriscas”, e terminam em um galbo sobre beiras que protegem as altas paredes brancas da água da chuva, tendo ainda em seu frontão dois pináculos e um crucifixo no ponto mais alto, com alguns traços barrocos, como que sinalizando o centro religioso da região.

As casas mais antigas próximas a igreja e ao longo da orla marítima ainda preservam seus traços ao estilo colonial português, são edificadas ao nível do chão e no limite das calçadas em alinhamento com as ruas. Seus quintais ou eiras encontram-se nos fundos dos terrenos, muitas vezes adaptados para funcionarem como restaurantes ou bares que se enchem todo ano com turistas de outros estados ou países e gente local que busca tranquilidade e um pouco das raízes históricas que as características do lugar fazem lembrar.

Os mais expressivos podem ser os dois edifícios que existem junto a igreja, próximos ao adro da igreja de Nossa Senhora das Necessidades, na esquina com a Rua Professor Osni Barbado que segue em direção ao mar ao longo do adro da igreja, passando pela praça Getúlio Vargas, e a rua Cônego Serpa que segue em continuidade da Estrada Caminho dos Açores. Um deles é ocupado por um Bar e Restaurante de nome “Açores”, e o outro, uma loja de produtos artesanais e artes chamada de. “Casa Açoriana, Artes e Tramóias Ilhoas”.

A configuração da antiga freguesia, de frente para o mar, com vista para a Baía Norte da Ilha de Santa Catarina, bordada pelas Avenidas Beira-Mar Norte e Continental e pelos edifícios residenciais que dão um ar urbano à cidade. Tem no ponto mais visível a igreja, que protegia em tempos os pescadores locais dos perigos que a pesca proporcionavam, além de servir de marco sempre presente para os que se afastavam ou retornava a sua terra, na faina, hoje transformada quase que em indústria de subsistência, ao ponto que o cultivo de mariscos serve de renda para muitas famílias de pescadores e ex-pescadores da região.

Ladeando a praia de águas mansas e areia grossa, há uma série de restaurantes que tem promovido um turismo gastronômico, que tende a crescer a cada ano. Se em outras épocas o mar auxiliava na subsistência da população que dedicava parte do tempo à pesca, atualmente o mar traz os turistas que promovem também o artesanato, os eventos culturais locais e as tradições, entre elas a Festa do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora das Necessidades, uma das que mais chama a atenção dentre as cerca de quatorze festas deste tipo, realizadas em todo município de Florianópolis.

O mar por vezes parece um lago de águas calmas, sem ondas, e com sua calma semelhante a calma dos pescadores que navegam ao longe com suas canoas e barcos, lançando tarrafas em busca de algum peixe. Na areia normalmente podemos avistar algumas canoas escavadas em troncos de árvores, por vezes garapuvu³⁶¹, uma herança dos índios que viviam na região antes da chegada dos europeus. Além de inúmeros veleiros, que por vezes enchem a baía de vida, ondulado ao sabor do vento.

³⁶¹ Garapuvu (*Schizolobium parahyba*) é a árvore símbolo da cidade de Florianópolis, por suas características específicas era muito usada para a construção de canoas através de uma técnica onde seu interior era escavado e preparado para navegação e pesca.

A cerca de cem metros da areia podemos observar algumas estruturas rústicas, em madeira e cordas, usadas para a criação de ostras que, em sua maioria, abastecem os restaurantes locais, transformando-se também em um atrativo turístico e servindo de rendimento extra para as antigas famílias locais.

Seguindo para o interior da Ilha, dentro do Bairro de Santo Antônio de Lisboa, encontramos casas de construção mais recente, empresas e estruturas mais modernas, e a medida que nos aproximamos da Rodovia SC401 podemos ver uma série de empresas de maior porte, que movimento a economia local.

Junto ao mar, o cenário se prolonga no sentido Norte, em direção ao bairro Sambaqui, na rodovia entre a colina e o mar, podemos observar barcos e canoas dos pescadores artesanais locais, uma pequena faixa de areia, alguns trapiches e casarões modernos mostram a atração que a região exerce junto às famílias abastadas da região. De quando em quando, um restaurante típico com pratos a base de frutos do mar, muitos deles em edifícios históricos reconstruídos e reconvertidos em estabelecimentos.

E talvez seja esta conjugação ou diferenciação entre o histórico e o moderno, a tecnologia e a cultura popular, os antigos moradores e os novos habitantes, os residentes e os turistas, o fator responsável por despertar na população local, um sentido natural de defesa do que chamam de “cultura açoriana”, e que na verdade é a soma de tudo que aprenderam ao longo das últimas décadas, seja dos ensinamentos dos pais e avós, dos historiadores e pesquisadores locais e dos meios de comunicações, sejam eles científicos ou não.

4.3 FREGUESIA DA RELVA: AÇORES

Localizada geograficamente na Costa Sul da ilha de São Miguel, ilha que compõe o grupo oriental do Arquipélago dos Açores, a Freguesia da Relva faz parte do Concelho de Ponta Delgada, capital administrativa do governo da Região Autónoma dos Açores, juntamente com Angra do Heroísmo na Ilha Terceira, sede da Diocese, e a cidade da Horta na Ilha do Faial, sede do Parlamento Regional.

Ponta Delgada possui cerca de 68.748 mil habitantes³⁶² e um considerável desenvolvimento urbano, com centros comerciais, marina com cais para navios de cruzeiros, área industrial, universidade e um desenvolvimento turístico que recebe anualmente dezenas de milhares de turistas de todo mundo, o que gera uma dinâmica talvez maior do que as principais cidades de Portugal Continental.

A Freguesia da Relva, por sua vez, possui uma população de cerca de 2.700 habitantes, em uma área de 10,98 quilômetros quadrados, encontrando-se a 6 quilômetros da cidade de Ponta Delgada, o que faz com que seus habitantes tenham acesso à toda dinâmica que esta cidade proporciona. Um exemplo foi, em 1976, com a abertura da Universidade dos Açores, onde sua população passou a ter outras perspectivas, com oportunidade de seguir carreiras acadêmicas em várias áreas.

Como freguesia, a Relva foi fundada antes de 1526, ano em que surgem as primeiras referências sobre sua existência. Gaspar Frutuoso³⁶³ refere-se a ela justificando seu nome pelo fato de haver boa relva para o gado. No seu centro “urbano” ainda podem-se encontrar ruas com os nomes originais da época de seu povoamento, como a Rua da Guiné, a Rua de Cima, a Rua de Baixo, a Rua da Corujeira, entre outras³⁶⁴.

A emigração também influenciou o desenvolvimento humano na freguesia, entre os anos de 1800 e 1813 uma leva de emigrantes composta por duzentos e trinta emigrantes relvenses seguiu para o Brasil. Mais tarde, outros grupos seguiram para os Estados Unidos da América, acompanhando um fluxo natural existente na ilha de São Miguel, desde o século XIX. E já na segunda metade do século XX este fluxo direcionou-se também para o Canadá, em busca das condições que não encontravam nos Açores. Estes emigrantes passaram a unirem-se em associações e convívios, como em Roche Island, em 1997, quando foi promovido o Primeiro Convívio de Relvenses na vila de Bristol, existindo também

³⁶² Dados preliminares do Censo 2011. Disponível em <www.ine.pt> consultado em: 22 set. 2011.

³⁶³ Cronista açoriano da primeira metade do século XVI, descreveu todas as Ilhas do Arquipélago dos Açores, da Madeira e das Canárias com referências ainda à Cabo Verde, recorrendo a depoimentos de terceiros, reunidos num trabalho chamado “Saudades da Terra”.

³⁶⁴ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva, Subsídios para a Sua História, Relva, 2005. P. 33.

a Associação Cultural Relvense que promove anualmente uma festa anual que reúne relvenses de várias partes da Nova Inglaterra³⁶⁵.

Atualmente, acompanhando o desenvolvimento urbano de Ponta Delgada, encontramos muitos novos habitantes da Freguesia da Relva que não possuem ligações históricas com o local. Em alguns casos criam laços com os antigos habitantes, participando das forças vivas da comunidade, sejam na filarmônica, no grupo folclórico ou nas festas que acontecem nas datas mais marcantes do ciclo religioso local. Porém, muitos dos novos habitantes utilizam a freguesia apenas como dormitório ou passagem durante viagens ou nos fins de semana, no caso dos que trabalham em Ponta Delgada passando apenas as noites na Relva³⁶⁶.

Um dos fatos que colaboram com esta população virtual é a existência em seu território, de uma área industrial com instalações de fábricas, lojas e outras empresas que proporcionam postos de trabalhos para habitantes de toda região e de outros concelhos. Também, por localizar-se na Relva o único aeroporto da ilha de São Miguel, Aeroporto João Paulo II, de forma que todos que chegam à ilha de São Miguel por ar, aterram na Freguesia da Relva: Ministros, Presidentes e até o Papa³⁶⁷.

Seu caráter predominantemente rural, faz com que o tempo passe mais lentamente, seguindo a dinâmica da própria natureza, e cumprido as tarefas diárias, seus moradores costumam passar o tempo vago nos bares e tabernas que existem pelas ruas da freguesia, confraternizam regados a cerveja e vinho tinto. Em décadas anteriores estas eram divididas por profissões³⁶⁸, havendo a taberna dos carroceiros, as tabernas do camponeses, entre outros, onde este profissionais poderiam beber e pagarem as contas apenas ao fim de cada semana.

Hoje, as alterações na dinâmica da população local faz com que os lavradores sejam a cada dia em menor número, porém, para além destes ainda há uma parte da população que se dedica ao trabalho na própria freguesia, há as mercearias, carpintaria, padaria, estande de automóveis, restaurantes, cafés e

³⁶⁵ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva. Op., cit., P. 325.

³⁶⁶ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 27.

³⁶⁷ Visita do Papa João Paulo II em 11 de Maio de 1991. In: MELLO, José de Almeida; MELO, José da Costa, (Coord.). Op., cit., P. 37.

³⁶⁸ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 39.

vários mini e supermercados³⁶⁹, e a parte da população que se envolve nas várias forças vivas da freguesia passam a se reunir cada vez mais na junta da freguesia.

Anualmente, as principais festividades que acontecem na Freguesia da Relva, depois das Festas do Espírito Santo, são as comemorações do Dia da Freguesia, celebrado em 05 de Agosto, também as Festas de Nossa Senhora das Neves, que acontecem de 05 à 09 de Agosto, o Grande Festival de Folclore da Relva, que acontece no fim de semana da Festa de Nossa Senhora das Neves, entre 5 e 9 de Agosto e festa de Santa Maria de Agosto, organizada na Rocha da Relva, na semana a seguir as Festas de início de Agosto.

Notamos assim que, para além das Festas do Espírito Santo que acontecem nas semanas seguintes ao Domingo de Páscoa, as Festas da Freguesia, de Nossa Senhora das Neves, o Festival de Folclore e a Festa de Santa Maria de Agosto, também se aglutinam nos primeiros quinze dias do mês de Agosto. O que proporciona dois períodos específicos de festas, o tempo das Festas do Espírito Santo, normalmente no mês de Maio, em início do verão nos Açores. O outro período, já em pleno verão, engloba também quinze dias seguidos de festas e comemorações, possibilitando programação das viagens de visita por parte dos relvenses emigrados, para que possam conviver durante este período de duas semanas na freguesia natal aproveitando as festas com os familiares.

Estes eventos são propícios também para o culto ao passado através da visita a dois dos monumentos arquitetónicos paisagísticos mais importantes da freguesia, o Lavadouro Público e a Rocha da Relva. O primeiro deles, o Lavadouro da Relva, é citado inclusive no século XVI, por Gaspar Frutuoso, e é constituído por oito pias construídas em pedra e utilizadas no passado para lavar roupas. Ficam abaixo da falésia, ao nível do mar, numa fonte onde é preciso descer quase duas centenas de metros, por trilhos de pedra rente a falésia, e são tão importantes para seus moradores que passou a ser inclusive promovido como ponto turístico da região³⁷⁰.

O outro ponto de culto ao passado é a Rocha da Relva, um conjunto urbanístico composto por casas, conhecidas como Rocha, pelos habitantes locais, e muros que preenchem uma fajã a nível do mar, junto a falésia de mais de

³⁶⁹ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 156.

³⁷⁰ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva. Op., cit., P. 50.

duzentos metros, onde não há luz elétrica e até pouco tempo, nem havia água potável. O local tem vindo a se transformar cada vez mais num destino dos moradores locais, que desejam reviver os tempos passados, existindo inclusive uma associação, o Movimento Amigos da Rocha, com fins de proteger e promover a Rocha da Relva.

Ainda um pouco no caráter do culto ao passado, mas também por um costume que se mantém ainda hoje, acontecem as Matanças do Porco, uma tradição comum em quase todo território ibérico, e na Relva, tendo em vista sua ruralidade e a característica própria dos meios rurais em ser autárcico, a matança do porco, que acontece nos meses de inverno, fornecem alimento que podem ser armazenados durante todo ano³⁷¹. É como uma poupança onde durante o ano o animal é alimentado com milho, sobras de comida, restos e outros alimentos, e o culminar acontece com a matança que envolve todos os familiares e amigos próximos, num ritual que dura dias com a preparação de temperos, enchidos e uma grande confraternização.

No porco, tudo é aproveitado, conserva-se a carne em banha ou em sal, os chouriços são preparados com temperos e armazenados no interior das chaminés dos fornos, onde são fumados durante todo o ano. Há uma ferramenta especial, em madeira, presa num dos lados da chaminé, no seu interior, e com os chouriços e morcelas pendurados, sendo retirados a medida que são consumidos.

As casas da freguesia hoje são na sua maioria caiadas de branco, muitas construídas já nas últimas décadas, porém ainda há edifícios centenários e ruínas de casas que poderiam ter sido construídas há muitos séculos. As casas mais antigas eram feitas em basalto, as famílias com mais poder aquisitivo rebocavam e pintavam com cores mais vivas que variam do ocre ao rosa, vermelho, amarelo e verde³⁷², diferente do branco que toma conta de toda ilha nos tempos atuais.

Um outro elemento interessante na Relva, no âmbito religioso, são as alminhas, pequenos oratórios encravados nas paredes das casa, normalmente com uma cruz em pedra e um espaço vazio onde normalmente há um azulejo com a imagem de algum santo ou almas do purgatório. São referenciados em trabalhos acadêmicos ou artigos de jornais, e são respeitadas pelos habitantes

³⁷¹ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 47.

³⁷² Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva. Op., cit., P. 42.

locais que por vezes fazem o sinal da cruz ao passarem por elas ou deixam flores³⁷³.

Das festividades, como mencionado, a mais importante depois das Festas do Espírito Santo é a festa em honra de Nossa Senhora das Neves, padroeira da Freguesia, realizada na segunda semana de Agosto³⁷⁴, em sua homenagem há uma celebração composta por missa e uma procissão que incluía uma procissão que até a década de 60, do século XX levava consigo as dezesseis imagens dos santo existentes na igreja.

Outro evento realizado neste período é um Festival de Folclore, promovido pelo Grupo Folclórico de Cantares e Bailados da Relva, fundado em 29 de Junho de 1976, tem sido o grande dinamizador cultural local, com seu festival internacional realizado anualmente, desde 1993. O Grande Festival de Folclore que tem sido marcado com a presença de grupos folclóricos de todas as ilhas do arquipélago, da Madeira, de Portugal Continental e de grupos vindos do Brasil, EUA, Espanha, Canadá, República Checa, Áustria e Itália, entre outros, que tem levado também seus membros em digressões de retribuição a diversos pontos da Europa e Américas³⁷⁵.

No passado, celebrava-se a Procissão do Santíssimo Sacramento, com notícias da realização desta em 1849, acompanhada da filarmônica e promovida pela confraria do Santíssimo Sacramento³⁷⁶. Também, realizava-se a procissão do Senhor dos Passos, havendo referências de sua realização desde 1660, desaparecendo no início do século XVIII, com o desmoronamento da igreja. Também, há a Festa das Almas, havendo uma confraria das Almas existente até fins do século XIX, mantendo-se a celebração até a década de 70, do século XX, sendo retomada em 1994³⁷⁷.

³⁷³ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 64.

³⁷⁴ João Soares Medeiros, um dos meus informantes, tem vindo a desempenhar um trabalho de investigação sobre a história da Freguesia da Relva e da igreja de Nossa Senhora das Neves, com bons resultados sobre a história local.

³⁷⁵ Como membro do Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, tive a oportunidade de participar de muitas viagens em retribuição aos locais de origens dos grupos que participavam do Grande Festival de Folclore da Relva, locais como Brasil, Espanha e Portugal Continental.

³⁷⁶ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva. Op., cit., P. 112.

³⁷⁷ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 114.

Além da confraria do Santíssimo Sacramento, referenciada já em 1568, existiam também as confrarias de Nossa Senhora das Neves, a confraria Nome de Deus (ou de Jesus), em 1569 também já havia sido criada a confraria dos Fieis de Deus, em 1660 a de Santo Antão, e nos finais do século XVII ainda existiam referencias a confraria do Nome de Deus (ou de Jesus), e a dos Fiéis de Deus, já com referências também das confrarias do Senhor Bom Jesus e das Almas, e ainda de Nossa Senhora do Rosário³⁷⁸.

No que diz respeito as forças vivas da Freguesia da Relva, além do Movimento Amigos da Rocha, há a Filarmônica Nossa Senhora das Neves, criada em Janeiro de 1866, alterando seu nome em 1879, para Banda Popular Progressista Relvense, e voltando ao nome original no seu primeiro centenário. Sua contribuição na dinâmica local não está só nas apresentações regionais e representações, também realiza deslocações para as outras ilhas do arquipélago e países como Canadá e Estados Unidos da América³⁷⁹.

Também, há uma escola de viola da terra³⁸⁰ que nasceu de uma necessidade do Grupo Folclórico de Cantares e Bailados da Relva, e da falta de músicos para compor a cantoria do grupo. Também há a Associação de Escoteiros de Portugal, que surgiu na Relva, em Março de 1998, através do Grupo de Escoteiros 193. Também o Grupo Coral da Igreja de Nossa Senhora das Neves, fundado em 1939, e também o Grupo de Jovens A Dois Passos, que surgiu em Fevereiro de 2002.

Entre as forças vivas também podemos conta o Grupo de Romeiros da Relva ou o Rancho de Romeiros da Relva, que ressurgiu em 2005, após 30 anos sem participar deste ritual secular. Seu líder, chamado de Mestre Romeiro e os restantes componentes (irmãos), é composto por elementos como o Orador, Crucifixo, Lembrador das Almas, Contramestre, Procurador das Almas, Guia, Tesoureiro e Mestre.

A igreja de Nossa Senhora das Neves, remonta o finais do século XV³⁸¹, e ao longo dos séculos foi recebendo sucessivas obras, reconstruções e acréscimos.

³⁷⁸ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 269.

³⁷⁹ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 200.

³⁸⁰ Um instrumento típico da Ilha de São Miguel, com boca em forma de dois corações, e com 12 cordas e afinação similar a viola caipira brasileira.

³⁸¹ Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva, Subsídios para a Sua História, Relva, 2005. P. 250.

É o principal edifício religioso, mas ainda existem na freguesia a ermida da Nossa Senhora da Aflição, na Grotta do Contador, construída em 1618; a Ermida da Senhora da Saúde, construída por volta de 1627; as ruínas da ermida de Nossa Senhora da Vitória, construída entre 1666 e 1669; a Ermida de São José desaparecida em meados do século XIX e a de Nossa Senhora da Ajuda, ambas construídas no século XVII³⁸².

4.4 IMPÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE

Dos mais de sete anos que vivi no Arquipélago dos Açores, tive a oportunidade de acompanhar uma grande variedade de manifestações culturais um pouco por todo o Arquipélago. Na ilha de São Miguel, onde me estabeleci, atuei como integrante do Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, através do qual pude presenciar dezenas, senão centenas, de festas em louvor ao Divino Espírito Santo, que aconteciam nos mais diversos pontos da Ilha, de pequenas freguesias, com organizações humildes e simples, até as mais aprimoradas e luxuosas, com a presença de várias centenas de pessoas.

Apesar de minha presença nestas festas, não posso considerá-las como trabalho de campo, uma vez que ainda encontrava-me a cursar a graduação em História, e meus conhecimentos em Antropologia ainda eram vagos e pouco técnicos. Apesar de já ter condições técnicas para realizar trabalhos etnográficos, considero que um de meus primeiros trabalhos de campo, etnográfico, já com algum conhecimento acadêmico em Antropologia, foi o trabalho realizado justamente na Freguesia da Relva durante os preparativos para a sétima domingo do “Império da Festa”, um dos Impérios do Espírito Santo daquela freguesia, também conhecido como “Dia de Pentecostes”, do ano de 2007.

Na época, já havia optado por trabalhar as Festas do Espírito Santo como tema de minha tese doutoral, porém, ainda não sabia quais seriam os impérios que tomaria como objeto de estudo, muito menos desconfiava que seria um outro império da mesma freguesia, o Império da Trindade, que realiza sua festa uma semana após a Festa do “Império de Festa”.

³⁸² Cf. José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit., P. 278.

O fato de ter algum conhecimento ligado à música, sempre facilitou na hora de me inserir em alguns movimentos de cultura popular. Este fator, somado a amizade que fiz durante os anos como integrante do Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, foram fundamentais para minha inserção na comunidade estudada. No caso, nos trabalhos ligados as Festas do Espírito Santo, ao mesmo tempo que me obrigou a ser cauteloso ao emitir opiniões ou diagnosticar alguns pontos que poderiam não ser facilmente aceitos por esta comunidade.

Esta primeira observação teve início com um convite³⁸³ que recebi para fazer parte de um ritual conhecido como “buscar o vinho” ou “provar o vinho”. Um ato que a princípio poderia parecer profano e corriqueiro, não fosse o fato de termos sido acompanhados pelas insígnias do Espírito Santo, o que veio a demonstrar que aquele não era um ato comum, mas também fazia parte de todos os rituais que envolviam o culto à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade nas semanas da Festa do Espírito Santo.

Foi em uma Segunda-Feira, 25 de Maio de 2009, logo pela manhã, na semana que antecedeu o Domingo de Pentecostes. Ao chegar a Freguesia da Relva, por volta das oito horas da manhã, encontrei um local movimentado, senhoras a trabalhar em uma cozinha improvisada, rapazes sentados em cadeiras e bancos, alguns engradados de cerveja num canto e alguns carros com uma decoração alusiva ao Espírito Santo.

Bebiam cerveja, conversavam sentados na calçada da rua, já um pouco embriagados, e contavam histórias num ambiente simples e corriqueiro. Outros cantavam e trabalhavam no interior de uma dependência em alvenaria com aspecto abandonado. Alguns objetos no chão, papéis amassado, copos descartáveis e um pouco de sujeira demonstrava que o movimento ali já era de alguns dias.

Numa sala ao lado pude ver alguns alguidares com grandes pedaços de carne, alguns com tempero e já prontos para cozer, outros ainda sendo separados e cortados para a confecção da sopa do Espírito Santo, que seria servida naquele dia para os voluntários que estivessem a ajudar. Havia uma grande quantidade de

³⁸³ Edgar, um de meus amigos do Grupo Folclórico da Relva, músico, convidou para fazer parte da folia do Divino na busca do vinho que seria utilizado para a realização do Império da Festa.

comida, pães em sacos, ramos de alecrim, hortelã e outros temperos, pimentos e um clima festivo que começava a envolver o lugar.

Aos poucos, juntaram-se em um grupo maior ao redor de três carrinhas de caixa aberta, embarcamos em suas carrocerias, alguns já embriagados e seguimos viagem. Havia sacos cheios de pães, queijos e doces, chouriços e alguns outros alimentos. Uma toalha dobrada e os símbolos do Espírito Santo com a bandeira enrolada em seu mastro. A coroa e o cetro sobre a salva de prata nas mãos de um jovem, e nós, eu e Edgar, com os instrumentos a tocar canções populares, atendendo aos pedidos e cuidando com o movimentos dos carros.

Seguimos em festa pela estrada em direção à Vila Franca do Campo, um percurso de cerca de 30 quilômetros por freguesias, vales e falésias, sempre com cuidado de não nos perdermos uns dos outros no caminho. Por vezes um dos carros parava, algumas pessoas já embriagadas desciam aos gritos para buscarem algo nas outras carrinhas, voltavam correndo ao carro de origem e seguiam.

As insígnias do Espírito Santo pareciam já não serem tão importantes quanto poderiam parecer anteriormente, ficavam num canto da carroceria da carrinha como simples objetos, com um certo cuidado para que não danificassem nem caíssem pelo caminho. A bandeira enrolada ao mastro, por vezes era pisada por alguém mais descuidado. A coroa sempre nas mãos de alguém para que não fosse danificada, no caso de alguma manobra mais brusca. Feita em prata era economicamente o objeto mais valioso, porém, nem por isto era alvo de maiores cuidados.

Em Vila Franca do Campo seguimos em direção a adega Rainha, nos arredores da cidade. Paramos as carrinhas e aos poucos saíram todos. Seguindo para o interior de um galpão com dezenas de barris com mais de dois metros de altura, em madeira, cheios de vinho. As insígnias do Espírito Santo foram retirados das carrinhas e colocadas num dos cantos do espaço, a bandeira em pé, ainda enrolada e apoiada num dos barris, a coroa sobre um barril de menor dimensão, e ali permaneceram enquanto estivemos na Adega. Neste espaço de tempo, tocamos algumas músicas, cantamos e todos dançavam e cantavam junto, alguns já bêbados tentavam executar alguns passos usados pelos grupos folclóricos da região.

Enquanto dançavam e cantavam, já embriagados e eufóricos, o restante do grupo retirava os sacos com comida das carrinhas, montaram uma mesa com barricas e tábuas no meio da adega, estenderam uma toalha e serviram os alimentos que traziam, chouriço, queijo, pão, cerveja, vinho, alguns doces, enquanto dançavam, comiam, gritavam num ritual extremamente dionisíaco e quase inconsciente.

O som ecoava por todo espaço, e ficamos ali cerca de 30 minutos, tempo suficiente para que a embriaguês de alguns ficasse ainda mais apurada. Em poucos instantes os colaboradores da adega já haviam separado e carregado os barris de vinho nas respectivas carrinhas. E todos arrumaram as coisas, retiraram a mesa e voltaram para a carrinha, e ainda houve tempo para formar uma roda de dança, cantar algumas músicas folclóricas da região, e momentos antes de seguir viagem de volta para a Relva, alguém mais atento lembrou que haviam esquecido da bandeira e da coroa dentro da Adega, no mesmo canto onde a haviam colocado na chegada.

No regresso, ainda houve tempo para uma paragem no meio do percurso onde todos lancharam e beberam um pouco mais de cerveja. Chegando a Freguesia da Relva um pouco mais tarde, onde um grupo ainda maior esperava nossa chegada, com almoço pronto apesar dos relógios já marcarem mais de três horas da tarde.

Foi uma experiência interessante, a medida que pude lançar um olhar crítico sobre todo o movimento e o contexto em que se produziu. E uma das observações mais interessantes que pude fazer foi sobre a importância da insígnias do Espírito Santo, o que teoricamente são detentoras de uma simbologia que não podem de forma alguma serem desrespeitadas, e que apesar disto, acabou por tornarem-se objetos de segundo plano, deixados de lado, e mesmo esquecidos no momento do regresso. O que me fez querer ainda mais tentar decifrar o simbolismo do Espírito Santo dentro destas comunidades.

Já no ano seguinte, em meu regresso, como doutorando em Antropologia em caráter de estudo de campo, propús-me a acompanhar alguns dos rituais e cerimônias que durante anos presenciei na Freguesia da Relva, desta vez com o objetivo específico de identificar símbolos e rituais dentro da festa realizada pelo

Império da Trindade. E sobretudo, identificar através de um estudo etnográfico, as principais características do ciclo do Divino Espírito Santo naquele império.

Um dos meus informantes na Freguesia da Relva foi João Medeiros³⁸⁴, um grande amigo de longa data e com algum conhecimento histórico dos Açores, diz que durante sua adolescência participava dos festejos, auxiliando em algumas tarefas e atuando como outros tantos em sua freguesia. Porém, atualmente já não encontra tempo e disponibilidade para tal, uma vez que tem assumido alguns cargos importantes nas “Forças Vivas” da freguesia.

Seu papel como diretor do Grupo Folclórico de Cantares e Bailados da Relva, um grupo confederado³⁸⁵, faz com que tenha uma preocupação maior com a originalidade e a fidelidade das informações que passa. Como presidente de um grupo confederado, deve primar pela “originalidade” nas atuações do grupo a fim de cumprir recomendações exigidas pela Federação do Folclore Português. Por isto, além de ter o cuidado de transmitir dados fundamentados com pesquisas, demonstra certa preocupação com as mudanças rápidas nas manifestações culturais, tentando sempre referenciar documentos históricos e estudos para autenticar determinados rituais e costumes.

Por esta razão, não vê com bons olhos as novas adaptações, e quando se refere ao bodo oferecido pelo “Império da Festa”, por exemplo, diz que é algo incorreto, importado, uma vez que não é original da Ilha de São Miguel, diz que o “Império da Festa” é o único a ter esta prática em toda a Ilha de, e consiste em servir um bodo (refeição), composto por massa sovada e leite, na Segunda-Feira da semana de Pentecostes, pela manhã, em frente a Igreja de Nossa Senhora das Neves.

Uma entrevista prévia feita a João Medeiros ajudou-me a relembrar conceitos e o vocabulário utilizado nestes rituais, em alguns casos, somente na Freguesia da Relva. Assim, posso esclarecer que os Teatros do Espírito Santo, que em muitas ilhas, assim como no Brasil, também são conhecidas como Impérios do Espírito Santo, na Relva chamam-se “Triato”, ou “Teadro”, de acordo com

³⁸⁴ João Medeiros, presidente do Grupo Folclórico da Relva e historiador autodidata que tem trabalhado em investigações sobre a história da freguesia, além de promover a cultura local, João Medeiros me passou uma visão mais crítica sobre as festas que acontecem na Relva.

³⁸⁵ Federação criada em 1977, que agrupa associações ligadas ao folclore em Portugal.

minha outra informante da Freguesia da Relva, Carolina Soares³⁸⁶. João Medeiros informa que naquela freguesia existem dois “Triatos”, um do Império da Trindade e outro do “Império da Festa” (Dia de Pentecostes).

Dentro dos rituais que envolvem as Festas do Espírito Santo na Freguesia da Relva também está o sorteio das Domingas, onde se define quem ficará com as insígnias do Espírito Santo durante as semanas que antecedem o dia de Pentecostes. A este ritual chama-se “Sortear as Domingas” ou “Tirar as Domingas” ou mesmo “Tirar a Sorte das Domingas”. E para tirar as Domingas é preciso pôr a “Sorte no Vaso”, e pra já, “dominga” é o nome dado a cada uma das seis semanas que antecede a semana da festa, onde em cada uma delas, um residente da freguesia fica responsável pelas insígnias do Espírito Santo em sua residência.

Na Freguesia da Relva existem seis impérios do Espírito Santo: o Império de São Pedro, o Império de São João, o Império do Corpo de Deus, Império da Trindade, Império da Festa e Império Bandeira da Ascensão. Todos organizam seus impérios e tornam o tempo das festas mais rico, havendo no entanto dois impérios mais tradicionais e com maior antiguidade, o Império da Trindade e o Império da Festa. Outros menos proeminentes, como o caso do Império da Bandeira da Ascensão, na maioria das vezes realiza apenas uma cerimônia religiosa na semana a seguir a semana da Festa de Santo Cristo dos Milagres, realizada nos fins de Maio.

É importante lembrar também que “Império” é o nome que se dá, de modo geral, a todo o ritual que acontece durante a festa³⁸⁷, ou seja, o nome que se dá a festa em si, desde a preparação e consumo dos alimentos até a procissão e a escolha dos organizadores da festa do ano seguinte. Tudo torna-se sagrado dentro das celebrações do Espírito Santo, envolvendo também rituais que aos poucos desaparecem das festas de muitas das freguesias açorianas:

O matar o gado, o cozer do pão, da massa sovada, do vinho, é o desfile do gado, o distribuir as pensões acompanhadas por foliões do Espírito

³⁸⁶ Entrevista com Carolina Soares, realizada em Junho de 2010.

³⁸⁷ Em Santa Maria, acontece o mesmo. In: João Leal, Cerimonial Relações Sociais e Tempo: As Festas do Espírito Santo nos Açores, Tese de Doutoramento em Antropologia Social, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da empresa. Lisboa 1992. P. 35.

Santo, da missa, da festa com coroação a distribuição das sopas e depois à tarde a procissão³⁸⁸.

Carolina lembra que na Relva o Teadro, que segundo João Medeiros também é chamado de Triato, é o local onde são expostos os símbolos do Espírito Santo: a coroa, a bandeira, o espeto, além da salva e do cetro, este último também conhecido por Mesura. São poucos os dias que estas insígnias permanecem no seu interior, uma vez que na maioria do tempo está nas casas dos responsáveis por cada dominga, ao longo do ano, permanecendo no edifício apenas na semana da festa, quando esta é realizada por uma comissão.

O edifício é simples, diferente dos edifícios coloridos e ricos em detalhes que se conhecem na Ilha Terceira, por exemplo. Na Freguesia da Relva é um edifício de quatro paredes, duas águas, caiado de branco e com os fundos para uma falésia de dezenas de metros de altura. Tem sua porta de entrada ladeada por duas colunas em basalto negro, uma entrada larga com duas portas em madeira e vidros quadriculados, e em sua parte superior um vitral em forma de meia lua, com uma cruz latina, também em basalto, no seu topo. É o único edifício daquele lado da Rua de Baixo, e fica de frente para uma esquiam com a rua da Guin, o que cria um espaço aberto propício para a realização de eventos.

Apesar da simplicidade do edifício, costuma-se enfeitá-lo, especialmente em épocas de festa, e quando as festas estão no seu auge, sobretudo as Festas do Espírito Santo, é comum uma decoração especial que se intensifica na semana do império, quando grandes ramos de flores são colocados no seu interior com luzes e uma decoração vermelha e enfeites alusivos ao Espírito Santo. Há ainda a presença da comunidade com novenas rezadas sempre ao fim da tarde. Na durante a semana do império de 2011, podia-se encontrar uma grande escultura em forma de Pomba no centro do Teadro, a frente da coroa da trindade, tomando a atenção de qualquer observador que fosse curioso para observar o interior do Teadro.

Outro símbolo importante na Freguesia da Relva, assim como em quase todas as Festas do Espírito Santo que encontrei referência nas comunidades açorianas nos Açores e fora delas, são os Foliões ou a “Folia do Divino”. Um

³⁸⁸ João Medeiros, entrevista realizada em Maio de 2010.

grupo³⁸⁹ de músicos que acompanham muitos dos rituais durante a realização do império, dando um caráter lúdico a atos como a entrega das pensões, buscar o vinho, entre outros. No Sul do Brasil são músicos que seguem pelas comunidades onde são realizadas as festas com seus instrumentos a pedir oferendas para o divino, levam sempre a coroa e a bandeira do divino, com sua Pomba ao centro. Vão também acompanhadas de um tambor, e dependendo da região, levam gaitas, violas, rabeca e triângulo, e cantam a pedir oferendas junto a cada residência.

Um dos rituais que talvez possa ser definido como o início de um novo ciclo das Festas do Espírito Santo, é a escolha do mordomo e o sorteio das domingas. Ritual que acontece no fim da festa, nas últimas horas do dia principal. Após tirar as domingas, assim como nos outros impérios da Relva, no Império da Trindade, o mordomo da festa sobe no Teadro e pergunta aos presentes se há alguém que deseja se apresentar como mordomo para o próximo ano, e ali, diante de todos, os interessados se apresentam e declaram suas intenções. É o povo que possui a responsabilidade de dizer se aceita ou não o voluntário para mordomo do próximo ano³⁹⁰.

Isto é algo interessante, pois de todas as vezes que pude presenciar este ritual, tudo acontecia sem muito planejamento, na sua devida hora e sem percalços, e quem subia para mordomo sempre foi aceito. Porém, quando pergunto a João Medeiros se já houve situações em que os presentes não aceitassem o voluntário, João Medeiros é categórico na resposta; “sim, se for algum maluco ou bêbado ou alguém que não seja sério, o povo não aceita... e se o povo não aceitar ele não pode se apresentar mais naquele ano”, e lembra ainda

³⁸⁹ O jornal O Relvense, de 05 de Julho de 1952, menciona naquele ano que a Folia do império da Trindade era composta por quatro homens de opa, com violino e pandeiro a entoar cantos específicos para o momento. In: José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.). Op., cit. P. 52.

³⁹⁰ É interessante lembrar que em alguns lugares do Brasil, como em São Romão em Minas Gerais por exemplo, há notícias de que o mordomo é escolhido através de sorteio. Etzel Eduardo menciona que há uma coroa onde está gravado que fora mandada fazer por um capitão de cavalo chamado João Veloso Falcão, que havia saído por sorte imperador do divino. In: Eduardo Etzel, Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995, P. 153.

que de uns trinta anos³⁹¹ pra cá, o que tem acontecido é de grupos de amigos ou parentes³⁹² formarem uma comissão para juntos organizarem a festa.

...na Relva desde há uns trinta anos, para ficar mais fácil, em vez de subir um só mordomo, sobe uma comissão de várias pessoas, para ser mais suave à organização,.... desde há uns 30 anos que é assim, para evitar que a festa desapareça, pois já havia anos que não apareciam mordomos individuais que quisessem subir³⁹³.

E aqui também encontramos outro termo utilizado para definir uma situação, “subir” que neste vocabulário significa aceitar a organização da festa, e se diz que “alguém subiu” ou “o mordomo subiu”. E para não deixar nada de fora, mordomo é o nome dado ao organizador do Império, e o Império normalmente é realizado na sétima semana a seguir o dia da Páscoa, ou, na sétima domingo. João Medeiros lembra que os mordomos podem ser pobres ou ricos, e independente das condições financeiras ou estatuto social, devem ser pessoas sérias e que o povo confie para a organização do império.

Nos Estados Unidos da América, por exemplo, ou em outras comunidades açorianas mais recentes, também se utiliza o termo, mordomo, para distinguir quem realiza a direção das festas num determinado ano, e domingos para distinguir o período em que é celebrado a festa, o sétimo Domingo a seguir ao Domingo de Páscoa, que termina no Domingo de Pentecostes, semana hierarquicamente superior em importância às semanas anteriores. E em muitos lugares para além dos Estados Unidos da América por exemplo, é preciso despender grandes quantidades de dinheiro para a organização de uma domingo, sobretudo se trata-se da sétima domingo, a semana do Império³⁹⁴.

Na organização das Festas do Espírito Santo, são imprescindíveis a escolha de um mordomo ou uma comissão mordoma. Porém o império, que neste caso se refere a toda a festa e sua organização, é realizado pelo povo, as pessoas da

³⁹¹ João Leal também fala de alterações ocorridas, por volta deste período, nas Festas do Espírito Santo, em Santa Maria. In: João Leal, Cerimonial Relações Sociais e Tempo: As Festas do Espírito Santo nos Açores, Tese de Doutoramento em Antropologia Social, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da empresa. Lisboa 1992. P 37

³⁹² O jornal O Relvense, de 05 de Julho de 1952, mencionava que o Império da Trindade, realizado naquele ano havia tido dois mordomos. In: José de Almeida Mello; José da Costa Melo, (Coord.), Monografia Da Relva, Subsídios para a Sua História, Relva, 200. P. 52.

³⁹³ João Medeiros, entrevista realizada em Maio de 2010.

³⁹⁴ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins, Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: Horizontes Antropológicos, V.14, N°29, Porto alegre, Janeiro 2008. P. 76.

freguesia, os amigos e parentes dos mordomos e pessoas que se envolvem nas forças vivas da comunidade, e é por isto que quando se pergunta sobre a organização do Império na Relva, é comum dizerem que o império é do povo, e assim, o papel dos mordomos é de assumir o comando e as responsabilidades.

Desde algum tempo, trinta anos, como afirma João Medeiros, as Festas do Espírito Santo do Império da Trindade na Relva são organizadas por comissões, o que facilita a organização e torna as despesas menos pesadas. A atual comissão, da qual Carolina faz parte, já existe à três anos, ela própria já é mordoma pela terceira vez. O grupo possui seis membros e sempre há novos membros a medida que antigos membros vão se retirando, existindo sempre um grupo com mais experiência, o que não significa que os antigos mordomos não deixem de trabalhar na organização das festas, como Carolina diz:

... a comissão antiga por vezes convida alguém a subir e esta pessoa aceita ou não, o que foi o caso do meu tio Marco, em que o convidamos a subir e ele aceitou. Mas também pode subir uma pessoa que não tenhamos conversado para subir.

Porém, por vezes, como faz referência a própria Carolina, há situações em que toda a comissão é dissolvida e surge uma nova comissão que sobe e assume a organização do império, e apesar de o Império envolver toda a comunidade e as forças vivas da comunidade durante todo o ano, as funções dos mordomos só envolvem assuntos relacionados a Festa do Espírito Santo, o que não impede que seus membros possam pertencer aos grupos folclóricos, filarmônicas, grupos de jovens ou músicos da freguesia.

Quanto aos requisitos para subir como mordomo, Carolina diz que basta pertencer a freguesia, e não é preciso pertencer a nenhuma força viva da freguesia, nem mesmo a alguma comissão, porém é quase imprescindível organizar uma equipe ou grupo para que se torne viável a organização da festa, e é o povo que decide se o candidato e sua equipe será mordomo ou não.

Carolina ainda lembra que caso exista mais de uma lista, a função de escolher qual será mordomo é do próprio povo, e todo o grupo será chamado de mordomo. Porém, há a liberdade de se candidatar individualmente, sem o apoio de listas ou comissão, será um mordomo e não vários, o que não indica que não

aceite a ajuda do povo, das pessoas da comunidade, que por respeito e tradição, auxiliam sempre na organização das festas.

Outro ponto interessante que pude verificar, é que, talvez pelo convívio ou pelos costumes que passam de geração para geração, podemos notar que a comissão é composta também por pessoas mais jovens, que começam a fazer parte da comissão por influência de familiares. A própria Carolina, com seus 20 anos, já foi mordoma nos anos 2010, 2011, assumindo também junto a comissão mordoma em 2012, e comenta que também seus pais, padrinhos e alguns tios, incluindo o seu tio mais novo, Marcos Carvalho, de 22 anos, que subiu no último ano para mordomo. Também faz parte da comissão Joana 23 anos, Luisa, mãe de Carolina, com 43 anos, Pedro, 33 de anos e Carlos Lousada, com cerca de 48 anos.

...meus pais foram mordomos quando eu era pequena, cresci com esta "tradição". Tomei imenso gosto e tenho muito respeito ao Divino Espírito Santo. Quando eu achei que tinha capacidades e responsabilidades para subir para mordoma, juntei-me a uma comissão onde fui aceite e subi, e já lá vão três anos.

Desde a uns trinta anos passou a ser usual os impérios serem organizados por comissões mordomas na Freguesia da Relva, dos seis impérios, todos possuem comissões, e seus membros não podem pertencer a mais de uma comissão, porém, podem trabalhar nos outros impérios como o que acontece com os membros da comunidade que costumam auxiliar nos trabalhos de mais de um império, e mesmo a Carolina faz referência que também gosta de participar nos trabalhos dos outros impérios da Relva. Tudo isto faz com que seja difícil contabilizar a quantidade de pessoas envolvidas nos trabalhos de cada império, confirmando a frase já dita, de que o império é do povo.

Dentro destas comissões não há hierarquia, cada membro se responsabiliza por uma tarefa, e estas são divididas em reuniões mensais, realizadas nos dias mais apropriados para seus membros, não existindo um dia fixo, e são nestas reuniões que se dividem as tarefas que precisam ser geridas, além de ser realizada, também, a prestação de contas dos fundos gerados pelas pensões, que são cabazes ou cestas com os alimentos, como carne, pão, vinho e por vezes algum doce ou outro alimento, representativos das Festas do Divino.

Assim, há quem fique responsável pelo pão, ou pela carne, ou ainda pelo vinho ou outras tarefas específica. Cada um faz aquilo que acha mais apto a fazer, assumindo e gerindo sua tarefa. Quanto ao dinheiro arrecadado para as despesas, este é gerido através de uma conta bancária em nome do próprio império, onde é depositado fundos ao longo do ano, de acordo com as doações ou arrecadações. Algo que na Relva parece ser feito somente pelo Império da Trindade.

Sobre as tarefas executadas pela comissão, há uma que ocupa todos os elementos do grupo, a arrecadação do dinheiro das pensões, onde cada pessoa fica responsável por duas ruas da freguesia, nas quais todos os meses devem programar uma visita para receber os valores determinados por cada pessoa, de acordo com o tipo de pensão que escolherem.

Os preparativos da Festa do ano seguinte começam sempre quando termina a festa do ano anterior, com a subida do mordomo, as domingas e os primeiros preparativos que acontecem logo após a subida do novo mordomo. Num ritual que passa por um ano completo de preparativos, e que culminam na semana após o dia de Pentecostes.

Na Freguesia da Relva, podemos notar um empenho da comunidade em auxiliar e ajudar à patrocinar o Império através da compra de pensões, trabalhos voluntários e doações. No Brasil, onde a festa normalmente é organizada por pessoas ligadas à igreja, notamos que é preciso sempre fundos para a organização e preparação da festa, embora tenha uma concepção e objetivos gerais diferentes. Entre eles a angariação de fundos é para a igreja, e não há distribuição gratuita de alimentos. Quando se trata de rituais, no Brasil, assim como nas comunidades açorianas nos Estados Unidos, é preciso a participação de alguém com fundos monetários disponíveis para o aluguel ou compra de trajes a serem utilizados no cortejo imperial ou na queima de fogos.

Sobre os outros impérios da Relva, João Medeiros lembra que duas das principais festas da Relva são realizadas com uma semana de diferença, isto faz com que os rituais relacionados com as domingas seja atrasado em uma semana no império da Trindade em relação ao Império da Festa. Sendo que o Império da Festa tem sua primeira dominga logo a seguir a Páscoa, e o Império da Trindade inicie suas domingas apenas na semana seguinte. E assim, dividindo as seis semanas seguintes em cada uma das domingas, os festejos acontecem entre

cinquenta a sessenta dias depois da Páscoa, sendo primeiro o império da Festa e depois o Império da Trindade.

Durante os trabalhos de campo, notei que a diferença de uma semana entre a realização do Império da Trindade e do Império da Festa, gera uma perceptível competição entre os dois impérios para ver quem promove o melhor império, o mais alegre. Naturalmente, o Império da Trindade tem vantagem, uma vez que tem a oportunidade de participar do Império da Festa, antes da realização de seu império. O que não significa que não haja uma grande confraternização entre mordomos e voluntários de ambos os impérios.

No Domingo à noite, depois de todos os rituais e com a festa dando sinais de terminar, dá-se início a um novo ciclo na Festa do Espírito Santo. Primeiro com o sorteio das domingas, e quem fica responsável pela primeira dominga assume a responsabilidade de ficar com as insígnias do Espírito Santo em sua casa durante todo ano, saindo dali somente na primeira semana após a Páscoa, no caso do império da Trindade, somente duas semanas após a Páscoa, para então seguir até a casa de quem recebeu a Segunda Dominga.

Estas cerimônias acontecem automaticamente sem que ninguém precise apresentar ou dar muita notoriedade. Das vezes que presenciei esta cerimônia, notei que quando tudo parecia mais calmo, as vozes menos alteradas em clima de final de festa, deparávamos com o mordomo já a dizer os nomes dos que ficariam responsáveis pelas domingas. E era este o momento que provocava mais silêncio dentre todos, pois a escolha do mordomo, ou da comissão mordoma, feita minutos antes, acontecia um pouco de surpresa, apesar de serem comuns, durante o dia, conversas sobre o tema, de forma que no momento da escolha, pode-se imaginar quem possivelmente poderá ser o mordomo, o que não significa que seja algo premeditado. Carolina revela que é tudo decidido na hora, o futuro mordomo decide na hora e sobe, um pouco por impulso.

O ritual era feito num palco improvisado junto ao Teadro, por vezes sem iluminação e com o auxílio de um microfone, uma pessoa à escolha de quem está organizando o ritual, normalmente uma criança, por vezes um adulto, retira daquilo que chamam de vaso, mas que pode ser um saco de papel ou um recipiente qualquer, um pedaço de papel com o nome de um candidato que ficará responsável pela respectiva dominga, em ordem de sorteio. O primeiro

nome para a primeira dominga, e assim sucessivamente. A cada nome citado ouvia-se um murmúrio em comentários a falar algum aspecto da pessoa, ou elogiando ou criticando, mais ainda aos que não tinham seus nomes sorteados nas domingas, que na Relva, em vocabulário mais vulgar, dizem que “levou uma pomba no cú”.

João Medeiros lembra que são seis domingas para cerca vinte interessados, e todos os anos muitos pretendentes ficam sem as domingas. Porém, não há nenhum tipo de ressentimento, uma vez que consideram que é a vontade do Espírito Santo, e não se deve por em causa as vontades dele. E isto, por si só, pode demonstrar que as cerimônias são realizadas por razões intrínsecas em cada indivíduo da comunidade, e nada que acontece dentro dos rituais e cerimônias deve ser contestado, mas respeitado como vontade do Espírito Santo.

Cada um dos sorteados deverá receber as insígnias sagradas em sua residência, transformando o espaço onde elas serão colocadas em local sagrado. Preparam uma sala especial para receber estes símbolos, a que chamam de Sala do Espírito Santo, muitas vezes em forma de altar, com paredes decoradas com cores brancas e vermelhas, enfeitada com velas e uma mesa que serve para a Coroa, o Cetro, a Bandeira e a espada (espeto) do Espírito Santo. O teto é muitas vezes forrado com tecido, podendo-se criar formas alegóricas com papel, cartolina, plásticos, luzes coloridas que chegam a parecer alegorias carnavalescas.

Durante todo o ciclo do Espírito Santo, há sempre responsabilidades por cumprir por parte do mordomo, também daquele que recebeu a primeira dominga e que tem em sua posse as insígnias do Espírito Santo. Deve celebrar novenas e manter as insígnias em local apresentável durante todo ano. Este ciclo, que tem seu culminar com a aproximação da Páscoa e as consecutivas domingas que antecedem o Domingo de Pentecostes, num ritual de coroações, novenas, preparativos, recepção e confraternização³⁹⁵, que servem tanto para manter a boa relação entre os indivíduos da sociedade quanto a hierarquia social local.

³⁹⁵ Cf. José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins, *Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: *Horizontes Antropológicos*, V.14, N°29, Porto alegre, Janeiro 2008. P. 76.

A coroa do Império da Trindade é uma coroa fechada, do tipo imperial, semelhança a coroa imperial do Brasil ou das coroas reais de muitos reinos europeus, possui uma orbe e é feita em prata lavrada com seis hastes. Sobre a orbe encontra-se uma cruz e não uma Pomba, como nas Coroas do Espírito Santo que encontramos em muitos impérios. Sobre isto, João Medeiros lembra que pelo menos, como é costume nas coroas do Espírito Santo em São Miguel, os Impérios da Trindade possuem sempre uma cruz e não uma Pomba sobre a orbe.

A coroa do Império a Trindade fica sobre sua salva de prata e está sempre acompanhada do cetro, que na Relva, de acordo com João Medeiros, também é chamado de “nesura”. Este sim tem uma Pomba no seu cimo, também em prata, em sentido de repouso. Estas três peças estão sempre juntas, a coroa sobre a salva e o cetro cruzado dentro da coroa. Por vezes são transportados com o Cetro separado da Coroa, sobretudo durante o cortejo.

Estas insígnias normalmente tem como local de base o Teadro, porém, João Medeiros lembra que nem sempre estão no Teadro. A coroa, por exemplo, nem sempre esta no Teadro. João lembra que quando era criança não tinha mesmo coroa no Teadro, só era levada durante a realização do império, “a coroa principal”, a mesma que normalmente está na casa das pessoas responsáveis pelas Domingas. Porém, atualmente há uma coroa quase que permanentemente no Teadro, o que implica haver mais de uma coroa, pelo fato de haver a coroa que permanece na casa dos responsáveis pelas Domingas.

Sobre a Bandeira do Espírito Santo, o Império da Trindade possui duas bandeiras vermelhas, com esplendores bordados e uma Pomba em tecido recheado no centro, formando um relevo, com detalhes em metal reluzente, e bainhas bordadas em tecido dourado. O mastro em madeira possui algumas fitas vermelhas e brancas amarradas ao seu cimo. Um detalhe diferencial no Império da Trindade é que os mastros não possuem a escultura de uma Pomba em seu topo. Em outras ilhas, pude testemunhar a existência de bandeiras brancas ,também com as mesmas características.

A Espada ou Espeto do Espírito Santo do Império da Trindade é um dos itens mais interessantes do conjunto, não pelo seu aspecto comum para uma espada, mas por ser uma insígnia pouco comum nos impérios, testemunhei a existência de menos de uma dezena delas na Ilha de São Miguel, e acompanha

sempre as outras peças. Nos cortejos há alguém especificamente para transportá-la em punho, como preparado para um duelo. João Medeiros diz que "...é estranho, porque existe na Relva e em muitos poucos lugares, a maioria das freguesias não tem, eu já tentei saber do significado mas não consegui nada".

Sobre a espada, podemos encontrar também em Santa Catarina, onde presenciei a existência de uma na Festa do Divino Espírito Santo de Santo Amaro da Imperatriz, e neste caso, Toni Jochem³⁹⁶ lembra que de acordo com as inscrições contidas na espada, teria sido doada, na década de 1950, como pagamento de uma promessa por um habitante local ao próprio Santo Amaro, passando a fazer parte das insígnias do Divino Espírito Santo ao longo dos anos.

Estes elementos, na Relva, ficam na casa da pessoa responsável pela primeira domingo. A primeira fica com as insígnias do Espírito Santo durante todo ano. As peças saem da casa do mordomo ou do Teadro e seguem diretamente para a casa do responsável pela primeira domingo, onde ficará até a Páscoa seguinte quando entra na sua última semana antes de seguir para a casa do responsável pela Segunda Domingo.

Durante o ano, o responsável pela primeira domingo deve se comprometer a rezar um terço todos os dias, não é considerado uma obrigação, porém, ao considerar-se que foi por vontade do Espírito Santo que o nome do responsável pela primeira domingo foi sorteado como primeira, não se deve desrespeitar a vontade do Espírito Santo.

Nos Sábados da quaresma o terço é rezado com a presença da vizinhança. E uma vez que o altar do Espírito Santo é o ponto de encontro de todos, e local de visibilidade, é importante deixá-lo o mais bem decorado possível e localizado na dependência da casa mais acessível aos vizinhos, com mais espaço e onde pode-se apresentar melhor.

Os responsáveis pelas domingos seguintes devem rezar um terço todas as noites e também preparam um altar com flores e velas para receber as insígnias do Espírito Santo, ficam com elas em casa durante uma semana, até serem levadas para a casa do responsável pela primeira domingo seguinte, e assim por diante até

³⁹⁶ Estudioso da Festa do Espírito Santo de Santo Amaro da Imperatriz, em Santa Catarina, e um dos mais importantes historiador da cultura alemã no estado.

a sétima semana, quando as insígnias são levadas para a casa do mordomo ou para o Teadro, onde passam a fazer parte do Império.

Na Relva, no final de cada dominga acontece uma coroação. O responsável pela dominga por vezes escolhe um filho ou filha para ser coroada, outras vezes escolhe um parente, uma criança ou um adulto que deseje ser coroado, pode haver mais de uma coroa. Conversam com os amigos, combinam ou atendem pedidos de interessados e fazem a coroação com a coroa principal do império. Podem ainda pedir coroas emprestadas para coroar outras crianças ou adultos, e assim, pode haver coroações coletivas, basta conseguir uma coroa, e ter o pedido atendido para poder participar da cerimônia com uma coroação.

No dia da coroação, o responsável pela dominga, que tem a posse da coroa principal, segue em procissão para a igreja. Segue a pé, normalmente com a família ou mais algumas pessoas em grupos, ou mesmo, chamar a filarmônica para acompanhar a procissão, isto depende também das condições financeiras de cada um. João Medeiros diz que, “se a pessoa tem dinheiro faz uma procissão como a que o mordomo faz no dia da festa”³⁹⁷, o que denota também uma certa questão de estatuto econômico nesta cerimônia.

Das vezes que acompanhei este ritual, percebi que é algo muito profundo para os participantes, e parece quase imprescindível a presença de crianças a participarem de cada rito. Por vezes é um adulto quem leva a coroa, mas as outras insígnias são transportadas normalmente por crianças, o cetro e o espeto. Já as bandeiras são levadas por adultos ou jovens, por seu tamanho e peso. Seguem todos com seus melhores trajes, os homens normalmente com trajes sociais, alguns de óculos de sol, e as mulheres de vestidos de gala, assim como as crianças, numa forma de demonstrar respeito ao Espírito Santo.

O percurso escolhido nem sempre é o mais curto, por vezes dão algumas voltas por ruas do bairro onde as pessoas se posicionam nas portas das casas ou janelas em forma de respeito, estendem uma colcha ou um lençol na janela, algo vistoso e o mais belo da casa. Alguns penduram uma bandeira ou um arraiolo³⁹⁸,

³⁹⁷ João Medeiros, entrevista realizada em Maio de 2010.

³⁹⁸ Arraiolo é um tipo de tapete confeccionado no Alentejo português, feito manualmente, recebe o nome da localidade que o produz, Arraiolos.

e vão se juntando atrás da procissão em direção a igreja onde é celebrada a missa do Domingo seguida da coroação.

No Império da Trindade, no dia de Pentecostes, quando acontece a missa da sexta dominga, que coincide com a celebração do Império da Festa, e no Domingo seguinte, a missa é celebrada em espaço aberto, uma missa campal. João Medeiros refere que isto acontece a cerca de trinta anos, para facilitar a presença de todos. O padre opta por rezar a missa no dia da festa junto ao Teadro, talvez também como forma de aproximar a igreja dos festejos que normalmente acontecem fora do ambiente sagrado da igreja.

A coroação acontece após a missa, com o padre no altar, o mordomo junta-se a ele com seus acompanhantes que trazem as insígnias do Espírito Santo, entre elas a coroa, e o padre então retira a coroa da salva e realiza a coroação, colocando a coroa sobre a cabeça de quem vai ser coroado. A seguir executa algumas orações em latim³⁹⁹ e depois realiza um ritual de purificação com incenso e água benta, depois, retira a coroa da cabeça de quem foi coroado terminando assim o ritual.

Após a missa e todo o cerimonial de coroação, as insígnias são entregues ao mordomo seguinte que segue em direção a sua residência onde repete o ritual de preparação de um altar ou sala para abrigar o Espírito Santo, com as condições e disponibilidades para receber os vizinhos e promover suas obrigações durante a semana em que fica responsável pela dominga.

Durante as seis semanas que se seguem ao dia de Páscoa, cada responsável por sua dominga realiza coroações após as missas de cada Domingo, também fazem as orações em casa e os cortejos, até o início da semana da festa que se realiza na sétima dominga. No caso do Império da Trindade este ritual começa uma semana depois do dia de Páscoa, e não na semana seguinte, isto faz com que o Império da Trindade seja realizado na semana seguinte ao “Império da Festa”. Também faz com que a sexta dominga do Império da Trindade acontece na semana da sétima dominga do Império da Festa, dando à esta dominga um

³⁹⁹ Padre Octavio de Medeiros, Vigário episcopal de São Miguel e Professor da Universidade dos Açores, em entrevista realizada em Julho de 2010, lembra que atualmente esta oração, oração do dia de Pentecostes, já pode ser rezada em língua portuguesa.

caráter diferenciado, ao ponto de a coroação desta sexta dominga, do Império da Trindade, ser realizada na missa campal da sétima dominga, do Império da Festa.

Na semana da festa, da realização do Império, as insígnias do Espírito Santo podem seguir para a casa do mordomo responsável pela sétima dominga, ou seguir diretamente para o Teadro, o que acontece no caso das comissões mordomas. No primeiro caso, ela permanece na casa do mordomo até o dia de Pentecostes quando é levada para o Teadro, se a coroa segue para o Teadro no início da semana da festa, deve ficar lá até o fim da festa, seguindo depois para a casa do responsável pela primeira dominga do ano seguinte.

A organização da festa do ano seguinte começa logo na noite de Domingo da última dominga, no momento em que o mordomo “sobe no Teadro” e pergunta se há alguém interessado em ser o mordomo no ano seguinte, quando este se apresenta e é aceito pelos presentes, começa imediatamente a preparar os festejos do ano seguinte, conversando com seus familiares e amigos, projetando como serão feitos os preparativos e toda a logística da festa.

Não é exatamente um ritual de passagem, tudo acontece como em continuidade, a festa não termina nem começa, o ciclo segue sem interrupção, numa continuidade sem fim, apenas os agentes promotores é que são outros, os articuladores, uma vez que todo o mecanismo, incluindo os voluntários. As regras e os rituais se manterão inalteradas, senão com leves alterações de ano para ano.

Para a organização do império é necessário aplicar um elaborado plano logístico que com o tempo passou a fazer parte do ritual, de forma que tudo é organizado e executado quase que automaticamente, sem a necessidade de estudos ou planos minuciosos, basta apenas refazer tudo que é feito ano após ano, em forma de rituais e regras que não podem ser quebradas. Divisão de tarefas, reuniões, preparativos e muito trabalho que começa logo após a subida do mordomo.

Uma das primeiras tarefas consiste em “Arrolar as Pensões”, ou seja, nos dias seguintes a subida do mordomo, este corre de casa em casa na freguesia para verificar quais as famílias que desejam receber as pensões do Espírito Santo na semana da festa do ano seguinte. Não há uma regra específica que defina quais as ruas, cada império poderá arrolar pensões, as famílias podem ficar com mais de uma pensão de impérios diferentes, mesmo de outras freguesias, o que acontece

também com os impérios da Relva que também podem arrolar pensões fora da Relva. Isso depende da escolha de cada família, e normalmente segue os costumes de outros anos.

As famílias que desejam receber as pensões, devem pagar por elas. Escolhem o tipo de pensão que desejam e pagam, de uma só vez ou em pequenas parcelas ao longo do ano. Porém, há os casos de algumas famílias mais carentes que recebem as pensões gratuitamente, além dos que trabalham no império que também podem receber uma pensão como retribuição ao trabalho prestado.

Os preços por vezes não condizem com o valor econômico dos produtos entregues nas pensões, porém, não se pagam as pensões pelo seu valor real, mas por serem do Espírito Santo, algo que denota um elemento sagrado no conteúdo das pensões, e sobre isto João Medeiros lembra:

... as pensões são distribuídas para quem as pagou, ...exceto os carenciados, ...quem ajuda pode até não pagar pensão, quem paga recebe, pão vinho carne e massa sovada, aos pobres é de graça, quando o mordomo sobe corre a freguesia a bater às portas a saber de quem quer, ...sobe para o triato, é aceito, dias depois vai correr a freguesia, costuma dizer-se vai arrolar as pensões, ...cada um paga como quer, tudo de uma vez ou vai pagando durante o ano em prestações, ...agora as mais baixas são sessenta euros, é mais caro (que no mercado) mas ao mesmo tempo é uma oferta para o Espírito Santo⁴⁰⁰.

As pensões são formadas basicamente por carne, pão, massa e vinho, e são separadas em quatro categorias de acordo com seu peso e preço. Carolina lembra que, começando pelas pensões mais baratas, há a de sessenta euros⁴⁰¹ que são constituídas por cinco quilos de carne, um pão, uma argola de massa pequena e cinco litros de vinho de cheiro. Também há as pensões de cinquenta e sete euros, composta por sete quilos e meio de carne, um pão, uma argola de massa pequena e cinco litros de vinho. Há as pensões de cem euros, que são formadas por dez quilos de carne, um pão, uma argola de massa grande e cinco litros de vinho. E por último a “pensão de criador” de cento e cinquenta euros, a maior, composta

⁴⁰⁰ Entrevista com João Medeiros realizada em Maio de 2010.

⁴⁰¹ Dentro de um cenário em que o salário mínimo em Portugal está estabelecido em quatrocentos e oitenta e cinco euros.

por vinte e dois quilos de carne, dois pães, uma argola de massa grande, um pão de ló e dez litros de vinho.

As pessoas que trabalha durante a semana ou que fazem algo importante e simbólico pela festa, recebem a pensão de sessenta euros como forma de gratificação. E esta entrega é um ritual a parte, com a presença dos Foliões que caminham em cortejo pelas ruas a cantar até a casa daquele que vai receber a pensão, cantam a porta ou entram na casa dos que ficam com a “pensão de criador”, a mais cara. Sempre com carrinhas das pessoas da comunidade, decoradas com símbolos do Espírito Santo, lembrando de outras épocas em que este ritual era feito acompanhado de carros de boi pelas ruas da freguesia.

Cada massa sovada é embalada de forma especial, papéis coloridos, ou plásticos, por vezes ramos de flores ou laços, como se tratasse de uma oferenda especial para dias especiais, o que não deixa de ser verdade. A carne e o vinho são todos muito bem apresentados, e tudo é acompanhado pelos Foliões do Divino e seus instrumentos. Os produtos seguem em carros enfeitados com flores, laços e estrelas douradas com muitos ramos de plantas e flores e bastante referências ao dia de Pentecostes com Pombas, raios e coroas. Por vezes chegam a parecer carros alegóricos, como acontece na Festa do Divino organizada pela Câmara Municipal de Ponta Delgada, onde o intuito passa também por apresentar cenas dos rituais dos Impérios ou das origens mitológicas da Festa com figurantes a representarem a Rainha Santa Isabel.

Os Foliões seguem cantando e tocando violas, violinos, guitarras e um pandeiro cadenciado, acompanhando um canto com versos específico para a ocasião, seguem com os carros, caminhando e animando o ritual. São queimados alguns fogos de artifícios, e uma pequena comitiva costuma acompanhar o cerimonial pela freguesia, por vezes, com camisas com o nome do império ao qual pertencem. Os foliões levam uma mitra vermelha e uma opa também vermelha, de mangas e agaloada⁴⁰², um costume que remonta ao século XVI.

Em algumas freguesias da Ilha de São Miguel não se utilizam a mitra, somente opa de mangas longas, e o ritual por vezes se alonga com a entrada dos foliões na casa onde foi entregue a pensão, sobretudo quando se trata de

⁴⁰² Virtual Memories. Disponível em: <http://virtualandmemories.blogspot.com/2010_10_24_archive.html> Consultado em 05 Nov. 2011.

“pensões de criador”, e seguem com uma canção de agradecimento na presença de todos na casa.

Ao receber a pensão, o dono da casa ou responsável, a coloca sobre uma mesa ou um espaço específico e preparado como um altar, normalmente com uma toalha vermelha, imagens de santos e algumas velas acesas, e é comum ficarem ali por algum tempo, por serem considerados semi-sagrados, assim como a refeição que será preparada com a pensão. Tudo sempre acompanhado da Bandeira do Divino e sob o som de violinos, violas, pandeiros e os cantos dos foliões que entoam um verso ritmado e específico para a ocasião, e não deixam a casa antes de todos beijarem a Pomba que fica no centro da bandeira.

Até poucos anos, nas semanas seguintes a subida do novo mordomo, ao mesmo tempo que ele arrolava as pensões, também tratava de tarefas como a compra de gado que deviam ser abatidos no ano seguinte para a celebração do Império. O gado era adquirido pelo mordomo que pedia aos lavradores para que os criassem durante aquele ano até o dia da sétima dominga do ano seguinte, quando havia uma espécie de desfile para buscar o gado, com as vacas enfeitadas com flores de papel, e figuras alusivas ao Espírito Santo. O mordomo entregava uma vaca a cada um dos lavradores que aceitassem criar o gado, e estes o faziam voluntariamente.

E este papel de voluntariado que envolve todo o ciclo do divino, é fundamental para a sua realização, desde de o momento em que o novo mordomo sobe, ele mesmo um voluntário, até o momento em que ele como mordomo pergunta ao povo se há alguém que deseja servir como próximo mordomo, já no final da festa, dando continuidade ao ciclo.

Uma vez apresentado e aceito pelo povo, o novo mordomo deverá cumprir todos os rituais para reproduzir um império tão bom quanto o anterior. Prima-se pela alegria, inclusive há uma certa disputa para saber qual o império mais alegre, o que não impede que tudo seja elaborado com responsabilidade e respeito. É preciso respeitar o divino, e não faltam histórias que falam das recompensas e das consequências de quem ajudou ou se recusou a ajudar o divino.

Em Santa Catarina, no Brasil, por exemplo, conta-se que um empresário da Região de São Miguel da Terra Firme, no município de Biguaçu, decidiu decretar

falência de sua empresa por conta das dívidas e prejuízos que acumulou durante o ano, mas quando foi solicitado a patrocinar os trajes imperiais de uma criança pobre para a Festa do Divino Espírito Santo do lugar, aceitou sem pensar. Os trajes são requintados e caros, e faz parte das cerimônias no litoral Sul do Brasil, vestir as crianças com trajes de luxo, imitando um cortejo imperial. Conta-se que, no dia seguinte ao cortejo, o empresário foi sorteado com um grande prêmio da loteria nacional, com o que conseguiu pagar todas as suas dívidas e repôr sua empresa.

Por outro lado, nos Açores fala-se de um grupo de três amigos que subiram juntos para mordomo, porém os pais de um deles, não o deixou o filho ser mordomo com os amigos, e conta-se que enquanto os amigos organizavam a festa ele ficava doente, foi levado para Lisboa e acabou por falecer.

Estas e outras muitas histórias alimentam o respeito que os açorianos tem pelo Espírito Santo, e este respeito ficou claro já nos primeiros dias de convívio com os micalenses. Foram várias as situações em que repetiam que com o Espírito Santo não se brinca, que não se desrespeita o Espírito Santo, ao ponto de faltarem o trabalho, de gastarem as economias, deixarem qualquer tarefa por fazer para prestar o serviço ao Espírito Santo, o que nos mostra a importância que há em não negar o trabalho voluntário ao império quando este é solicitado. Pode-se mudar, contornar um pouco o compromisso, altear a tarefa, mas nunca deixar de cumprir aquilo que se comprometeu.

João Medeiros lembra que a partir do momento em que os lavradores aceitavam criar o gado, este era levado ao respectivo lavrador para ser criado durante aquele ano, e era sempre tratado da melhor forma, por vezes melhor do que o próprio gado de quem o estava criando, pois sabiam bem que seriam eles também a comer a carne do gado que criavam, e o mais importante, era para o Espírito Santo, e qualquer falta, por mais discreta que fosse, era vista pelo Espírito Santo. Costume que já deixou de ser realizado pelo Impero da Trindade, mas que ainda existe em muitos impérios da Ilha de São Miguel.

Na época em que o Império da Trindade ainda criava o gado, na semana do Império realizava-se a “busca do gado”, algo que se tornava um ritual especial inserido no ciclo da festa, uma vez que tinha acompanhamento dos foliões e da bandeira. João Medeiros lembra que era quase uma festa à parte, com distribuição

de vinho, massa sovada, e cantorias onde todos se demonstravam alegres e disponíveis. Seguia-se até o local onde o gado estava guardado, e enfeitava-se o gado com flores de papéis que eram coladas no próprio couro do animal, de forma que passava a ser um animal sagrado, realizava-se depois uma espécie de desfile pelas ruas com os bois enfeitados em direção ao espaço de trabalho do império. Ritual que nos últimos anos, tem vindo a desaparecer aos poucos por toda ilha de São Miguel.

Podemos encontrar um ritual semelhante em Alcatra, no Maranhão, região que recebeu uma grande leva de povoadores ilhéus, no século XVII, e onde as vacas são enfeitadas com flores e laços para seguirem em uma espécie de desfile em direção ao matadouro, inclusive com distribuição de leite, lembrando um pouco o que acontece nos Açores⁴⁰³.

O Império da Trindade da Relva possui um espaço próprio para a preparação dos alimentos, chamam de “Barracão do Espírito Santo” e é exatamente o que o próprio nome descreve, um galpão improvisado, feito com partes de madeira, chapas e telhas doadas pela gente local, e é ali que é preparado todo o Império, desde alguns jantares, a preparação das pensões e as sopas que são servidas logo em frente do barracão, que fica na mesma rua do Teadro da Trindade.

Sobre outras épocas, João Medeiros lembra que o império era realizado na casa do próprio mordomo, como ainda hoje é realizado em muitas freguesias por toda ilha de São Miguel. Em alguns lugares são construídos caramanchões especialmente para a realização da festa, o que mudou com o tempo. Ainda hoje, podemos ver em alguma freguesias Teadros desmontáveis em madeira, que são montados apenas na semana da realização do Império. Atualmente na Relva, além do Barracão, ainda há as duas casas ou Teadros do Espírito Santo.

A Relva, como já foi mencionado, é uma freguesia localizada a beira-mar, porém uma falésia de cerca de vinte metros separa o nível das casas e ruas do mar, e das rochas vulcânicas e negras que ficam ao fundo, chocando-se com as ondas. E o Triato da Santíssima Trindade fica justamente junto a esta falésia, com

⁴⁰³ Cf. Eduardo Etzel, *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*, Livraria Kosamos Editorial, São Paulo, 1995. P. 69.

frontão voltado para o interior da ilha e os fundos junto ao muro de proteção que separa a Rua de Baixo da falésia.

Na Rua de Baixo, uma rua que acompanha a linha da costa ao longo da freguesia, é onde acontecem a maioria dos rituais do Império da Trindade, desde a missa campal no Domingo de Pentecostes, até as sopas que são servidas em uma mesa montada ao longo da rua. E é ali que o mordomo sobe e são tiradas as sortes das domingas, e muito próximo está localizado o Barracão do Império da Trindade, onde quase tudo acontece.

Após desfilar com o gado, quando ainda haviam os criadores, com a companhia quase constante dos foliões e das bandeiras do Espírito Santo, o gado era abatido e no império, tratava-se dos cortes e separavam-se as carnes, e pesavam-se cada parte para as pensões e o que seria servido nas sopas. Atualmente as coisas mudaram, nas palavras de João Medeiros: “com as novas leis da União Europeia⁴⁰⁴, o gado tem de ser morto no matadouro, antigamente sim era morto no local, mas depois de morto vem um açougueiro contratado pelo mordomo para o local partir a carne”.

Em meio a todo este ritual, vale a pena lembrar que a organização é feita sem que haja uma instituição propriamente dita, nem confraria, nem irmandade, nem instituição com estatuto ou documentos, ou reuniões reguladoras, apenas uma comissão que se reúne voluntariamente. Embora João Medeiros lembre que encontrou referências históricas, em testamentos do século XVI, sobre a existência do Império da Trindade, e do fato de provavelmente ter sido uma irmandade organizada, uma vez que num dos testamentos é doado um bezerro para o Espírito Santo da Trindade onde o testador era irmão de uma irmandade com o mesmo nome, que dizia; “...deixo um bezerro ao Espírito Santo da Trindade de onde sou irmão, está na cara que era irmandade”⁴⁰⁵. Atualmente, não há instituição propriamente dita.

Apesar de toda complexidade, o mordomo, após subir no Teadro, passa a organizar e formar seu grupo com voluntários, amigos e o conhecimento que

⁴⁰⁴ As Leis da União Europeia as quais João Medeiros se refere, são as Leis aplicadas na área de Segurança Alimentar, com um sistema de auto-controle específico, o HACCP e uma série de pré-requisitos e regras sanitárias e de boa conduta, aplicadas e fiscalizadas severamente por todo território português.

⁴⁰⁵ Entrevista com João Medeiros, realizada em Maio de 2010.

adquiriu nos anos a acompanhar estas organizações, e a semana do Império é algo tão carregado de tarefas quanto possível. Nas palavras de João Medeiros:

...a semana do império é isto tem o cozer da massa sovada e do pão, o matar o gado e ir buscar o vinho, depois há a distribuição das pensões, a missa da festa que ha trinta anos é campal, a coroação as sopas e a procissão... , a subida do novo mordomo e as sortes dasomingas... o pão e a massa são cozidos também entre a Quarta e a Quinta.

Regida pelos costumes seculares, nesta semana, em meio aos preparativos da festa, é rezado um terço junto ao Teadro todas as noites entre às dezenove e vinte horas, de Segunda à Sábado, e todos os dias há jantares e convidados, movimento junto ao Barracão do Espírito Santo, e trabalhos que se prolongam noite à dentro, sem horário fixo para seu término, iniciando normalmente pelas oito horas da manha e indo até as três da madrugada, de acordo com as tarefas, as obrigações do dia e o movimento de pessoas no barracão.

Na Segunda-Feira da semana do império acontece a prova do vinho, que no caso do Império da Trindade é feita na Adega Rainha⁴⁰⁶, localizada na Ribeira das Tainhas em Vila Franca do Campo, cerca de 35 quilômetros da Relva. No regresso da viagem, todos param, costuma-se parar no miradouro do Pisão, em Vila Franca do Campo, um local preparado para almoços ao ar livre. E ali, com comidas prontas, preparadas previamente, almoçam e se demoram algumas horas a comere e divertir-se.

Neste dia os mordomos levam apenas um barril de cinquenta litros de vinho para a Relva, o suficiente para abastecer o barracão durante a semana, enquanto que o restante do vinho é levado em garrafões de cinco litros, preparados para serem entregues com as pensões, e também alguns barris que serão servidos durante as sopas no Domingo, quando uma dezena de homens e mulheres correm ao longo da mesa a servirem vinhos em jarros aos que desejam.

É importante destacar também que trata-se de Vinho de Cheiro, um vinho utilizado essencialmente nas Festas do divino, produzido com a casta americana Isabella, e que tem sua venda proibida pela União Europeia, por razões que podem beirar o protecionismo ou mesmo suas fórmulas químicas e características

⁴⁰⁶ Adega de Manuel F. Simas Rainha, localizada na Vila Nova - Ribeira das Tainhas - Vila Franca do Campo Açores.

organolépticas. Sua prova, no caso do Império da Trindade, é acompanhada pela Bandeira do Espírito Santo e pelos Foliões que dão um tom lúdico ao ritual que dura quase todo o dia.

Levar a Bandeira do Espírito Santo, na Segunda-Feira, para buscar o vinho, não é uma obrigação rígida no Império da Trindade. Porém, a presença da Bandeira transforma o ritual em sagrado, embora este sagrado por vezes pareça estar presente apenas em uma observação “emic”, e não “etic”. Assim como em muitos outros rituais realizados ao longo do ano dentro do ciclo das Festas do Espírito Santo.

Nesta mesma Segunda-Feira da semana do império, era servida uma ceia especial aos lavradores que criavam o gado do Espírito Santo, uma espécie de agradecimento ao trabalho de cuidar do gado. O mesmo gado que era devolvido ao império na Quarta-Feira da semana do império, quando se ia buscar o gado que seria abatido na Quinta-Feira daquela semana, para a carne das Pensões que seriam distribuídas a partir de Sexta-Feira e no Sábado da semana do império.

Outros impérios até possuem costumes que são realizados na Segunda-Feira da semana do império, como o Bodo de Leite, realizado na Relva pelo Império da Festa, e que consiste em uma refeição a base de massa sovada e leite, o qual João Medeiros considera tratar-se de algo que veio da Ilha Terceira, por não existir, segundo ele, em mais nenhum lugar na Ilha de São Miguel. De acordo com João, este ritual teve início a cerca de trinta anos⁴⁰⁷, e acontece justamente um dia depois do Domingo de Pentecostes, Dia dos Açores⁴⁰⁸, também conhecido como Dia da Pombinha, o primeiro dia da semana do Império da Festa.

Na Terça-Feira e na Quarta-Feira começa a distribuição de alimentos para os idosos e para as crianças da Relva. Os mordomos chamam as crianças da creche ou os idosos para um almoço no Barracão, e quem ajuda no império também janta no Barracão do Império. Ficam por ali a trabalhar em tarefas normais da semana, como a preparação de alimento, decoração do espaço,

⁴⁰⁷ É interessante lembrar que uma vez que João Medeiros fazia referências a estes rituais em conversa, pediu para que não ser mencionada a existência do Bodo na Relva, por se tratar de algo que não é tradicional da Freguesia da Relva.

⁴⁰⁸ Dia dos Açores, instituído em 1980 pelo Parlamento Açoriano, através do Decreto Regional n.º 13/80/A, de 21 de Agosto, com o objetivo de comemorar a açorianidade e a autonomia, e tem vínculos particularmente fortes com a identidade açoriana através das Festas do Espírito Santo.

também rezam o terço todos os dias, a partir das 19 ou 20 horas, e programam os dias seguintes.

Oficialmente, na programação do Império da Trindade de 2011, que foram divulgadas, as tarefas iniciavam na Quarta-Feira com a abertura do Bazar e da Barraca às 20 horas, e estaria limitada a venda de comidas e *souvenirs*. Porém, como Carolina faz referência, por vezes alguém da comunidade doa um porco criado em casa, especialmente para o Império, como pagamento de promessa ou forma de contribuição, e quando isto acontece é comum fazerem a matança na Quarta-Feira, no barracão do Espírito Santo, por volta das 19 horas, e entram noite a dentro preparando debulho e outros derivados e separando a carne para alimentação durante a semana e para a ceia dos criadores.

Na Quinta-Feira, de acordo com a programação “oficial” da festa, às 20 horas, são abertos o Bazar e a Barraca, e costumam selecionar sempre pessoas de confiança, familiares ou amigos próximos, e o dinheiro arrecadado é usado nas despesas que vão surgindo durante a semana, na compra de produtos de limpeza, algum equipamento necessário e sobretudo comida. A barraca é fornecida pela Câmara Municipal de Ponta Delgada, enquanto que o Bazar, construído a alguns anos, pertence ao Império da Trindade. Ambos são montados junto ao Teatro da Trindade, na rua de Baixo e são essenciais para animar os dias de festa.

Na barraca vendem-se cerveja, vinho de cheiro, sumos e alguns petiscos como tremoços, chouriço, morcela, asas de galinha, ovos cozidos e batatas com pimenta⁴⁰⁹. Enquanto que no Bazar vendem-se uma espécie de rifa, sorteada na hora e que sorteiam doces e prêmios doados pelas empresas e gente da freguesia. Estas rifas consistem em pequenas folhas de papel, de cerca de 7 X 7 centímetros, enroladas de forma a parecerem palitos redondos, e dobrados ao meio, cujo interior escondem um número ou uma letra que corresponde a alguma oferta ou prêmio. São vendidos em sacos de plásticos com um punhado de papéis, cerca de vinte folhinhas, em que as pessoas ficam longos minutos a desenrolar um por um, com cuidado, a espera de encontrarem algum prêmio, de forma que basta poucas horas para que as calçadas fiquem repletas de papéis em branco, soprados pelo vento de um lado para outro e anunciando a presença do bazar e da festa.

⁴⁰⁹ São batatas lavadas e cozidas inteiras, com um corte profundo recheado com massa de pimenta, uma pimenta leve e utilizada em muitos alimentos da região.

Ainda na Quinta-Feira são convidados grupos de idosos e as crianças da freguesia para um almoço festivo, servido no Barracão do Espírito Santo. O espaço não é um espaço grande, porém, os mordomos e voluntários se esforçam para agrupar todos dentro do barracão, com mesas algumas vezes improvisadas e bancos longos que conseguem servir a todos sem precisar sair do recinto. E ao final do dia, na hora marcada, fecham-se o bazar e a barraca para que possam rezar o terço, abrindo logo a seguir para o entretenimento das gentes.

Na Sexta-Feira, já nos últimos dias da semana do Império da Trindade de 2011, a programação apresentou a abertura do bazar e da barraca às 20 horas, e logo em seguida, às 21 horas, um momento mais atrativo com a atuação de um grupo local de *Hip-Hop*, chamado *New Generation*, o que demonstra o caráter jovem dos organizadores e a intenção de atrair jovens e adolescentes da freguesia para os eventos da semana do Império.

Para além da programação “oficial”, Sexta-Feira também é o dia em que chega a carne vinda direto do matadouro. Logo pela manhã, começam os preparativos para receber a carne e preparar as pensões. São cerca de dez à doze vacas, dependendo do número de pensões arroladas durante o ano. Antigamente, eram criados pelos lavradores locais, cada um ficava responsável por uma vaca, atualmente são compradas diretamente do matadouro.

O Barracão do Espírito Santo é preparado com uma estrutura em tubos metálicos apropriados para pendurar a carne dividida em quartos, esta já chega do matadouro dividida em quartos, e são entregues durante à tarde. Após pendurada na estrutura, começam os trabalhos de desmanche, e divisão em partes adequadas para as pensões, ou pedaços menores para as sopas. Para este trabalho são contratados profissionais dos açougues da região, gente que antigamente trabalhava por gosto ao Espírito Santo, mas agora precisam cobrar para ajudar nas despesas pessoais. Carolina ainda lamenta ao fazer referência à crise que os obrigam a cobrar pelo trabalho no barracão.

A carne é cortada em bocados, pesada e colocada em sacolas ou sacos para serem distribuídas com as pensões. Um trabalho que segue noite a dentro e envolve cerca de doze a quinze pessoas, enquanto oito ou dez homens cortam, serram e separam a carne por peso, algumas senhoras fazem um trabalho mais

minucioso de separar pequenos pedaços para as sopas ou para a carne guisada de Domingo.

O barracão mantém-se movimentado noite a dentro, o chão por baixo da estrutura que suporta a carne é forrado com funcho, uma erva aromática também utilizada na alimentação, e que é pendurada junto a estrutura dando um aroma característico ao espaço. Por volta das dezoito ou dezenove horas o padre da freguesia vai até ao Barracão do Espírito Santo para benzer a carne, a massa sovada e o pão das pensões, que começam a ser distribuídas logo a seguir, a partir das vinte ou vinte e uma horas, primeiro para fora da freguesia, deixando as pensões da freguesia para o Sábado.

A entrega das pensões se estende por todo Sábado, em todas as ruas da freguesia, de acordo com o interesse daqueles que, ao longo do ano, garantiram sua pensão com pagamentos fracionados e de fácil acesso. E é no Sábado que os preparativos se intensificam. À noite, após a entrega das pensões, organiza-se apresentações folclóricas com os grupos da freguesia, abrem-se a barraca e o bazar, e reforçam-se os trabalhos de preparativos das sopas e da carne guisada a serem servidas no dia seguinte.

A programação de 2011 faz referência a distribuição das Pensões na freguesia, também apresenta a abertura do bazar e da barraca às vinte horas, e as vinte e uma horas e trinta minutos constava a atuação do Grupo Folclórico Cantares e Bailados da Relva, cujo alguns componentes também faziam parte da comissão mordoma do Império, no ano de 2011.

No Domingo acontece o culminar da festa, com os trabalhos a amanhecerem com o dia, após uma noite inteira a preparar as sopas e a carne guisada. Depois de todos os ingredientes prontos, em tachos de noventa centímetros de altura, cozinham toda a noite. Carolina lembra que ficam toda a noite nesta tarefa, enquanto enfeitam-se o largo onde será rezada a missa no Domingo.

Os horários são previamente anunciados na programação, e se repetem de ano para ano, com início ao meio dia, com a Missa Campal, e em seguida são servidas as Sopas do Espírito Santo. Às dezoito horas tem a coroação acompanhada pela Banda Nossa Senhora das Neves, também abrem-se o bazar e a barraca às vinte horas e as vinte e três são sorteadas as domingas, seguida pela

subida do mordomo e com o enceramento da festa marcado para as vinte e quatro horas.

Quando a missa começa, as sopas já estão preparadas em grandes panelas no barracão, muita carne e pão, sumos de laranja e vinho de cheiro, um aroma de hortelã que anuncia o sabor da sopa. Nas sopeiras são colocadas fatias de pães regionais, alguns ramos de hortelã e conchas de sopas com muito caldo, carne e legumes sobre os pães.

A missa é rezada em campo aberto, uma missa campal, junto ao Teadro do Espírito Santo, em um palco montado para os festejos e as cerimônias, onde todos podem observar a mesa posta ao longa da Rua de Cima, uma mesa com cerca de cinquenta metros, por vezes um pouco mais, que começa próximo ao Teadro e termina junto a entrada do Barracão do Espírito Santo. E antes de terminar a missa, o padre convida todos para se reunirem ao fim da tarde junto ao Teadro para a cerimônia de coroação.

Dentro do barracão é montada uma mesa em separado para algumas autoridades locais, como o presidente da junta da Freguesia da Relva. Enquanto na rua é servida a sopa, dentro do Barracão cerca de quarenta a cinquenta pessoas trabalham na cozinha, os mordomos com camisa azul turquesa identificados com a palavra mordomo em letras brancas nas costas e os outros ajudantes com camisas brancas e uma coroa vermelha estampada com os dizeres, império da trindade 2011.

A mesa ao longo da Rua de Baixo é montada com bancos longos e tábuas sobre cavaletes, de forma a criar uma mesa única e longa na rua, coberta com uma toalha, que em 2011 era de um plástico com cor azul, combinando com as camisas utilizadas pelos membros da comissão e com as pinturas feitas em frente ao barracão do império, com detalhes cor de rosa e os símbolos do Espírito Santo em azul.

Nestas mesas são postos dois pratos para cada lugar, um prato raso para a carne guisada e outro que fica por cima, específico para a sopa. Também há um jarro de vidro transparente que é usado para o sumo de laranja enquanto utilizam um jarro de aço inoxidável para o vinho de cheiro que são servidos ao longo de toda a mesa.

Em 2011, serviram-se sopa para cerca de mil pessoas, incluindo os próprios voluntários, em mesas com capacidade para duzentas pessoas, que se revezam cedendo lugares a quem ainda não foi servido, ao longo da tarde, até que todos estejam satisfeitos e que os últimos a serem servidos, no caso os próprios mordomos e voluntários, sentam-se quando a tarde já está avançada.

A sopa se serve em sopeiras apropriadas para a tarefa, servidas pelos voluntários da freguesia e de outras que se oferecem para ajudar. São distribuídas sopeiras ao longo da mesa, assim como jarros de vinho e de sumos de laranja. Com conchas, os voluntários servem prato à prato aqueles que já estão de pratos vazios, à quantidade desejada por quem está sentado. Nas sopeiras a sopa é posta sobre grandes fatias de pão regional de forma a criar volume, e um ramo de hortelã para dar o gosto.

Quando cada um termina de comer a sua sopa, é servido ao prato uma porção de carne guisada, que também é levado à mesa em sopeiras, as mesmas utilizada pela sopa, primeiro serve-se a sopa e só depois a carne guisada, ao gosto de quem está sendo servido, com vinho de cheiro e aroma de hortelã. E assim que alguém termina a refeição, levanta-se cedendo seu lugar a outro que vai chegando ao longo da tarde, também para a sopa.

Ao fim da tarde, com horário marcado na programação para as dezoito horas e trinta minutos acontece o “cortejo”, que na Relva também é conhecido apenas como coroação, mas que consiste em uma procissão ou desfile pelas ruas da freguesia, e que possui uma ordem hierárquica inserida no contexto da festa, onde as crianças assumem uma importância destacada sobre os adultos, e mesmo sobre as autoridades locais. Tem início junto ao Teadro, seguindo pelas ruas da freguesia, de forma a contornar toda área urbana da Relva, e que termina onde começou, junto ao Teadro, local onde é realizada a coroação.

É importante lembrar que na Freguesia da Relva, o termo coroação não se limita apenas ao ato de coroar alguém, criança ou adulto, o que é feito após a missa que acontece ao fim de cada uma das seis domingos que antecedem o império. Mas também, define todo o cerimonial que envolve a procissão ou cortejo, em uma ordem pré-estabelecida, acompanhado das insígnias do Espírito Santo, e que acontece no Domingo da sétima domingo, ou seja, no principal dia do Império e que culmina com o ritual de coroação em si.

As pessoas se vestem com suas roupas mais requintadas, como para um casamento ou evento social. Os homens de trajes e gravata, sapatos pretos muito lustrosos, com Penteados que não dispensam o gel de cabelo e óculos de sol do último modelo. As mulheres com vestidos de gala, longos, de cores vivas e com decotes discretos, muitas vezes comprados especialmente para a ocasião, sapatos de salto alto, com Penteados aprimorados e maquiagem, por vezes, exagerada.

Carolina diz que a coroação não se limita aos organizadores e mordomos, também há lugar para pessoas da freguesia que queira participar, e que seguem juntos no cortejo/coroação, que é iniciada sobretudo por crianças:

A ordem da coroação é: Crianças da comunhão, jovens ou crianças a levar uns ramos de flores ou cabeceiras com a pombinha, depois pessoas que queiram ir na coroação. Depois vai o ramo do mordomo, a coroa, os mordomos e a finalizar a bandeira real do divino Espírito Santo aberta e a banda fecha a coroação.

No cortejo/coroação realizado no Império da Trindade, em 2009, pude contar um total de cerca de oitenta a noventa pessoas, em 2009 somou-se ainda cerca de vinte e cinco membros da Banda Nossa Senhora das Neves, uma filarmônica fundada em Janeiro de 1866, e que costuma estar presente em todos os eventos da freguesia. E é de lembrar que todos que participam do cortejo/coroação, em sua maioria fazem parte da organização, entre autoridades locais, mordomos e familiares, na maioria crianças que abrem a coroação transportando as bandeiras, espeto e outros símbolos do Espírito Santo.

Logo no início do cortejo/coroação seguem as duas bandeiras do Espírito Santo do Império da Trindade, sendo levadas por dois jovens da freguesia, e cada uma delas é estendida com a ajuda de duas meninas de entre dez e quinze anos, vestidas de branco, com trajes semelhantes aos utilizados nas cerimônias de primeira comunhão. Grupo seguido por um jovem de cerca de quinze anos que leva o espeto do Espírito Santo, empunhado com um lenço vermelho. Este espadachim segue ladeado por duas meninas também de vestidos claros, seguidos por mais uma menina de menos de dez anos. Esta, por sua vez, também seguida por mais três meninas, sendo que a do centro leva um ramo de flores atado em uma fita branca que se estende até as duas outras meninas que a ladeiam.

Esta formação se repete com mais seis meninas, as três primeiras sem nenhum apetrecho enquanto as três seguintes estão ligadas com um laço que seguram e que está ligado ao ramo de flores levados pela menina do centro. E logo atrás seguem mais três meninas, com a do centro levando uma coroa sobre a salva, com o cetro em seu centro, nota-se que é a coroa que traz a Pomba do Espírito Santo. E logo a seguir mais três meninas com fitas ligando umas as outras, onde a do centro traz um buque de rosas brancas, sendo seguidas depois por mais três meninas que trazem uma espécie de almofada, chamadas na Relva de cabeceiras, vermelhas, com uma Pomba em tecido no centro, alusiva ao Espírito Santo.

Um outro grupo que segue na coroação é composto por 8 meninas, vestidas de branco com idades entre 10 e 15 anos, sendo uma ao centro com uma espécie de almofada em tecido, de cor vermelha com uma Pomba em tecido no centro, de onde saem sete fitas brancas com letreiros em letras vermelhas descrevendo cada um dos sete dons do Espírito Santo: sabedoria, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor a Deus.

A seguir a estas meninas que levam cabeceiras, podem ir pessoas da comunidade que queiram participar, em grupos de dois, três ou cinco pessoas, por vezes mordomos de outros impérios, alguns transportando coroas e são seguidos pelo Ramo do mordomo, seguro por uma jovem ligada por fitas a mais 4 ou cinco pessoas depois a Bandeira Real do Divino Espírito Santo, e notamos que a medida que a coroação segue, seus elementos são cada vez mais velhos, iniciando com crianças, adolescentes, jovens e adultos até os mais velhos e algumas autoridades.

Após a Bandeira Real do Divino Espírito Santo, segue o presidente da Junta da Freguesia da Relva que leva a coroa do Espírito Santo da Trindade, a coroa principal com um crucifixo sobre a orbe, acompanhado por outros elementos da coroação e seguido pelos mordomos daquele ano, numa lenta marcha que termina com a filarmônica, dando o compasso da coroação.

É o compasso da filarmônica que marca a velocidade em que segue a procissão, e sua presença é fundamental para o seguimento da coroação. Ela leva a frente dois porta bandeiras, um com a bandeira dos Açores, azul e branca com o Açor de asas abertas e nove estrelas representando cada uma das ilhas

açorianas, outro com o estandarte da filarmônica da Relva, em cor vermelha e letras bordadas em dourado. A filarmônica participa da coroação com vinte e cinco componentes, entre músicos e porta bandeira. Seguem de uniforme e executam temas que se repete ano após ano, por mais de um século.

Ao longo das ruas notamos a sensibilização de todos na Freguesia, gente que se prostra a janela, abrem as porta e se colocam na calçada, os mais velhos em bancos improvisados ou cadeiras que levam para a rua para homenagear o Espírito Santo, e nas janelas podem-se ver colchas coloridas, algumas bandeiras e tapetes que, pendurados nas janelas, ladeiam as ruas por onde as insígnias do Espírito Santo passam.

O percurso da coroação pode levar mais de duas horas para ser concluído, sua marcha lenta e compassada tem início junto ao Barracão do Espírito Santo, local onde todos se reúnem para formar o cortejo. Seguem pela Rua de Baixo, junto ao Teadro, e depois sobem pela Rua Nova, seguem na Estrada Regional, descendo depois pela Avenida da Igreja, entram pela Avenida 05 de Agosto, descem pela Rua da Guine, seguem pela Rua de Cima, em direção a igreja, novamente descendo, por fim, até a Rua de Baixo, chegando ao local de partida, o Teadro do Império da Trindade.

É um percurso de cerca de três quilômetros e meio, e passa por quase todas as ruas da freguesia, serpenteando a área urbana da freguesia até chegar novamente ao ponto de origem, e tudo isto sem a presença do Padre local. Cerimônia que termina com o hino do Espírito Santo, executado pela Banda Nossa Senhora das Neves, junto ao Teadro, onde é finalizada a coroação.

Por vezes, no período de tempo entre a coroação e os espetáculos na noite de domingo, são feitos leilões com animais doados, por vezes uma cabra ou um porco, também galinhas ou bolos e doces. Na Relva, Carolina lembra que faz alguns anos que não são oferecidos animais para leilões, por isto ultimamente não tem sido realizado. Porém, com suas alterações, por vezes geradas por condições econômicas, como a crise que tem atingido a Europa nos últimos anos, ou por conveniência, como o caso do vinho entregue diretamente ao império.

Após a coroação a festa segue com a abertura do Bazar e da Barraca as vinte horas, seguido por atuações artísticas que, em 2011, teve como atração o Grupo Musical *Fashion Girls*. E Finaliza-se com o sorteio das domingos, às vinte e

três horas, e logo a seguir a subida do próximo mordomo, que dará continuidade ao ciclo do Espírito Santo no Império da Trindade da Freguesia da Relva, como algo que não termina.

Na Quarta-Feira, após a realização do Império, ainda há eventos ligados aos antigos mordomos, como a Ceia de Criadores, que acontece a partir das vinte horas, e por vezes conta com músicos convidados. Esta ceia acontece no Salão Cultural e Recreativo de Nossa Senhora das Neves. Os mordomos enfeitam a sala e fazem a comida com a ajuda das famílias e amigos. Para esta ceia vêm todas as pessoas que quiseram “pensão de criador” (cento e cinquenta euros) e todas as pessoas que estiveram a ajudar toda a semana.

4.5 FESTA DO DIVINO DE SANTO ANTÔNIO DE LISBOA

Em inícios de 2011, haviam em Florianópolis um total de quatorze Festas do Espírito Santo reconhecidas pela Fundação Franklin Cascaes⁴¹⁰, todas realizadas num período compreendido entre os meses de Maio e Setembro, período que conta com uma abertura oficial promovida pela própria fundação, onde comparecem representantes de todas as festas realizadas na região. Este evento insere-se no calendário festivo regional do estado de Santa Catarina, onde se contabilizavam cerca de cinquenta Festas do Espírito Santo, realizadas todos os anos ao longo da última década, um número que tende a aumentar, num processo que tem vindo a ganhar importância e reconhecimento por todo Brasil.

Em 2011, esta abertura teve início no Sábado, dia 28 de Maio, logo pela manhã, com uma concentração que reuniu os festeiros de cada uma das quatorze comunidades no município, com suas insígnias, para uma bênção religiosa “dos Pães do Divino”, ministrada por um padre, seguido por um desfile pelas ruas do centro da cidade de Florianópolis, acompanhados neste ato, por um “Cortejo do Divino”, seguido por um encontro de Bandeiras do Divino, junto à Catedral Metropolitana de Florianópolis, e que termina com uma confraternização junto ao edifício sede da Fundação Franklin Cascaes, no Forte de Santa Bárbara.

⁴¹⁰ Fundação Cultural Franklin Cascaes, uma instituição cultural criada pela Câmara Municipal de Florianópolis, na década de 1980, e tem como objetivo o fomento da cultura no município de Florianópolis.

Uma semana depois, na Quarta-Feira, 8 de Junho, de acordo com a lei municipal número 8010/2009, acontece oficialmente a abertura do Ciclo do Divino em Florianópolis. Cerimônia que, em 2011, contou com o hasteamento da bandeira do Divino Espírito Santo e a abertura de uma exposição no edifício cede da Fundação Franklin Cascaes⁴¹¹. Esta cerimônia segue durante alguns meses com eventos que lembram o período das festas, e encerram no mês de Setembro, com a apresentação dos festeiros escolhidos para as festas do ano seguinte.

Neste ano de 2011, inserido nos eventos, foram entregues insígnias do Espírito Santo doadas pelo governo da Região Autónoma dos Açores. Estas insígnias, coroa, salva e cetro, todas em prata, foram entregues as comunidades do Rio Vermelho e Barra da Lagoa, em Florianópolis, pela Casa dos Açores Ilha de Santa Catarina, respectivamente nos dias 21 e 28 de Agosto. E o encerramento do ciclo aconteceu no dia 25 de Setembro, junto da Festa do Divino na Igreja São Francisco de Paula, em Canasvieiras.

No conjunto das festas que acontecem pelo município de Florianópolis, entre os meses de Junho e Setembro, tem lugar os peditórios nas comunidades onde as festas são realizadas. Em 2011, houve uma exposição fotográfica itinerante neste mesmo período, uma exposição que percorreu todas as quatorze Festas do Divino que aconteceram naquele ano em Florianópolis. Iniciando com a festa na comunidade do Rio Tavares, na capela do Bom Jesus, entre os dias 3 e 5 de Junho. Seguida depois pela festa que acontece no centro de Florianópolis, na Igreja do Divino Espírito Santo, na Praça Getúlio Vargas, entre os dias 9 e 12 de junho. No mesmo fim de semana em que aconteceu a festa na comunidade do Estreito, na parte continental de Florianópolis, no Santuário de Nossa Senhora de Fatima, entre os dias 10 e 12 de Junho. Neste mesmo fim de semana, entre os dias 11 a 12 de Junho, foi realizada a festa na Paróquia Nossa Senhora da Lapa, no Ribeirão da Ilha, e na Paróquia de São Francisco Xavier, em Monte Verde. E na semana seguinte, entre 15 e 19 de Junho, na Paróquia da Santíssima Trindade, na Praça Santos Dumont, no Bairro Trindade. Ao mesmo tempo em que se realizaram as festas na Paróquia Santa Terezinha, no Bairro Prainha, e no Santuário Nossa Senhora da Imaculada Conceição na Lagoa da Conceição, entre

⁴¹¹ Cf. Lélia Pereira da Silva Nunes, Um Olhas Sobre o Espírito Santo em Santa Catarina: O contributo cultural da Diáspora Açoriana.

os dias 18 e 19 de Junho. O mês de Junho termina com a Festa na Capela São Pedro, no Pântano do Sul, nos dias 24 à 26 deste mês.

Em Julho aconteceu apenas a Festa na Capela de São Sebastião na comunidade do Campeche, entre os dias 09 e 10 daquele mês, havendo outra Festa do Divino somente entre os dias 02 e 04 de Setembro na Capela de São Pedro, na comunidade de Barra da Lagoa, e entre os dias 07 a 11, na comunidade de Santo Antônio de Lisboa, na Igreja de Nossa Senhora das Necessidades, acompanhando a festa na Igreja de São João Batista, no Rio Vermelho, entre os dias 09 e 11, sendo a última entre os dias 23 e 25 de Setembro, na comunidade de Canasvieiras, na igreja São Francisco de Paula.

De forma geral, todas estas festas, a princípio, assemelham-se umas as outras nos seus elementos principais e estruturais, existindo, no entanto, particularidades que as diferenciam, na forma como praticam cada um dos rituais, no calendário e nas características específicas de cada uma destas comunidades. Da mesma forma como nos Açores, encontramos particularidades que variam de ilha para ilha e de comunidade para comunidade, até mesmo, entre festas realizadas na mesma freguesia. Assim, como cada império tem suas particularidades, em Florianópolis, cada festa possui sua dinâmica própria, embora todas reivindiquem uma origem açoriana comum.

Joi Cletson é apologista de uma forte ligação entre as Festas realizadas em Santa Catarina com as realizadas nos Açores, para ele é inquestionável a origem açoriana das festas que se realizam ao longo do litoral catarinense, e diz tratar-se de remanescentes do passado ainda vivo no seio das comunidades mais tradicionais. Segundo ele, há uma semelhança impressionante com os Açores, e acredita que os povos do litoral catarinense conseguiram manter intactas as celebrações, perdendo apenas alguns aspectos como os bodos, uma vez que a igreja assumiu a organização das festas, em prol de lucros financeiros. Menciona ainda que até o peditório, onde a bandeira percorre as comunidades, tem semelhanças com o que acontece nos Açores atualmente.

Entre todas as festas, as que Joi acredita serem as mais autênticas, no sentido de terem uma origem direta nas festas realizadas nos Açores, são as que acontecem em Santo Antônio de Lisboa, Ribeirão da Ilha e na cidade de Penha, no Norte do litoral catarinense. Embora lamente que na maioria dos casos os

impérios (teatros) acabaram por ser destruídos, e o papel das irmandades cedeu lugar ao papel dos padres ou da igreja que assumiu sua organização e objetivos.

Depois que organizamos (NEA) o primeiro Congresso Internacional da Festas do Espírito Santo, aqui em Florianópolis, fortaleceram muito estas festas. No próximo ano (2012) acontece o V Congresso na Ilha Terceira, as outras edições foram: Porto Alegre, Açores e na Califórnia/EUA⁴¹².

A Festa do Divino e Nossa Senhora das Necessidades de Santo Antônio de Lisboa, a qual nos dedicaremos agora, talvez seja um dos momentos culminantes mais importante daquela comunidade, não só pelo fato de mobilizar os meios de comunicação, estudiosos e parte da elite cultural do município, mas também por ser promovido substancialmente por toda a comunidade, envolvendo igreja, associações laicas ou religiosas, instituições públicas e privadas, numa cerimônia que se estende por meses ao longo do ano.

A cada ano a festa apresenta uma programação cultural formatada em cima do resgate de usos e costumes da freguesia que fazem parte da memória coletiva, envolvendo de alguma forma todos os moradores do lugar⁴¹³.

Nesta festa, uma das coisas que nos chama a atenção, à primeira observação, é sua realização fora do calendário normal do Espírito Santo, muito além do Domingo de Pentecostes, e isto deve-se ao fato de que até meados do século XX as festas em Santo Antônio de Lisboa terem sido realizadas em datas móveis, que dependiam não só do calendário litúrgico, mas sim, da disponibilidade do arcebispo Dom Joaquim Domingues de Oliveira, quem presidia, até então, a parte religiosa da festa⁴¹⁴, fazendo com que sua realização se prolongasse até quase meados de Setembro.

Assim, como nas comunidades açorianas que realizam as Festas do Espírito Santo por todo mundo, em Santo Antônio de Lisboa a festa é realizada pela comunidade, em todos os níveis, desde os empresários locais até os mais humildes habitantes da região, religiosos ou não, com a exceção quase sempre

⁴¹² Entrevista com Joi Cletson, realizada em Novembro de 2011.

⁴¹³ Cf. Lélia Nunes Pereira, *Caminhos do Divino - um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina*, Florianópolis, Editora Insular, 2007.

⁴¹⁴ Cf. Sergio Luiz Ferreira, *Santo Antônio de Lisboa, 310 anos: Sua gente, sua igreja e sua Festa do Divino*, Blumenau, Nova Letra, 2008.

dos habitantes que se converteram às religiões evangélicas, cujas normas os proíbem de participar das manifestações católicas.

Porém, da mesma forma, a organização da festa é gerida por uma Comissão Organizadora que fica responsável por toda a estrutura funcional e execução da programação da Festa. E é composta sobretudo pela Irmandade do Divino Espírito Santo e Nossa Senhora das Necessidades, presidida pelo Vigário Paroquial, com a administração do Provedor da Irmandade e liderança do casal imperial, escolhido no final da festa do ano anterior.

A escolha deste casal imperial é feita entre um grupo de candidatos que se apresentam previamente, e aos quais, a participação nas manifestações culturais da comunidade possui grande peso, além de seu papel nas forças vivas da região, também contam sua índole e conhecimento junto aos paroquianos que os selecionam. Este casal antigamente era responsáveis por muitos dos gastos necessários durante a semana da festa. E em algumas regiões são escolhidos por aclamação, por terem feito promessas ou por sorteio.

Outros membros importantes na organização da festa são o mordomo, os juízes do Divino e de Nossa Senhora das Necessidades e os juízes convidados pela irmandade e pelo casal imperial. E são cargos considerados como uma mais valia no estatuto social destes membros dentro da comunidade. E neste caso, a tendência dos organizadores em valorizar os membros atuantes na comunidade, e a participação de toda comunidade nos trabalhos, faz com que a nomeação de juízes ultrapasse as centenas, por vezes chegando aos trezentos o número de juízes convidados para auxiliar na organização da festa.

As funções destes juízes variam de acordo com os conhecimentos de cada um, desde um papel litúrgico nas cerimônias religiosas até as funções mais práticas dentro da própria parte comercial da festa, com venda de bebidas e alimentos. São organizados em grupos de cerca de 10 elementos, orientados por um coordenador que participa das reuniões semanais onde define-se cada tarefa. Estes juízes pertencem as forças vivas da comunidade, grupos jovens, pastorais da igreja, associações de moradores, associações culturais, entre outros.

A realização da festa tem início meses antes das suas principais cerimônias, que acontecem na primeira semana do mês de Setembro, junto às comemorações do dia de Nossa Senhora das Necessidades, 08 de Setembro, no

fim de semana mais próximo desta data. Portanto, meses depois do dia de Pentecostes, data em que normalmente se comemoram as Festas do Espírito Santo nas comunidades cristãs de influência açoriana, mas que nem por isto deixam de ser comparadas às festas realizadas, sobretudo, no Arquipélago dos Açores, terra de origem dos primeiros povoadores europeus da região.

Foi somente a partir de 1998 que a festa passou a ser organizada pela comissão organizadora, antes disto este papel era da Irmandade do Divino Espírito Santo e Nossa Senhora das Necessidades, uma irmandade criada já no século XX, com data de fundação em 25 de Maio de 1927, embora em 1911, já tenha sido reivindicada pela comunidade através de um abaixo assinado, de forma a substituir as irmandade da Santíssima Trindade, Nossa Senhora do Rosário e São Miguel e Almas que teriam sido extintas na antiga Freguesia de Nossa Senhora das Necessidades. Uma extinção que acompanhou a tendência notada em toda península Ibérica, e conseqüentemente, nos países sob suas influências políticas, religiosas e culturais.

Sobre as irmandades, Joi Cletson fala da existência de três Irmandades que ainda sobrevivem em Santa Catarina, sendo todas em Florianópolis:

Irmandade do Divino Espírito Santo, fundada em 1773 e até hoje responsável pela organização da festa da capela do Divino Espírito Santo de Florianópolis; a Irmandade do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa, que tem como data de sua fundação o ano de 1927 (após a fusão de outras três irmandades). Atualmente é responsável por fazer acontecer a festa em louvor ao Divino da paróquia de Nossa Senhora das Necessidades de Santo Antônio de Lisboa; a terceira é a Irmandade do Divino Espírito Santo da Paróquia de Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha, que não tem uma data precisa de fundação, mas desde 1860 encontramos registros de seu funcionamento e organização das festas⁴¹⁵.

Nos Açores, as irmandades ainda possuem um papel importante na organização das Festas do Espírito Santo, ao ponto de em muitas ilhas serem elas as únicas responsáveis pela organização das festas. Isto não acontece nos impérios estudados na Ilha de São Miguel, onde os eventos são organizados à margem da igreja ou de qualquer organização institucionalizada. Já em Portugal

⁴¹⁵ Entrevista com Joi Cletson, realizada em Novembro de 2011.

Continental, com raras exceções, as Festas do Espírito Santo acabaram por desaparecer, justamente por interferência da Igreja como instituição.

A Irmandade do Divino Espírito Santo e Nossa Senhora das Necessidade sobreviveu e, ao longo do século XX, cumpriu seu papel na organização da Festa do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora das Necessidades, tendo seu reconhecimento dentro e fora da comunidade a medida que a cultura popular do litoral catarinense ganhava importância, ao longo das décadas de 1980 e 1990, no âmbito dos estudos sobre a influência açoriana na região.

Esta importância atingiu seu auge quando, em 03 de Julho de 2001, a Câmara de Vereadores de Florianópolis aprovou e sancionou a lei número 6871/01, que declarava a Irmandade do Espírito Santo e Nossa Senhora das Necessidades como de Utilidade Pública, um momento importante da existência desta irmandade. Neste documento constava, no seu artigo primeiro, a declaração de Utilidade Pública para a referida irmandade, com sua data de fundação como 25 de Maio de 1927, com sede no município de Florianópolis e possuidora do objetivo de promover o culto ao Espírito Santo e Nossa Senhora das Necessidades, assumindo todas as atribuições própria do Conselho Administrativo Paroquial (CAP), da igreja de Santo Antônio de Lisboa, além da administração do Cemitério Paroquial. Conseqüentemente, atribuía-lhe também todos os benefícios e vantagens previstas na legislação, e declarava a lei em vigor na data de sua publicação em Florianópolis, no dia 03 de Julho de 2001⁴¹⁶.

Uma outra instituição local de grande importância para a organização da Festa do Divino e outros eventos ao longo do ano, dentro do Distrito de Santo Antônio de Lisboa, é a Associação dos Moradores de Santo Antônio de Lisboa, ou simplesmente AMSAL. Foi fundada em 18 de Fevereiro de 1987, e declarada de Utilidade Pública em 20 de Outubro de 1987, um período culminante para a comunidade, que mobilizava-se contra a instalação de uma Usina de Reciclagem de Lixo na região. Esta luta foi o principal motivo de sua fundação, e sua primeira conquista à favor dos interesses locais, um objetivo alcançado e que consolidou seu papel na comunidade.

⁴¹⁶ JusBrasil, Legislação: Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/993453/lei-5871-01-florianopolis>> Consultado em: 22 Nov. 2011.

Após impedir a instalação da usina de lixo na região, surgiram outros objetivos que deram ainda mais notoriedade àquela associação, como a busca por uma solução para problemas de abastecimento de água na região, e a depois, a implantação de aulas em horário pós-laboral para estudantes do segundo grau na Escola Dr. Paulo Fontes. A lista de objetivos e conquistas estende-se, com o apoio à implantação da Estação Ecológica dos Carijós, a construção de uma creche comunitária, convênio com a Universidade Federal de Santa Catarina para implantação do Laboratório de Produção de Sementes de Ostras, linhas de transporte público, revitalização de Praças, entre muitas outras realizações ao longo dos anos.

A associação exerce dentro da organização da Festa do Divino, um papel importante, a medida que, ao fazer parte das forças vivas da comunidade, sem dúvida, a mais atuante nas organizações sociais, tem na maioria de seus componente, indivíduos que se envolvem nos mais diversos meios dentro e fora do distrito, exercendo papel importante na dinamização e divulgação da festa, e em muitos outros eventos comunitários.

Nas duas últimas décadas, as Festa do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa tem alcançado uma dinâmica, talvez semelhante apenas à Festa do Divino realizada em Santo Amaro da Imperatriz, e dificilmente comparável as outras festas realizadas ao longo do litoral catarinense. Isto graças à atuação de todas as forças vivas da comunidade, mas sobretudo, ao papel dos intelectuais e estudiosos do tema que a cada ano se envolvem mais na promoção destas festas, em especial em Santo Antônio. É comum encontrarmos pesquisadores a referirem-se a festa, realizada no ano de 1998, como um divisor de águas. Como o caso de Lélia Nunes, que afirma que neste ano, em especial, a festa adquiriu um nível de valorização cultural que influenciou de forma positiva a vida comunitária:

Uma mudança cultural e social nascida do consenso, do desejo de não deixar morrer a sua memória e que buscou nas raízes o jeito certo de mantê-las fortalecidas, mesmo que tenham que (re)inventar a sua tradição para recuperá-la e transmití-la com dignidade para as novas gerações⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Texto adaptado do cap. "Santo de Santo Antônio de Lisboa", In: Caminhos do Divino - um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina, 182:194. Insular. Florianópolis, 2007.

Pude comprovar esta dinâmica junto de muitos elementos da festa na comunidade, no orgulho que possuem em divulgar sua cultura popular e as manifestações folclóricas. Isto está presente nas lojas de artesanato, nos restaurantes locais, nas próprias casas e na forma de apresentarem os aspectos da cultura local. E sem dúvida, o maior expoente destes aspectos são encontrados durante a Festa do Divino.

Dentre muitos dos contatos que estabeleci na região, um dos meus informantes mais interessante, em Santo Antônio de Lisboa, foi o senhor Fausto Agenor de Andrade, filho de Agenor José de Andrade. Sr. Fausto nasceu em Julho de 1950, tem ligações familiares com a própria história de Santo Antônio de Lisboa e a Festa do Divino. Orgulha-se em falar da festa, dos rituais e da fé que tem à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, e de tudo que envolve as Festas do Divino. É um próprio agente cultural, que executa sua tradição da forma como aprendeu com seus pais e avós, desde criança, envolvido nos eventos da comunidade, à princípio, rotineiros e comuns, e atualmente destinado aos dias de festa.

Seu Fausto conta que cresceu numa época em que os moradores da comunidade viviam da agricultura e da pesca. Trabalhavam na lavoura durante o dia, e ao fim do dia iam recolher as redes com os peixes que haviam capturado ao longo do dia. Era uma produção de subsistência, e havia uma troca direta de produtos entre toda a comunidade, algo que supria a necessidade das famílias e aumentava a coesão entre os membros de famílias diferentes.

Sobre a Festa do Divino, Sr. Fausto lembra que, nas décadas de 1960 e 1970, estas festas não se comparavam às que realizam-se atualmente. Realizava-se apenas no Sábado e no Domingo, e contava com uma simples cerimônia, e com um pequeno cortejo que seguiam em procissão por algumas centenas de metros, composto por crianças de seis a dez anos, que se formavam de dois em dois, em casais, além de dois representantes específicos que chamavam de “espada” e “espadinha”. O que contrasta com a atualidade, onde o Imperador e Imperatriz e se vestem com trajes luxuosos alugados muitas vezes nos municípios vizinhos, como Santo Amaro ou Biguaçu.

Dárcio Gustavo Correia Filho, festeiro na Festa do Divino Espírito Santo do Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição da Lagoa, de 2008, é um

dos fornecedores destes trajes. Segundo ele, em início de 2012, o aluguel de dois conjuntos de trajes utilizados em uma Festa do Espírito Santo, chega a valores equivalente a dois mil e cem euros:

Os trajes são específicos às Festas do Divino Espírito Santo, somente são alugados para este fim. As roupas foram confeccionadas com base nos trajes imperiais, desde as roupas do casal imperador, quanto aos das damas e pajés. São bordados a mão e confeccionados em veludo alemão ou em tecido fino. Os aluguéis estão em torno de cinco mil reais para dois conjuntos, isto é, dois tipos de roupas que são utilizados, geralmente, no Sábado e no Domingo da festa. No momento, estou colocando a venda quatro conjuntos de trajes por quinze mil reais⁴¹⁸.

Neste período, senhor Fausto lembra que a festa havia perdido importância ao ponto de ter apenas uma simples missa no Domingo, com uma homilia sem muito requinte e breves referências ao Divino e a festa. O que talvez tenha provocado um sentido de perda e que gerou, por sua vez, um movimento de reação e fortalecimento da festa nas últimas décadas. E isto pode ser visto ao ponto de, nos dias da festa, os padres sentirem-se, de certa forma, intimidados com a importante missão de presidir a cerimônia da festa, pedindo inclusive ajuda de populares para que expliquem o quão importante é a cerimônia para a comunidade.

Para os moradores do distrito, as festividades tem início com a saída das insígnias do Espírito Santo às ruas, o que chamam de peditório, pelos bairros de Santo Antônio de Lisboa. Levam a bandeira mais simples, que chamam de “Bandeira Pobre”, com fitas coloridas amarradas no mastro, junto a uma Pomba esculpida em madeira, no seu cimo, e mais a coroa em latão, réplica da antiga coroa original, roubada.

Estas insígnias só retornam à igreja no final da peregrinação, durante a semana da Festa do Divino. Antes disto, durante os meses de peditório, estas insígnias entram de casa em casa a pedir oferendas para a realização da festa. A noite, após a novena, as insígnias ficam na casa escolhida, onde normalmente é preparado um pequeno altar, com imagens de outros santos, velas acesas, flores e um toalha bordada ou com a melhor estampa, fazendo de forro ao pequeno altar.

⁴¹⁸ Entrevista realizada, em Janeiro de 2012, com Dárcio Gustavo Cerreia Filho, festeiro da Festa do Divino do Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição da Lagoa, de 2008.

Até alguns anos, este ritual era acompanhado por uma cantoria, chamada também de Folia do Divino, alguns músicos que seguiam animando e criando versos de acordo com a ocasião, o que veio a desaparecer com o tempo restando apenas um tambor cadenciado em um ritmo específico, que anuncia a presença do Espírito Santo ao longe.

Há sempre alguém da irmandade a acompanhar o peditório, e é este que leva consigo a coroa do Divino, o símbolo mais valiosos dentro das insígnias. Segue vestido com uma opa de cor vermelha, e fica como que responsável pelas doações da comunidade. Uma moça leva a bandeira e um auxiliar acompanha o grupo, com um tambor que toca em ritmo cadenciado, sempre que o grupo se movimenta, enquanto que uma criança costuma levar o cetro, que também pode estar junto da coroa sobre a salva.

A coroa original da Festa do Divino de Santo Antônio foi doada por Dom Pedro II, em 1845. Na época a festa era organizada pela Irmandade da Santíssima Trindade, por isto talvez a coroa doada tivesse no seu cimo também uma Cruz, como acontecem nos Impérios da Santíssima Trindade que pude visitar nos Açores. Nesta época, Dom Pedro II, também doou outras duas coroas iguais para as comunidades da Lagoa da Conceição e para o Ribeirão da Ilha, onde ainda existe um Teatro do Espírito Santo.

Em Santo Antônio de Lisboa existem atualmente três coroas para a realização da festa, a coroa original acabou por ser roubada em 1983, o que levou aos moradores da comunidade a mandar fazer uma nova coroa, em latão, semelhante a original, e é esta que segue no peditório pelas casas da comunidade. A coroa com uma Pomba surge através de uma doação, feita em 1986, pelo então governador do estado de Santa Catarina, Esperidião Amim. E em 2004, uma outra coroa foi doada à comunidade, desta vez pelas Câmaras Municipais da Ilha do Pico, nos Açores.

Os músicos que acompanham a peregrinação do peditório pelas casas da comunidade, ainda comparecem em determinadas ocasiões ao longo do ciclo da festa. São conhecidos como “folia” ou “foliões”, e tem a mesma denominação utilizada nos Açores. Levam consigo um instrumento parecido com um violino, chamado de rabeça, também uma viola e um pandeiro. Normalmente atuam com três vozes, o Baixão, a Tripa e o Repentista, que cria os versos de acordo com a

ocasião, com saudações, agradecimentos e licenças para a chegada e a retirada, e organiza as cerimônias através da ordem que dá aos versos que canta.

Estes elementos que ajudam na organização de alguns rituais da festa, normalmente estão presente em outras ocasiões, dentro de momentos culminantes da comunidade, nas celebrações no Natal, Páscoa ou outros momentos culturais. Os músicos, por exemplos, no ciclo do Espírito Santo fazem parte do grupo de foliões, no Natal costumam Cantar os Reis, ou o Terno de Reis, sendo normalmente o repentista, também, o principal elemento que nesta ocasião.

Quando o grupo chega as casas da comunidade, costuma ser bem recebido nestas residências. As pessoas recebem as insígnias como se fossem o próprio Espírito Santo, e durante o momento em que as insígnias permanecem na casa, esta torna-se um templo sagrado. Enquanto a coroa é colocada sobre uma mesa, a bandeira passa por todos os cantos da casa, sobre a cama do casal ou os quartos dos filhos, como se estivesse benzendo ou abençoando cada dependência.

Cada criança ou adulto beija a Pomba sobre o mastro, beijam a bandeira e as fitas, os adultos enrolam a bandeira nas crianças, passam sobre algum membro adoecido, e é comum acrescentarem uma nova fita à bandeira, normalmente comprada para a ocasião, como ex-voto, ou por doação ao divino. Dão algumas esmola em forma de dinheiro ou mantimentos para a festa, um ovo, dinheiro, uma galinha ou frutas, e ainda há os que cortam pontas das fitas do divino para manter num oratório ou junto de alguma imagem de santos. Ainda sobre estas fitas, há relatos inclusive que falam de mães que faziam infusões com seus pedaços para dar de beber aos doentes da casa, em busca de uma cura pelo Espírito Santo.

Ao fim da tarde, costumam deixar as insígnias na última casa que visitam naquele dia. Esta casa, normalmente previamente escolhida, fica responsável por uma novena naquela noite. A escolha da casa ocorre, sobretudo, pelo conhecimento que o grupo tem com os moradores do bairro e pelas condições da família em oferecer, ao fim da novena, algum tipo de lanche ou refeição, uma sopa ou café com doces e bolos, com lugar a um pequeno leilão de algumas das prendas arrecadadas naquele dia.

Realiza-se também uma novena de maior dimensão nos bairros que participam da festa, com lugar para um cortejo que segue da casa onde se encontra as insígnias até o local da novena, com os foliões, a irmandade e com um bingo no final da noite, com as prendas arrecadadas durante a semana. Sempre com um princípio de distribuição de alimentos pela família anfitriã, através de um jantar ou um café oferecido aos que participam das novenas, num ritual que se repete ao longo dos meses, até o dia programado para a festa.

No fim de semana da festa são realizadas duas coroações: uma coroação no Sábado à noite, onde coroa-se a imagem de Nossa Senhora das Necessidades, e outra coroação que acontece no Domingo pela manhã, e onde se coroa um menino como Imperador do Divino Espírito Santo. Este menino segue em cortejo até um espaço especialmente preparado, chamado de império, levando em sua cabeça a coroa. E ali reúnem-se os fiéis a cumprimentar a criança.

A cerimônia de coroação de Nossa Senhora das Necessidades foi introduzida em 1935, e de acordo com Lélia Nunes, teria sido introduzida pelo Padre Bernardo Blasing, que por não conhecer os rituais de coroação da Festa do Divino, resolveu proibir a coroação de um menino, coroando então a imagem de Nossa Senhora das Necessidades, criando um ritual que ainda existe. Porém, a resistência da comunidade num ritual que tradicionalmente sempre foi independente das autoridades religiosas e laicas, fez com que no ano seguinte, voltassem a coroar uma criança, sem alterar os rituais das Festas do Divino⁴¹⁹.

Após a coroação, realizada no Domingo, todo o séquito imperial, começando pelo casal imperial, damas e pajens, que são conduzidos ao salão paroquial onde encontra-se montada uma sala imperial, com um trono, onde acontece a representação de um cerimonial de “beija-mãos”, no caso, beijam a pombinha existente na coroa e na bandeira. No local, também são colocados os ex-votos, massas moldadas de acordo com uma parte do corpo, ou representando as graças alcançadas. Essas massas são benzidas e vendidas, posteriormente⁴²⁰.

Lélia Nunes comenta que, até 1956, ainda havia um Teatro do Espírito Santo, uma pequena construção nos arredores da Igreja onde eram guardadas as

⁴¹⁹ Cf. Lélia Pereira Nunes; Irene Maria F. Blaye "Caminhos do Divino, um olhar sobre a Festa do Divino em Santa Catarina", Editora Insular, Florianópolis, 2007.

⁴²⁰ Cf. Lélia Pereira Nunes; Irene Maria F. Blaye. Caminhos do Divino. Op., cit.

insígnias do Divino Espírito Santo, e que acabou por ser demolida. Elemento este que nos mostra, através de sua simples existência, que até este período havia uma separação mais nítida entre o poder religioso local e a Festa do Espírito Santo, uma separação que pode até ser contestada em situações como a proibição da coroação da criança, imposta em 1935, e que deu início a coroação de Nossa Senhora das Necessidades.

A abertura da semana da festa em Santo Antônio de Lisboa, acontece normalmente uma semana antes do principal dia da festa, com a Divina Farinhada no Engenho de Farinha da Família Andrade. Uma unidade industrial especializada na fabricação de farinha de mandioca, movida a tração animal, e que reproduz a forma artesanal como era fabricada a farinha de mandioca, até há cerca de meio século.

O engenho, onde é organizada a Farinhada do Divino, é um edifício construído em 1830 e pertenceu ao pai do senhor Fausto, fica situado próximo ao Centro Histórico de Santo Antônio de Lisboa, na estrada Caminho dos Açores, a cerca de mil e quinhentos metros da Igreja de Nossa Senhora das Necessidades. A farinhada é um evento onde se prima pelo resgate cultural, um culto ao passado da forma como seus intervenientes recordam ou viram quando eram crianças. Nesta noite, reproduzem todo o cenário folclórico que envolvia a produção da farinha de mandioca. Convidam vizinhos, amigos, grupos folclóricos, representantes de instituições, meios de comunicação e estudiosos para uma verdadeira manufatura da mandioca e seus derivados, um evento com direito a cantigas, danças, recital de versos, comida, bebida e outros momentos culturais, que acontece normalmente no Sábado anterior ao fim de semana da festa.

No Domingo, os festejos continuam no engenho da família Andrade. A fabricação de farinha continua por alguns dias, e por vezes há a necessidade de pôr outros engenhos também em funcionamento. Tudo acompanhado de músicos tradicionais, que cantam canções ligadas à terra e à cultura popular, um café com doces e salgados típicos da cultura local, que chamam de açoriana. Também, tem lugar um bingo onde se sorteiam oferendas recebidas por gente da comunidade, e tudo acontecem normalmente, sem que pareça estranho aos presentes.

Na semana que se segue a Farinhada, os festejos se intensificam, com os restaurantes a receberem mais turistas da região, as famílias começam a se

preparar e há uma maior interação entre todos os elementos envolvidos na festa. Percebe-se que o trabalho realizado nos meses anteriores chega próximo do seu momento auge, com uma maior movimentação nas ruas, a igreja recebendo nova pintura, maior cuidado na limpeza, flores e decoração especial.

A festa propriamente dita é retomada na Quarta-Feira, com uma missa, que conta com a presença dos juízes da festa e mordomos. Normalmente, celebrada pelo Arcebispo Metropolitano de Florianópolis, em 2011, Dom Murilo Sebastião Ramos Krieger, além de músicos regionais, convidados especialmente para a cerimônia, e que se esmeram para que a celebração seja o mais perfeita possível. Após a missa, costumam promover eventos, como: lançamentos de livros, exposições e outros eventos que homenageiam a cultura local.

Na Quinta-Feira e na Sexta-Feira, os festejam continuam com eventos culturais e religiosos, comidas típicas da região e músicos que preparam espetáculos, que seguem pela noite, além de apresentações de filmes, palestras e exposições que fazem alusão ao Arquipélago dos Açores, encerrando sempre por volta da meia noite. Acontecendo, na Sexta-Feira, um desfile com a cavalaria da Polícia Militar, grupos folclóricos e artesãos.

Neste dia, um outro evento importante de se destacar o Desfile de Carro de Boi, que acontece nas principais ruas de Santo Antônio de Lisboa, e que tem trazido cada vez mais participantes, mesmo de outras localidades da ilha de Santa Catarina, incluindo ainda apresentações folclóricas como o Boi de Mamão, e encerrando com a atuação de bandas, normalmente convidadas da própria região de Florianópolis.

No Sábado, acontece o ponto forte da festa comunitária, com um cortejo imperial que sai da casa do imperador em direção a igreja, seguem a Irmandade do Divino Espírito Santo, as bandeiras do Divino, do estado de Santa Catarina e do Brasil, seguidas pelo séquito real, casal de festeiros e folias, logo atrás, outros elementos e a banda musical, num verdadeiro espetáculo que chama a atenção de toda a comunidade e traz gente de toda a região para assistir a tradição que se repete a cada ano.

Chegando a igreja, acontece a coroação de Nossa Senhora das Necessidades. A igreja, decorada para a ocasião, inclui os trajes dos irmãos da Irmandade, com suas opas de cor vermelha, que ocupam os primeiros bancos

mais próximo ao altar, à espera da missa. O cortejo entra na igreja com o casal imperial vestindo trajes que lembram uma família real, seguidos pelo seu séquito, e logo atrás um grupo de meninas com coroas em papel dourado ou prateado, vestidas com cores lisas e vivas e asas alegóricas, à imitar anjos.

Todos se posicionam entre os bancos e o altar, em um nicho específico junto ao altar principal, próximo ao padre, sentados em cadeiras e nos degraus. As meninas vestidas de anjo, posicionam-se junto aos degraus próximo a imagem de Nossa Senhora das Necessidades e ficam à espera do momento certo, para a cerimônia da coroação de Nossa Senhora das Necessidades.

A coroação da imagem de Nossa Senhora das Necessidades é um momento especial da cerimônia do Sábado, um verdadeiro espetáculo de luzes e som, com efeitos especiais e coreografia que culmina com a coroação da imagem de Nossa Senhora das Necessidades por uma jovem em meio a louvores e efeitos luminosos. É um momento tradicional e respeitado por todos, ao mesmo tempo que é aberto à criatividade dos organizadores, tanto na coreografia quanto nos espetáculos de som e luzes criados para a ocasião.

Após a coroação de Nossa Senhora das Necessidades, tem lugar a missa solene com participação de músicos locais e rituais especiais, seguidos por uma queima de fogos que anuncia o auge da festa. Logo após a missa, seguem-se os festejos com espetáculos de música, apresentações folclóricas, exposições, barraquinhas com jogos e brincadeiras, serviços de restaurantes e bares, bingos e rifas, serviço de som e locução que falam da programação da festa, num ritual que seguem por toda à noite.

No Domingo, acontece o cortejo imperial, uma das cerimônia mais representativas, ao ponto de ser vista por alguns como a própria essência da festa. Consiste na busca das insígnias do Espírito Santo na casa do festeiro, encaminhando-a para a igreja, em uma procissão. Esta, conduzida pelos irmãos da Irmandade do Divino, todos de opa vermelha e com a cruz da irmandade à frente, seguidos pelas porta-bandeiras, com as Bandeiras do Divino, vestidas com trajes requintados e alusivos a monarquia. Primeiro as Bandeiras do Divino, depois a bandeira do estado de Santa Catarina e do Brasil, seguidas pelo pároco e os outros elementos da igreja, e por fim a banda musical.

Seguem em procissão até a casa do casal imperial, onde esperam as insígnias do Espírito Santo, com o séquito imperial completo, entre Imperador e Imperatriz, pajens e demais elementos, todos vestidos luxuosamente, com trajes requintados, ricos em detalhes e alusivos ao poder monárquico já há muito tempo extinto no Brasil. Posicionam-se logo atrás das bandeiras, sendo seguidos depois pelo casal de Festeiros, que levam a coroa e o cetro do Espírito Santo, seguidos pelos foliões e logo atrás os poderes da igreja, representados pelo padre, seguidos por sua vez pela banda musical.

Neste ponto é importante destacar a colocação da igreja quase no final do cortejo, representando seu papel secundário e seu estatuto hierarquicamente inferior aos outros elementos do cortejo, seja a irmandade, as insígnias do Espírito Santo, os imperadores, o séquito real e mesmo a Folia do Divino, que se posicionam a frente das autoridades eclesiásticas, num ritual secular.

Observando atentamente todo este cerimonial, é difícil não associar os rituais da Festa do Divino com uma apologia, ou propaganda monárquica, o que nos traz mais uma vez em mente o fomento da família real às celebrações do Espírito Santo, com doações de coroas às comunidades católicas por todo o Brasil, sobretudo ao longo das últimas décadas de monarquia em território brasileiro.

Ao chegar a igreja de Nossa Senhora das Necessidades, há lugar para rituais e encenações antes mesmo de entrarem na igreja. Soltam Pombas brancas, se posicionam para fotografias e entram na igreja em grande honrarias em meio a uma verdadeira multidão, que cerca todos observando os trajes e a formação dentro do cortejo ao som da banda convidada, que em 2011 foi a Banda Nossa Senhora da Lapa. A missa de coroação teve início as dez horas e trinta minutos daquela manhã.

Este ritual resgata as origens míticas da Festa do Divino, por Dom Dinis e a Rainha Santa Isabel, e tem como representação um cortejo imperial, com casal de imperadores, pajens, e todo o cortejo imperial que, com os anos, passou a se vestir cada vez com mais requinte, ao ponto de atualmente vestirem trajes de alto valor comercial e rico em detalhes, numa ornamentação que beira as fantasias carnavalescas, a imitar reis e rainhas.

Após a missa de coroação, no Domingo, o casal imperial, acompanhado por toda a corte, com o Imperador e a Imperatriz à frente, são conduzidos para o salão paroquial, onde se colocam num espaço ricamente decorado, representando um Império ou Teatro do Espírito Santo, um verdadeiro altar à cultura local, repleto de elementos alusivos a arte popular e aos costumes locais, muitos deles com referência aos Açores. Este espaço lembra a capela ou Teatro demolido, em 1956, e é nele que se reproduz uma cerimônia que pode ser comparada à um verdadeiro “Beija Mãos”, neste caso, a Pombinha⁴²¹ do Divino e a Bandeira do Divino.

Neste espaço, também encontram-se muitos dos ex-votos oferecidos no período da festa, e que se acumulam junto a este “altar”. São massas (pães) em forma de braços, pernas, mãos e outras partes do corpo, que muitas vezes representam a cura alcançada por graça da Santíssima Trindade. Estas massas são benzidas durante a missa e, posteriormente, vendidas⁴²² para o público local.

No adro da igreja a festa segue, com as barracas a venderem doces, salgados, algumas guloseimas e pequenos brinquedos, músicas e jogos que animam o público. Ao meio dia, é servido um almoço festivo pela organização da festa, e cujo os custos se assemelham aos restaurantes locais. Durante à tarde segue programação com a apresentação de teatros infantis criados para a ocasião, atraindo gente de toda a cidade de Florianópolis e regiões vizinhas, fomentando ainda mais o comércio local.

Mais tarde, normalmente por volta das cinco horas, acontece o Cortejo Imperial que sai da casa do imperador para a igreja, sendo aberto pela Irmandade do Espírito Santo e de Nossa Senhora das Necessidades, e acompanhado, em 2011, pela Banda Musical Amor à Arte, de Nossa Senhora da Lapa, acompanhado pelo pároco, seguindo em direção à igreja, onde será realizada a missa de encerramento da festa, e onde também divulgam o novo casal imperial e juízes do ano seguinte⁴²³. Uma cerimônia que se oficializa com a transmissão da Coroa,

⁴²¹ É interessante fazer referência ao fato de que a palavra Pomba, além de referenciar o pássaro, em território brasileiro também possui uma conotação sexual, usada por vezes em brincadeiras e evitada em determinadas situações. Conotação que não existe em Portugal.

⁴²² Texto adaptado do capítulo: "Santo de Santo Antônio de Lisboa", In: Lélia Pereira Nunes; Irene Maria F. Blaye. Caminhos do Divino. Op., cit.

⁴²³ Cf. Lélia Pereira Nunes; Irene Maria F. Blaye Caminhos do Divino. Op., cit..

do Cetro e da Bandeira ao Casal Imperial que presidirá as festividades do próximo ano⁴²⁴.

Até inícios da década de 1980, havia a necessidade de escolher um imperador que possuísse fundos econômicos suficientes para promover a festa, era um momento de afirmar hierarquias dentro da comunidade. O que acontece ainda em muitas comunidades da região. Porém, em Santo Antônio de Lisboa, na escolha do ano 1982 houve o interesse em nomear um político como imperador, o que gerou uma quebra na tradição de escolha de imperadores. Sergio Luiz Ferreira fala deste episódio⁴²⁵.

Naquele ano, o recém-empossado provedor da Irmandade do Divino Espírito Santo e Nossa Senhora das Necessidades, Altino Dealtino Cabral (1922-1999), não permitiu que o imperador João de Deus Sartorato transmitisse a coroa a um deputado estadual. Dessa forma, seu Jocal passou a coroa a seu filho Jair Sartorato. Aliás, a coroa, doada por Dom Pedro II em 1845, caiu no chão na hora da transmissão. Foi a última festa com a coroa original, que foi furtada em 1983. Como Jair Sartorato não realizou a festa, Altino Dealtino Cabral mandou fazer uma nova coroa de latão e realizou a festa de 1984. A partir daí os imperadores são sempre pessoas da comunidade. Não se olha mais o saldo bancário, mas o engajamento comunitário do casal imperial. Desde 1998 a festa é organizada por uma comissão organizadora o que deu uma estrutura e organização cultural e religiosa bastante mais consistente.

As Festas do Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa já possuem mais de dois séculos de existência, porém, em muitas outras comunidades de Florianópolis, estas festas tiveram início em datas mais recentes. Como a realizada na localidade do Campeche, iniciada em 1954; ou no bairro Estreito, com início em 1955; no Pântano do Sul, em 1962; em Saco Grande, com início em 1973; e na Cachoeira do Rio Tavares, iniciada em 1995. E ainda mais recente como a festa realizada na Barra da Lagoa desde 2001, ou na Prainha, onde começou a ser celebrada somente em 2005.

Diante de todos estes cerimoniais, torna-se inquestionável a devoção dos nativos de Santo Antônio de Lisboa em relação ao Divino Espírito Santo. E são muitos os estudiosos a destacarem esta dinâmica. Ana Lúcia, por exemplo, lembra

⁴²⁴ Texto adaptado do capítulo: "Santo de Santo Antônio de Lisboa", In: Caminhos do Divino - um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina, 182:194. Insular. Florianópolis, 2007.

⁴²⁵ Cf. Sergio Luiz Ferreira, Santo Antônio de Lisboa, 310 anos: sua gente, sua igreja e sua festa do Divino, Blumenau, Nova Letra, 2008. P. 59.

que os moradores da região são fiéis a tradição da realização da festa, considerando a irmandade um elemento forte dentro da sociedade, elemento que, segundo ela, converge juntamente com a população para a realização da festa ao Divino, que atinge uma dimensão considerável dentro do município.

Quanto ao caráter turístico da festa, Ana Lúcia acredita que foi motivado sobretudo pela chegada de famílias de outras regiões do Estado do Brasil, ao longo da década de 1980. Isto proporcionou uma autoidentificação em relação ao outro, surgiu um reconhecimento das entidades culturais e promoção das mesmas através da festa, o que atrai a atenção de gentes locais e de outras regiões, meios de comunicação e turistas. Algo que se tornou mais intenso com o Decreto Federal nº 3.551, de 4 de Agosto de 2000⁴²⁶, que institui o registro dos bens culturais de natureza imaterial, o que engloba as festas como a do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa.

4.6 COMPARAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

Em Setembro de 2001, após uma visita ao Arquipélago dos Açores, junto do Grupo Arcos, em uma digressão para atuação em um festival de folclore na Freguesia da Relva, uma das primeiras diferenças interessante, e que na época me pareceu considerável, foi a existência nos Açores de festivais de folclore com intuito apenas de apresentação de danças e bailados, sem competições ou concursos. Até então, a noção que tinha de festival de folclore ou de dança ou algo assim, possuía sempre uma conotação competitiva, onde no final seriam premiados os melhores grupos e as melhores apresentações.

Esta diferença marcou minhas primeiras interpretações comparativas entre os Açores e o Brasil, no caso, o litoral catarinense e a região de Florianópolis e arredores, as regiões em que vivi,. Derrubando, assim, quase que instantaneamente um etnocentrismo natural existente em cada um, a medida que no meu ponto de vista, um festival sem caráter competitivo poderia ser algo mais interessante do que as competições em que nos deparamos em nossa região.

⁴²⁶ Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

Este pensamento só foi detectado após algum tempo desenvolvendo teorias e formas de identificar o que seria melhor ou não, e assim imaginei que a competição poderia trazer um aprimoramento das apresentações, o que por sua vez poderia também gerar uma caricaturização das formas adequadas de apresentar, ou simplesmente uma representação, tornando a cultura e o folclore em meras caricaturas das realidades locais de cada região.

Um outro ponto que observei depois deste e outros episódios semelhantes, foi a de que a noção de melhor ou pior, de certo ou errado, depende da estrutura de pensamento de cada cultura e de cada ponto de vista, e que as coisas não precisam ser necessariamente certas ou erradas, melhores ou piores, são apenas aquilo que são e que evoluíram para ser. Mesmo o conceito popular de evolução que carreguei comigo por muito tempo foi adquirindo formas mais acadêmicas e darwinianas, de que a evolução não é uma melhora ou piora de algo, mas sim uma melhor adaptação ao ambiente.

Assim, munido de uma forma de olhar mais imparcial e provavelmente menos etnocêntrica, e tendo em vista que por mais imparcial que possa parecer, jamais poderia ser imparcial em pleno, busco dar significados aos rituais e símbolos que encontrei nas Festas do Divino Espírito Santo durante meus estudos de campo no Brasil e no Arquipélago dos Açores, um significado que pode ser revisto nas palavras de Strauss:

Parece-me que (...) significar significa a possibilidade de qualquer tipo de informação ser traduzida numa linguagem diferente. Não me refiro a uma linguagem diferente, como o francês ou o alemão, mas a diferentes palavras num nível diferente⁴²⁷.

Recorrendo ao trabalho de Maria Adelaide Neto Salvado, pode-se relembrar algumas interpretações a respeito das Festas do Espírito Santo dadas por alguns estudiosos como Teófilo Braga, que observa nela ligações com cerimônias contra a peste, Natalia Correia, estudou este ritual nos Açores e encontrou tanto ligações à ideologia joaquinista quanto à influência franciscana nos Açores. Moises do Espírito Santo fala de marcas de um ritual judaico, visão compartilhada

⁴²⁷ Cf. Claud Lévi-Strauss, *Mito e Significado*. Lisboa, 2007, edições 70, P. 23.

também por Maria Adelaide Salvado, que associa ainda a estes rituais as antigas cerimônias das religiões pré-romanas⁴²⁸.

Na prática, muito para além da semelhança nas cores utilizadas nas “Festas do Espírito Santo” nos Açores e na “Festa do Divino” no Brasil, ou das insígnias que possuem as mesmas representações em ambas as regiões, as Festas do Divino Espírito Santo carregam um conjunto de características comuns e semelhantes entre as duas margens do Atlântico, características que, apesar de terem formas e objetivos que podem coincidir, talvez não possam ser utilizadas para ilustrar a proveniência ou as ligações históricas entre ambas.

A primeira vista as semelhanças são muitas, como as cores e as insígnias utilizadas, porém, também encontramos diferenças que podem ir do superficial até o mais íntimo e intrínseco nas comunidades, e uma das primeiras que podemos encontrar ao comparar as festas nos Açores e no Brasil pode ser a forma como são referenciadas pelas populações locais. O próprio nome como são chamadas em cada uma das regiões, e a maneira como esta forma de referenciar a festa torna-se em adjetivo para uma grande diversidade de atividades que envolvam estas festas e o período em que são realizadas.

Enquanto nos Açores encontramos as Festas do Espírito Santo, assim chamada por seus organizadores e participantes, no Brasil elas são chamadas de Festa do Divino, e todas as atividades envolventes ou pertencentes a estas cerimônias recebem o nome que cada lugar representa. Assim, encontramos as Sopas do Espírito Santo, nos Açores; ou a Farinhada do Divino no Brasil; ou a coroa e a bandeira do Espírito Santo, nos Açores; e a coroa ou a bandeira do Divino, no Brasil. A época das Festas do Espírito Santo nos Açores e a Festa do Divino no Brasil, embora sejam todas festas dedicadas à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, em ambas as regiões.

Embora estas semelhanças e diferenças possam ser superficiais, ainda há outros aspectos que podem ser comparados e que atingem níveis mais íntimos de sua realização. Tanto nos objetivos de seus organizadores quando na sua própria razão da prática, ligadas a estrutura e a dinâmica da própria festa na comunidade. E neste sentido notamos uma plasticidade maior nas festas realizadas no Sul do

⁴²⁸ Cf. Maria Adelaide Neto Salvado, *O Culto do Espírito Santo em Terras da Beira Baixa – as longínquas raízes*. Cárceres, BAND, 1998. P. 61.

Brasil, plasticidade no sentido de ter uma dinâmica mutável, adaptando-se a cada nova edição. Enquanto nos Açores, verificamos uma vivência mais conservadora, onde a Festa do Espírito Santo torna-se algo que não deve ser alterado, algo tradicional em todos os aspectos, porém, visto como atual, onde as pessoas o fazem como algo que tem de ser feito, pela fé e pela necessidade de o fazer.

No Sul do Brasil, a festa também tem seu aspecto religioso muito vincado, a mobilização popular é em prol da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, com intuito declarado de preservar uma antiga tradição. Porém, a cada edição notamos a plasticidade e a facilidade que a organização possui ao alterar todo o entorno da sua realização, mantendo sim o caráter tradicional de cada cerimônia, mas inovando a cada edição, alterando formas e criando novas orientações justificadas pela busca do autêntico, como a inserção de eventos como a Farinhada do Divino ou a Carreata de Carros de Boi, na programação.

Enquanto em São Miguel, na Freguesia da Relva, os impérios são organizados com o cuidado de não alterar a forma como teria sido organizado no ano anterior, e se definem pelo objetivo único de realizar o Império, no sentido assistencial e religioso. No Brasil, em Santo Antônio de Lisboa, a Festa do Divino é organizada como momento cultural, de resgate e preservação da cultura popular local, onde por vezes buscam em relatos antigos, as formas e as maneiras de realizar os rituais no sentido de resgatar a forma como eram realizadas no passado distante. Porém, com mais requinte e adaptada, inconscientemente, ao presente.

Nos Açores, notamos que a cultura é viva, a prática se molda de acordo com o tempo, os costumes e as formas, e pode alterar algo que dê melhor atrativo ou conforto, trajes mais sofisticados aos olhos de hoje, óculos de sol ou outros detalhes nos cortejos, sem que isto altere os rituais. Recebem o vinho diretamente da Adega, junto ao barracão do império, mesmo, mas sem deixar de praticar o ritual de Buscar o Vinho; ou repetem os rituais ligados aos criadores do gado, que hoje, por vezes, é comprado já em quartos, pronto a ser dividido pelas pensões.

Em Santo Antônio de Lisboa, a festa passou a adotar elementos identitários com intuito de reviver, promover e divulgar os aspectos do passado da cultura local, que, independente da origem, são classificados como açorianos, na busca de uma identidade cultural local. E a cada ano, pode haver novos elementos

identitários inseridos na festa, que por representarem aspectos do passado, são classificados como tradicionais e autênticos.

Durante meus trabalhos de campo pude notar que na Relva, os impérios possuem a preocupação simples de organizar o império de acordo com o que tem sido organizado ao longo dos anos, sem inserção de novos rituais ou alterações profundas, apenas com intuito de reproduzir cada ritual ou cerimônia de forma perfeita, sem falhas. Enquanto que, em Santo Antônio de Lisboa, a organização da festa, para além de rever os passos da festa realizada no ano anterior, buscam melhorar a cada ano, através de novas cerimônias ou rituais que possam lembrar o passado ou representar a identidade cultural local.

Este aspecto inovador, e ao mesmo tempo tradicional, que encontramos nas festas de Santo Antônio de Lisboa, tem vindo a ser influenciado de forma decisiva por elementos açorianos, de representantes do governo e instituições à estudiosos dos Açores, que nas últimas duas décadas passaram a visitar a região e acompanhar as festas a cada ano, comparando e elogiando de forma diplomática a organização e os elementos da festa de Santo Antônio de Lisboa, em comparação com as dos Açores.

Estes aspectos ainda podem ser chamados, por exemplo, de uma etnicidade reativa, onde a própria manifestação cultural transformou-se por conta de uma reação perante a ameaça de perda, ou de desaparecimento, da mesma forma que aconteceu ao longo do litoral catarinense com muitos outros aspectos culturais da região, e se reproduziu de uma forma intensa ao ponto de reintroduzirem aspectos que nunca chegaram a existir propriamente dito, como o caso da Festa do Divino da Paróquia de Bom Jesus de Nazaré, no município de Palhoça, onde se realiza um trabalho em conjunto com o Núcleo de Estudos Açorianos em prol da realização de um Bodo⁴²⁹, semelhante aos realizados nos Açores, com o argumento de que se trata de um resgate cultural.

Esta identidade cultural manifestada através das Festas do Divino, e que encontramos de forma mais intensa no Brasil, também existe nos Açores, e surgiu a medida que as festas passaram a ser consideradas como marco identificador da “cultura açoriana” dentro de Portugal e nas comunidades açorianas, formadas ao

⁴²⁹ Joi Cletson. Festas do Divino Espírito Santo. Disponível em: < <http://www.portaldodivino.com/nea/joi.htm> > Consultado em 22 Nov. 2011.

longo do século XIX e XX, nos Estados Unidos, Canadá, Bermudas ou Havaí. Esta identificação das Festas do Espírito Santo com a identidade cultural açoriana, nos Açores, atingiu seu ponto máximo com o Decreto Regional 13/80/A, de 21 de Agosto, que instituiu o dia dos Açores, na Segunda-Feira do Espírito Santo, o dia seguinte ao Domingo de Pentecostes, data conhecida nos açores como Dia da Pombinha.

Esta identificação das Festas do Divino com a identidade cultural açoriana está presente até mesmo no Brasão de Armas dos Açores, onde, entre os símbolos açorianos, figura uma Bandeira do Espírito Santo, de cor vermelha com uma Pomba branca sobre um esplendor no seu centro, ou nas obras de artistas como Antônio da Costa. E tem vindo a se manifesta sobretudo nas comunidades açorianas formadas no decorrer dos dois últimos séculos.

Um outro aspecto que podemos destacar, em relação as festas organizadas no Brasil em oposição as dos Açores, é o papel da Igreja como instituição na sua organização. Algo que pode ser explicado pela extinção das irmandades, ao longo do século XIX e início do século XX, e a resistência das Festas do Divino no litoral do estado de Santa Catarina. Enquanto, nos Açores as irmandades continuaram a organizar estas festas, em Santa Catarina, a igreja passou a assumir o papel principal na sua organização, salvo em regiões como Santo Antônio de Lisboa, onde embora esteja sobre responsabilidade da comissão organizadora e da Irmandade do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora das Necessidades, é na igreja que se realizam a maioria dos rituais.

Sobre todos os aspectos, que poderemos apresentar em comparação das festas realizadas nos Açores ou no Sul do Brasil, talvez o que poderíamos destacar de forma geral seria o fato de que, em Santo Antônio de Lisboa a festa se caracterizar por algo do passado que se repete a cada ano, um pedaço da história a ser resgatado e lembrado, enquanto que nos Açores a festa, ou império, é algo atual, do presente, natural e sem caris histórico. Portanto, nos Açores não é algo organizado em prol do resgate histórico e cultural, como acontece em muitos aspectos no Brasil.

Em Florianópolis, isto se reflete também no fato de as Festas do Divino terem adquirido status de patrimônio cultural, com legislação própria. Isso fez com que surgissem regras que devem ser cumpridas para que a festa seja

classificada dentro deste mesmo conceito, de patrimônio cultural, além de aprimorar o requinte e o rigor das cerimônias e dos trajes dos elementos das festas. Fatores que culturalmente podem ser considerados sinônimo de belo, o que não é propriamente sinônimo de histórico cultural.

Para João Leal, por exemplo, aquilo que é encontrado em Santa Catarina pode ser chamado de uma etnicidade resultado de um “processo de redescoberta das origens açorianas remotas”⁴³⁰, processo que aconteceu após um período em que não foi dada atenção a estes aspectos históricos e culturais, e que em determinado momento passou a fazer parte da própria cultura local e do passado destas populações.

Para além destas observações, ainda encontramos muitas outras que conferem diferenças menos profundas, e mais aparentes, como a coroação, que em Santo Antônio de Lisboa envolve todo um ritual que exige trajes caros e formalizações que exigem algum poder econômico dos seus organizadores, enquanto que nos Açores, apesar dos gastos com as sopas e outros rituais do império, normalmente a pessoa a ser coroada não necessita dispensar gastos avultados.

Na Coroação também encontramos pontos interessantes, como o fato de que no Brasil somente são coroadas crianças, normalmente uma ou duas, enquanto que nos Açores, deparei muitas vezes com adultos a serem coroados e muitos em números superiores a três ou quatro. Inclusive, houve uma das ocasiões em que pude presenciar a presidente da Câmara de Ponta Delgada, na época Berta Cabral, ser coroada nas festas promovidas pela Câmara Municipal de Ponta Delgada.

De forma geral, a reinvenção ou resgate de uma cultura ou de uma ligação histórica entre as Festas do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa e das festas realizadas nos Açores, tendem a seguir uma evolução natural, cada vez mais dependente ou semelhantes por conta de uma comunicação interoceânicas antes inexistentes, e que agora molda de forma decisiva o futuro destas festas, sobretudo no Brasil, uma vez que são estas, através de instituições e agentes

⁴³⁰ Cf. João Leal, Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007. P. 16.

culturais, que buscam nas outras, justificações e explicações para sua importância como meio identitário local.

4.7 OS DEMAIS ASPECTOS E A IDENTIDADE CULTURAL

A interpretação do conceito de Identidade Cultural ou Identidade Coletiva tem sido tratada de formas distintas pelos mais variados autores. De maneira geral, possui sempre um sentido de pertença, de identificação com um grupo social específico⁴³¹, a percepção das semelhanças étnicas, racial, linguística ou religiosa com determinado grupo, um vínculo simbólico, símbolos com elementos semelhantes, possuidores dos mesmos significados e representados pelos mesmos códigos. Assim, temos o povo judeu, cuja identidade está ligada à religião, ou povo Português, ligado entre si por símbolos como o idioma ou a música.

Neste sentido, a identidade cultural tem também uma conotação psicológica, na linguagem de Herder, um *Volksgeist*⁴³², a alma do povo. Um processo que, no século XIX, ajudou a unir os reinos germânicos, com todos os seus costumes diferentes em um único povo, com uma única identidade cultural. Um processo psicológico com determinantes políticas, históricas, econômicas e culturais, ao ponto de orientar o comportamento individual de toda uma população. Um pouco o papel exercido pela educação institucional, ou mesmo pelas redes de comunicação social, as emissoras de televisão de redes nacionais.

Neste estudo sobre as Festas do Divino Espírito Santo, pude presenciar o papel das festas na atualidade como elemento de identidade cultural dos descendentes de açorianos na diáspora, e dos próprios açorianos em território Português. Muitas vezes, presenciei uma espécie de “identidade criada”, o que poderia ser talvez a invenção, ou adoção, de certas manifestações ou rituais de origens diversas, criadas ou adaptadas, como pertencentes a uma mesma origem étnica ou geográfica, ou a um mesmo povo, sem a preocupação de fundamentos

⁴³¹ Cf. Frederico Javaloy, El Paradigma de la Identidad Social en el Estudio del comportamiento Coletivo y de los Movimientos Sociales. In: Psicothema, Vol. 5, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1993, PP. 277-286.

⁴³² Cf. Johann Gottfried von Herder, Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950.

científicos ou estruturais, mas baseado muitas vezes na intuição e semelhanças superficiais entre o grupo em si, ou entre o grupo e sua suposta origem.

No evoluir dos trabalhos e nas conexões mentais que fui construindo ao longo da minha investigação, sobretudo relacionando-as com informações antigas que adquiri ao longo dos meus estudos sobre “cultura açoriana”, começou a tornar-se perceptível algo que contradizia muito todas as teorias a respeito das Festas do Divino Espírito Santo no Sul do Brasil, e mesmo nos Açores. Comecei a perceber um menor número de referências sobre confrarias e as Festas do Divino Espírito Santo, no século XVIII, tanto no Brasil como nos Açores, menor do que aquilo que se imaginava, e que se tinha como certo no início de minhas investigações.

Neste período, justamente quando chegaram ao Sul do Brasil, os açorianos que povoaram o litoral de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, e mesmo antes, no século anterior, quando foram para Grão-Pará e Maranhão quase o mesmo número de emigrantes açorianos, as confrarias do Espírito Santo, ao que parece, tinham tanto destaque e importância, arrisco a dizer que até menos, quanto as outras confrarias como a do Santíssimo Sacramento ou das Almas do Purgatório.

E neste sentido, é de se notar também que, na atualidade, a função das Festas do Espírito Santo fora dos Açores, e mesmo já em alguns locais nas próprias ilhas do Arquipélago, passaram a ser mais de caráter identitário da cultural local, de origem açoriana, no caso do Brasil, ou do ser açoriano, no caso dos Açores. Um caráter mais marcado como identitário do que, propriamente, religioso e confraternal, de outros tempos. E esta característica é ainda mais visível nas comunidades açorianas nos Estados Unidos da América, como faz referência o antropólogo João Leal, em suas investigações.

E não é por coincidência que, justamente no século XIX e XX, e onde encontramos, por exemplo, a origem da maioria dos chamados teatros ou Impérios do Divino na Ilha Terceira. Foi também nesta época, início do século XIX, que houve por quase toda a Europa, uma tendência antimonárquica, nas ondas de choques provocadas pela independência dos EUA, um reino sem rei, no olhar dos reinos europeus, e da Revolução Francesa. Enquanto os Açores e o Brasil serviam de abrigo e refúgio para a monarquia portuguesa. Sobretudo a Ilha

Terceira, marcadamente mais monárquica, possivelmente teria nos teatros ou impérios, e nas Festas do Espírito Santo, uma espécie de afirmação monárquica, especialmente na utilização das insígnias reais.

Já no século XX, período em que a monarquia em território português acabou por desaparecer, as Festas do Divino Espírito Santo acabaram por também desaparecer no continente português, restando algumas, esporádicas e mais significativas. Nos Açores, estas manifestações adquiriram um outro status, mais vincadamente identitário, um marcador da identidade açoriana, ao ponto de o dia do Espírito Santo ter sido escolhido pelo parlamento Açoriano, em 1980, como o Dia dos Açores, ou Dia da Pombinha, ligação presente inclusive no Brasão de Armas dos Açores, onde pode-se ver uma bandeira do Espírito Santo, vermelha com uma bomba no centro, simbolizando a Santíssima Trindade.

Talvez, um dos principais aspectos inseridos na cultura local pelas Festas do Divino Espírito Santo seja, no caso dos Açores, a redistribuição de alimento e a confraternização entre os membros da comunidade, aspecto que pode ser também partilhado com as festas realizadas em Santo Antão de Lisboa, tanto a nível religioso quanto a nível social e hierárquico. E note-se que hierárquico neste caso, não tem sentido estritamente econômico, mais sim, social, a medida em que destaca os elementos que possuem papéis preponderantes no meio da sociedade que organizam estas festas.

A participação de crianças nas cerimônias, características que encontramos em quase todos os casos aqui mencionados, principalmente nos Açores e em Florianópolis, é algo que também está intrínseco dentro das primeiras teorias sobre a era do Espírito Santo, e que surgiu desde primeiras cerimônias religiosas em prol da Santíssima Trindade, em Portugal. Esta característica tem um papel fundamental dentro da sociedade, sobretudo na apresentação das novas gerações ao grupo, inserindo-as e integrando-as nas cerimônias religiosas, e dando-lhes um papel no meio do seu grupo, um papel importante num dos momentos cruciais da comunidade, fazendo com que a criança ou o jovem tenha consciência de seu local, de sua importância, e promovendo a coesão dentro do grupo.

Um outro aspecto de grande importância e que merece ser destacado é o papel das Festas do Espírito Santo como identificador cultural, um papel que entre muitas outras funções, também serve como um separador entre o açoriano e os

não açoriano dentro das comunidades açorianas fora dos Açores. Este aspecto pode ser demonstrado explicitamente nas comunidades açorianas na América do Norte ou em algumas regiões do Brasil, onde as Festas do Divino são, na verdade, grandes festas identitárias e identificadoras dos açorianos e seus descendentes perante o restante da sociedade. E isto, por vezes, pode ser identificado, até mesmo dentro do próprio Arquipélago dos Açores, onde o dia de Pentecostes é considerado um dia comemorativo da identidade açoriana.

Assim, as Festas do Espírito Santo, tanto nos Açores, quanto nas comunidades açorianas fora do Arquipélago, e seu papel identificador ou marcador da identidade cultural, possui relações fortes a todos os níveis dentro destas comunidades, seja a nível cultural, social, político, econômico ou religiosos. Estas festas estão presente no dia a dia e no imaginário destas comunidades, simbolizando a terra natal a ponto de se transformarem em sinônimo de Açores, como acontecem nas comunidades Açorianas na América do Norte, ou de representarem uma das mais preciosas heranças deixadas pelos imigrantes açorianos que povoaram o litoral Sul do Brasil.

Na “diáspora”, diga-se Estados Unidos da América, Canadá, Bermudas, Havaí, entre outros, a Festa do Divino Espírito Santo tem se tornado marco identitário dos açorianos emigrados e de seus descendentes que vivem naqueles países. Existindo inclusive, nos dias da festa, uma espécie de desfile, lembrando os cortejos do Espírito Santo dos Açores, onde, de acordo com o antropólogo João Leal, tem destaque as alusões étnicas a terra natal e a origem, de forma que em alguns casos, com a mescla da cultura local pré-existente, criou-se uma identidade que já foge um pouco da real identidade açoriana.

Em Santo Antônio de Lisboa, assim como em outras regiões do Brasil, sobretudo em zonas povoadas por açorianos praticava-se ou realizava-se os rituais sem uma noção específica de sua origem. Na verdade, como qualquer outra manifestação cultural natural⁴³³ e por razões espontâneas e locais, como ainda pude presenciar em muitas freguesias do arquipélago dos Açores, porém, com o explorar da identidade histórica e cultural destas regiões e suas ligações

⁴³³ E digo natural em oposição a manifestação realizada com consciência de sua origem e com regras não herdadas, mas determinadas por estudos ou determinações oficiais, aquelas em que o agente cultural realiza sem se questionar sobre a razão de sua realização.

com o Arquipélago dos Açores, adotou-se estas ligações como origem de muitas das manifestações culturais locais, mesmo àquelas que explicitamente não possuem origem externa.

Creio que, ainda está por ser estudado o fenômeno que levou com que surgisse interesse por parte destas comunidades em tentar explicar de forma mais estrutural e racional os rituais, as celebrações e seus principais motivos. Dar justificção ao que era simplesmente praticado pelo gosto de e pela fé inexplicável de um povo. No caso do Brasil, o agente cultural passou a receber estudiosos da cultura que lhes forneciam explicações cada vez mais técnicas sobre aquilo que praticavam, e que haviam aprendido de seus avos e pais, sem necessidade de explicação lógica⁴³⁴.

Acredito assim, numa tendência geral para a redução do sentido “*naif*” da festa, ou dos costumes antigos numa substituição pelo contemporâneo, por uma caricatura daquilo que foi ou que teoricamente teriam sido as festas em tempos remotos. Tendência que talvez tenha lançado este movimento de preservação quase caricatural, daquilo que se vinha praticando, lançando justificções históricas e explicações racionais, ou colocando as práticas dos costumes em risco, como que numa reação ao sentido de perda da cultura e da identidade perante o moderno.

Lançou-se aquilo que poderíamos chamar de “criação de uma identidade cultural”, algo que acredito tenha acontecido em muitos locais, e que passou a ser subentendido como certo. Um fenômeno que não se limita às Festas do Espírito Santo, tendo em vista o fato de que ao descrever determinada região, sua gente e seus costumes, tende-se dar ênfase naquilo que, aos olhos do cronista, é diferente ou muito semelhante ao que existe em sua terra natal, e é a este “diferente” que se recorre para descrever o que teria sido comum a uma determinada cultura, transformando o “diferente” em algo identitário e dado como certo, mesmo que este “diferente” tenha sido uma mera exceção ao comum.

⁴³⁴ Talvez um dos melhores exemplos podem ser dados por mim, ao crescer em meio a estas tradições, senti necessidade e interesse em investigar o tema, embora, antes mesmo de iniciar minhas investigações, tenha recebido toda uma herança de conhecimento gerado pelos historiadores e antropólogos de minha região.

Esta criação identitária também pode ocorrer diante de interpretações imprecisas de determinados documentos ou crônicas, ou de comparações menos técnicas ou mais diplomáticas, que acabam por gerar ideias errôneas, mas aceitas em sua grande maioria, pelas comunidades referidas nestas comparações ou documentos, acabando por criar, recriar ou moldar as manifestações culturais a luz do que passa a ser considerado autêntico.

Nos Açores, poderá haver exemplos deste tipo de fenômeno, embora não possa referenciar as Festas do Espírito Santo como fazendo parte deste cenário, mesmo no Bodo de Leito servido na Freguesia da Relva, pelo Império da Festa, o que muitos consideram como algo estranho dentro dos Impérios micaelenses, ou mesmo o fato de já não criarem o gado ou organizarem os impérios através de comissões. Porém, certamente em Santa Catarina poderemos encontrar este fenômeno mais explícito em rituais como o bodo servido em algumas festas, inseridos, exclusivamente por se tratarem de algo existente em algumas ilhas dos Açores, num intuito de transformar as festas o mais semelhante possível com aquilo que se realiza nas ilhas, considerados o ideal para um resgate cultural pleno.

Desta forma, cada vez que observamos representantes do governo, da cultura ou da igreja, dos Açores, destacando as semelhanças entre as cerimônias realizadas em Santa Catarina com as dos Açores, ou mesmo elogiando um ou outro aspecto presente nestes fenômenos, o que observamos na realidade é uma espécie de modelagem dos rituais existentes nestas comunidades em função daquilo que existe atualmente nos Açores. Desvalorizando, assim, mais de dois séculos de desenvolvimento cultural local, e possivelmente, a identidade cultural própria destes povos, em prol de uma identidade externa, considerada ideal.

Este é um fenômeno pelo qual as manifestações culturais moldaram-se ao longo das últimas três décadas no litoral catarinense, e passou a fazer parte da própria cultura local, tornando-se parte da identidade destes povos. Seja nos grupos folclóricos, onde utilizam-se trajes, muitas vezes nunca antes utilizados na região, levados dos Açores especialmente para as representações, ou nas canções aprendida de açorianos do século XX, apresentadas como parte da cultura popular catarinense. Da mesma forma como em Santo Antônio de Lisboa realizam-se rituais novos a cada ano, muitos deles de cariz cultural, e que não

deixam de ser representações da cultura local, elementos importantes da identidade local, assim como sua própria dinâmica.

Diante de todos estes pontos, o que não se pode esquecer é que, apesar de superficialmente, ou através dos meios de comunicação, as Festas do Divino em Florianópolis, incluindo as Festas do Divino realizadas em Santo Antônio de Lisboa, parecerem um evento turístico/cultural. Numa visão “emic”, verificamos que, assim como nos Açores, estas festas podem ser consideradas as mais autênticas manifestações da cultura popular local, e que indiferentemente da origem ou das alterações notáveis nos últimos anos, ou mesmo do caminho que tendem a seguir, estas festas revelam uma importante autenticidade da cultura local, que reúne em torno de um único objetivo, gentes de todos os níveis econômicos e acadêmicos, movidas por algo talvez inexplicável, que muitos chamam de fé. E a maior prova disto é o fato de que seus promotores e integrantes atuam movidos por um impulso íntimo e inexplicável, de um dever por cumprir.

CONCLUSÃO

Longe de fornecer todas as respostas que pretendia, a elaboração deste trabalho trouxe à tona uma série de questões que dificilmente seriam respondidas nas escassas páginas que pude desenvolver. Questões estas que, para serem respondidas, provavelmente trariam novas indagações, alimentando a necessidade de conhecimentos que na prática teriam interpretações distintas a cada nova resposta.

Desde os primeiros trabalhos de investigação, busquei um enquadramento da ideia de Santíssima Trindade e de sua Terceira Pessoa, o Espírito Santo, com origens tão antigas quanto a próprio Cristianismo, adquirindo sua fundamentação através de uma série de questionamentos e concílios que chegaram perto de fragmentar a própria unidade cristã ocidental, com episódios como a questão Ariana ou Priscilianismo.

Pude encontrar nas suas representações uma história de questões e interpretações que envolveram a sua própria adoção iconográfica dentro da igreja. Representado ao longo dos séculos através das formas mais distintas, o gerou a necessidade de regras e formatações que acabaram por, de certa forma, padronizar a ideia figurativa do Espírito Santo, retratado hoje através de uma Pomba, uma forma na qual o Espírito Santo não é especificamente referenciado, de forma direta, no Livro Sagrado. Surgindo uma única vez no episódio do Batismo de Jesus Cristo, segundo o qual, o Espírito Santo teria surgido “como” uma Pomba. Evitando assim a formatação direta do próprio Espírito à forma zoomórfica de Pomba, atualmente o símbolo máximo da representação do Espírito Santo.

Outro ponto que pude verificar refere-se ao próprio culto do Espírito Santo, dentro das ideias joaquinistas da era do Espírito Santo, ideias que geraram a criação de instituições assistenciais que não limitaram-se apenas a Portugal. Estendendo-se por todo mundo ocidental, com seus exemplos nos Hospitais do Divino Espírito Santo, de origens medievais, tanto em Portugal quanto em países como a Alemanha, onde podemos contar várias dezenas de exemplos.

Ainda a respeito de suas origens, as festas cujo rituais encontram-se ligados às insígnias reais, limitaram-se inicialmente, apenas ao território português, espalhando-se a partir deste, para as regiões onde Portugal exerceu influência política ou cultural, desde as colônias até países que acabaram por acolher imigrantes portugueses ao longo dos últimos séculos, sobretudo de origem nas ilhas Atlânticas.

E assim, também se torna importante lembrar que para além dos Açores, até meados do século XX, as Festas do Espírito Santo eram encontradas um pouco por todo território de Portugal Continental. Na maioria dos casos, da mesma forma estrutural e organizacional como são realizadas nos Açores atualmente, até mesmo na sua aparência, onde as insígnias reais faziam-se presentes e compunham a encenação de coroação, praticada ainda por todas as ilhas do arquipélago açoriano e regiões de influência açoriana pelas Américas.

Ao mesmo tempo que em Portugal Continental estas festas eram praticadas, no Brasil, surgiam ao longo de todo o território, enquanto adquiriam funções culturais para além da religiosidade. Em Portugal Continental acabaram por quase desaparecer, restando poucos exemplos como o de Tomar, ou de Souré, em Coimbra, onde se realizam festas que acabaram por transformarem-se ao longo dos anos, gerando rituais que pouco tem em comum com as que existem atualmente nos Açores ou no Brasil.

De forma geral, ao desenvolver cada um dos objetivos inicialmente proposto neste trabalho, e ao estudar as Festas do Divino Espírito Santo, nos Açores e no Brasil, como cenário para o conhecimento das relações humanas dentro de meios culturais distintos, pude destacar pontos que ao longo do período de investigação, ficaram mais claros e definidos. Sobretudo, quanto aos objetivos propostos.

Assim, desenvolvi meus objetivos a partir das pesquisas realizadas por historiadores e antropólogos da “cultura açoriana” no Sul do Brasil, de acordo com as quais as Festas do Divino Espírito Santo, sobretudo as realizadas na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa, tiveram origem nos primeiros povoadores açorianos que chegaram aquela Região em meados do século XVIII. E neste sentido, posso dizer que não há uma conclusão definitiva a este respeito, uma vez

que pude encontrar argumentos que colocam em causa esta relação histórica na origem das festas no Sul do Brasil.

E sobre este aspecto, destaquei Festas do Divino Espírito Santo com origens locais, sem relações diretas com o elemento Açoriano, espalhadas por todo o Brasil, inclusive em Santa Catarina. Desde regiões onde historicamente não existe relação com os Açores, e que realizam festas com as mesmas características das festas realizadas nos Açores. Até mesmo em Santa Catarina, onde há uma real ligação histórica com as ilhas portuguesas, e onde pude verificar que, em muitos dos casos, as festas tiveram início décadas, ou mesmo séculos, depois da chegada dos povoadores açorianos, como em muitas comunidades de Florianópolis. E apesar de existir o argumento de que eram comunidades açorianas, a falta de meios de comunicação entre estas comunidades e a terra de origem destes povoadores, coloca em causa o fato de que tenha existido influência dos primeiros sobre os segundos na criação da Festa.

Outro ponto importante a destacar é o fato de existir um certo fomento por parte da família real brasileira na realização destas festas ao longo do século XIX, através da doação de insígnias por todo o Brasil. Inclusive na existência de casos como o de Santo Amaro da Imperatriz, onde a festa passou a ser realizada em 1854, nove anos depois da visita da família real Brasileira à região, em 1845. Ou o fato de que, até o ano de 1983, a Festa do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa ter sido realizada utilizando uma Coroa doada por Dom Pedro II, durante sua visita, em 1845.

Isso vai ao encontro da minha hipótese inicial, segundo a qual, apesar dos estudos sobre as Festas do Espírito Santo no Sul do Brasil, apresentarem semelhança entre as festas existentes nos Açores e a realizada em Santo Antônio de Lisboa, estas semelhanças são apenas superficiais, e permanecem ao nível de cores, rituais e significados regulados pela igreja como instituição, em elementos como os símbolos do dia de Pentecostes, a natureza da Santíssima Trindade ou o papel do Espírito Santo no meio religioso.

Neste sentido, para além destas semelhanças observáveis numa primeira análise, as Festas do Espírito Santo nos Açores e no Brasil apresentam diferenças cruciais nas suas funções mais intrínsecas, não só nas festas realizadas fora das comunidades reconhecidamente de origem açoriana, mas também nas que

reconhecem suas origens no Arquipélago dos Açores. Estas diferenças vão desde sua estrutura organizacional até a sua função mais básica, o assistencialismo.

Outro objetivo deste trabalho foi o de aprofundar os conhecimentos a respeito da “cultura açoriana” no Sul do Brasil em relação à cultura açoriana existente nos Açores, o que demonstrou que, apesar de muitos estudos apontarem ao contrário, estas não possui as mesmas características. Tendo a chamada “cultura açoriana” do Sul do Brasil um caráter próprio, com aspectos inexistentes nos Açores, influenciado por outras etnias e povos que ajudaram a povoar a região, e por uma adaptação dos próprios açorianos aos meios existentes no seu novo território.

Neste ponto pude constatar uma consonância com muitos estudiosos da chamada “cultura açoriana” no Sul do Brasil, em nomes como Vilson Farias e Lélia Nunes, para os quais, ainda falta uma definição específica daquilo que se chama de “cultura açoriana”, e da qual pude subtrair características que, além de não existirem nos Açores, possuem origem comprovadamente autóctone em território da América do Sul, como o caso da manufatura da mandioca e seus derivados, a pesca artesanal e em algumas de suas manifestações folclóricas.

E por último, pude satisfazer minhas pretensão acadêmicas em analisar a estrutura das festas realizadas tanto na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa quanto no Império da Santíssima Trindade na Freguesia da Relva, partindo do princípio de que ambas carregam um sentido hierárquico e de prestígio entre seus organizadores, além de representarem um fator importante na identidade cultural de cada uma das regiões.

E neste ponto, posso concluir, sem margem para dúvidas, que em ambas as regiões, as Festas do Espírito Santo foram adotando, ao longo das últimas décadas, um caráter simbólico na identidade cultural de seus organizadores. Um sentido de redescoberta, no caso do Brasil, ou simplesmente, de identidade e diferenciação, no caso dos Açores. Uma tendência comum que se espalhou por todas as regiões do mundo onde se instalaram gentes deslocadas do Arquipélago dos Açores, num dos aspectos mais marcantes, da identidade cultural açoriana dentro e fora dos Açores.

Outro ponto onde pude desenvolver novas perspectivas, liga-se aos estudos históricos e demográficos, relativos ao contributo populacional dos Açores no

Brasil, sobretudo na proteção das fronteiras de Norte a Sul do Brasil Colônia, com a injeção, ou transplante, de povoadores ilhéus em regiões como Grão-Pará e Maranhão, em meados do século XVII, período em que esta região sofria ameaças de invasões por parte de países como a França. Ou na região Sul do Brasil, nos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, outra região fronteira sobre risco de “invasão”, neste caso de castelhanos.

Em ambas as regiões pude verificar uma característica geográfica única e estratégica para a ocupação do território, o fato de se encontrarem junto a foz de dois grandes rios, sendo eles o Rio Amazonas no Norte do Brasil, e o Rio da Prata no Sul, ambos com capacidade de fornecer livre acesso ao interior, do então inexplorado território, e de fundamental importância estratégica para o domínio destas regiões e de todo o território Brasileiro.

Neste sentido, pode-se concluir que, longe se tratar de projetos separados e desconectados, tanto a introdução de açorianos no litoral Norte do Brasil, no século XVII, quanto no Sul do Brasil, no século XVIII, faziam parte de um mesmo projeto, mais amplo, uma vez que possuíam as mesmas estruturas e características, identificadas em pontos como as promessas e vantagens oferecidas pela coroa a estes emigrados, em ambas as regiões.

Por fim, torna-se importante ressaltar que, apesar do caráter de marcador cultural que as Festas do Divino Espírito Santo tem vindo a assumir, desde o seu aspecto turístico e inovador, encontrado no Sul do Brasil, até seu caráter alegórico adquirido pelas festas nas comunidades açorianas nos Estados Unidos da América ou mesmo nos Açores, um dos aspectos que permanece inalterado, talvez seja, a forma fiel como os agentes culturais se dedicam à sua organização, em respeito ao Espírito Santo e a sua própria comunidade. Nas palavras destes agentes, o respeito ou a própria fé, traduzida em uma frase de grande significado, e que pude ouvir muitas vezes de informantes em ambos os continentes, demonstrando temor e respeito, e que diz que: “com o Espírito Santo não se brinca”.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes

Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Angra do Heroísmo

Auditoria Administrativa / Maço – 305 / F – 26.

Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada

ACD/Fundo do Governo Civil do Distrito de Ponta Delgada

Serviço de Arquivo Histórico Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros - Portugal.

Fundo Diplomático Ministério dos Negócios Estrangeiros/Serviço de Emigração - Portugal.

Serviço de Documentação da Universidade dos Açores

Biblioteca Central / Arquivo da Empresa Bensaude e C^a.

Livro de Movimento do Porto de Ponta Delgada 1900 a 1980.

Jornal Diário Catarinense, Florianópolis, 2008 a 2009.

Dicionários

ALEXANDRE, Fernando. **Novo Dicionário da Ilha. Falar e Falares da Ilha de Santa Catarina.** Pântano do Sul: Cobra Coralina Edições, 1998.

BRANDON, S. G. F. (dir.). **Dicionário de religiões comparadas.** V. 02. Madrid: Ediciones Cristandad, 1975.

BRUGER, Walter. **Dicionário de Filosofia.** 1 ed. São Paulo: Helder, 1962.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** Rio de Janeiro: INL, 1962.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos,**

costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 8 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

FERREIRA, Aurel. **Dicionário Aurelio da Língua Portuguesa.** São Paulo: Positivo, 2010.

FILHO, Ilson Rodrigues. **Dicionário de Regionalismos da Ilha de Santa Catarina (e Arredores).** Florianópolis: Editora Lunardelli e Fundação Franklin Cascaes, 1996.

GENTILI, Ana Maria. Antropologia Política. In: BOBBIO, Norberto & MATEUCCI, Nicola & PASQUINO. **Gianfranco. Dicionário de política.** Brasília: EDUNB, 1992.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de Símbolos.** São Paulo: Cultrix, 1990.

SARTORE, Domênico, TRIACCA, Achille M. (org.). **Dicionário de liturgia.** São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

Bibliografia

_____. **Anais da 2ª Semana de Estudos Açorianos.** Florianópolis: UFSC, 1989.

_____. **Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina. 4 a 7 de Dezembro de 1996.** Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1997.

_____. **Anais do Simpósio Comemorativo ao Cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina. 8 e 9 de Setembro de 1998.** Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1998.

____ “Nouvelle Realtion de L’Africa”, do Padre Jean Baptiste Labat, publicado em Paris em 1738. In: **Arquivo dos Açores, Vol. XI, edição facsimilada da edição original**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980.

____ **Arquivo dos Açores, edição facsimilada da edição original**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980.

____ **Instituto Nacional de Estatística, VIII Recenseamento Geral da População: no continente e ilhas adjacentes**, Imprensa Nacional, Lisboa, 1940.

____ **Livro do Primeiro Congresso Açoriano que se reuniu em Lisboa de 8 a 15 de Maio de 1938**. Lisboa: Grémio dos Açores, Jornal de Cultura, 1940.

____ **Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente, Atas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal**. Universidade dos Açores, 1999. Volume I.

____ **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, A Mudança Cultural na Sociedade Moderna**. Porto: Série Filosofia, nº 5-6, 1998,1999.

____ **Secretaria Regional da Economia**, Portaria nº 13/2008 de 6 de Fevereiro de 2008, Governo da Região Autónoma dos Açores.

____ VVAA. **4ª Congresso das Comunidades Açorianas**. Angra do Heroísmo: Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas.

ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

AGOSTINHO, Santo. **Trindade de Trinidade**. Coimbra: Paulus, 2007.

ALET, Xavier Barral I. **História da Arte. 2 ed.** Campinas: Papyrus, 1994.

ALMEIDA, Onésimo Teotónio. **Açores, Açorianos, Açorianidade – Um Espaço Cultural**. Ponta Delgada: Signo, 1989.

ALVES, Rubem. **O que é religião? 7 ed.** São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1984.

AMSTEL, Frederick Van. **Teoria do Ritual e Análise da Tarefa: um paralelo entre a Antropologia e o design de interação, Trabalho apresentado para a disciplina de Rituais e Simbolismo, do curso de Ciências Sociais**. Curitiba: Revista Antropologia da UFPR, 2005.

ARAÚJO, Adalice. **Mito e Magia na Arte Catarinense. Franklin Cascaes e Eli Heil**. São Paulo: Catálogo da I Bienal Latinoamericana de São Paulo, 1978.

ARAÚJO, Alceu M. **Cultura Popular Brasileira**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1973.

ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa. Atitudes e representações (1700-1830)**. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARAUJO, Maria Marta Lobo de. **O Hospital do Espírito Santo de Portel na Época Moderna**. In: Cadernos de Noroeste, Série História 3, 20 (1-2), 2003.

ARROTEIA, Jorge Carvalho. **Atlas da Emigração Portuguesa**. Porto: Série Migrações, Secretaria de Estado da Emigração, Centro de Estudos, 1985.

ARRUDA, Pe. Arnaldo de M. **A mudez eloquente das imagens: o culto dos santos e de suas imagens – história teologia, arte**. São Paulo: Imprima-se, 1969.

ÁVILA, Edison, d'. **A Festa do Divino Espírito Santo em Itajaí**". Anuário de Itajaí, 1999.

BARBOSA, Marcos, O.S.B. **O Culto das imagens**. In: ARTE sacra brasileira. Rio de Janeiro: Colorama, 1988.

BAPTISTA, Anna Paola P. **O Eterno ao Moderno: arte sacra católica no Brasil: anos 1940**.

BASTOS, R. (ed.). **Dionísio em Santa Catarina. Ensaio sobre a Farra do Boi, Florianópolis**. Florianópolis: editora da UFSC-Fundação Catarinense de Cultura.

BATTISTONI FILHO, Duílio. **Pequena história da arte. 9 ed.** São Paulo: Papirus, 1989.

BEIRANTE, Maria Ângela. Ritos Alimentares em Algumas Confrarias Portuguesas Medievais. in, **Actas do colóquio internacional Piedade Popular, Sociabilidades – Representações Espiritualidades**. Lisboa: Centro de história Cultura/ e das Ideias, Faculdade de Ciência Sociais e Humanas da universidade Nova de Lisboa, Terramar, 1998.

BERGER, Paulo (coor). **Ilha de Santa Catarina: Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1984.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirt, (Dir). **História da Expansão Portuguesa, V. I**. Navarra: Círculo dos Leitores e Autores, 1998.

BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder: ensaios de eclesiologia militante**. Lisboa: Editorial Inquérito, 1981.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRAGARD, Jean Claude (Prod). **Uma viagem pela cristandade: as origens**. Diarmaid MacCulloch, BBC Four – A History Of Christianity, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro:

Funarte, 1978.

BRITO, Paulo José Miguel de. **Memória Política sobre a Capitânia de Santa Catarina Escrita no Rio de Janeiro em o ano de 1816**. Lisboa: Topografia da Academia Real de Ciências, 1829.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna, Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. **História de Santa Catarina**. Florianópolis: Editora Laudes 2º ed., 1970.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. **Nossa Senhora do Desterro: memória I**. Florianópolis: UFSC, 1972.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. **Nossa Senhora do Desterro: notícia II**. Florianópolis: UFSC, 1972.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. **Os Açorianos – separata do Volume II dos Anais do I Congresso de História Catarinense 1948**. Florianópolis: IOESC, 1950.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues: **História de Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. Lunardelli, 1987.

CABRAL, Osvaldo. **A Olaria Josefense**. Angra do Heroísmo: Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira 9, 1951.

CABRAL, Osvaldo. **Contribuição ao Estudo dos Folguedos Populares de Santa Catarina**. Florianópolis: Boletim da Comissão Catarinense de Folclore IV (15-16), 1953.

CABRAL, Oswaldo. **Os Açorianos. Contribuição ao Estudo do Povoamento e da Evolução Econômica e Social de Santa Catarina. Anais do Primeiro Congresso de História Catarinense, vol. II.** Florianópolis: Imprensa Oficial, 1959.

CABRAL, Oswaldo. **Potes, Rendas, Trovas e um Congresso de História.** Atualidades 7 (Julho), 1948.

CABRAL, Oswaldo. **Raízes Seculares de Santa Catarina.** Angra do Heroísmo: Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira 11, 1953.

CABRAL, Oswaldo. **História de Santa Catarina (4ª edição).** Florianópolis: Lunardelli, 1994

CALDEIRA, Almiro. **Reminiscências Açorianas.** Boletim da Comissão Catarinense de Folclore I (1), 1949.

CALDEIRA, Almiro. **Rocamaranha.** Porto Alegre: Editora Globo, 1961.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Negros Em Florianópolis. Relações Sociais e Econômicas.** Florianópolis: Editora Insular, 2000.

CARDOZO, Flávio J. **Almiro Caldeira: Estudo Bibliográfico.** Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1993.

CARUSO, Raimundo C. **Vida e Cultura Açoriana em Santa Catarina. Dez Entrevistas com Franklin Cascaes.** Florianópolis: Edições da Cultura Catarinense, 1997.

CASCAES, Franklin, **O Cerco de Rede na Ilha de Santa Catarina”,** Boletim da Comissão Catarinense de Folclore XV (29), 1975.

CASCAES, Franklin. **O Fantástico na Ilha de Santa Catarina Vol. II.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1992.

CASCAES, Franklin. **O Fantástico na Ilha de Santa Catarina, Vol. I.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

CASTILLO, Guillermo Céspedes del. Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras. In: Francisco de Solano (coord.). **Proceso histórico al conquistador** Alianza Universidad.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Ritual, Drama e Performance na cultura popular.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. In: <http://www.forum.ufrj.br/publicacoes/passagens_12.pdf>.

CHAGAS, Frei Diogo das. **Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores.** Ponta Delgada-Angra do Heroísmo: Universidade dos Açores/Direção Regional dos Assuntos Culturais, 1989.

CHALLAYE, Félicien. **Pequena história das grandes religiões. 2 ed.** São Paulo: Editora IBRASA, 1967.

CLETSON, Joi. **Festas do Divino Espírito Santo.** Disponível em: < <http://www.portaldodivino.com/nea/joi.htm>> Consultado em 22 Nov. 2011

COELHO, Gelcy. Franklin Cascaes, Narrador de Causos Fantásticos. In: Cascaes, F. **O Fantástico na Ilha de Santa Catarina, Vol. II.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1992.

COELHO, Manoel Joaquim de Almeida. **Memória Histórica da Província de Santa Catarina. 2ª.ed.** Florianópolis: Tip. J. J. Lopes, 1977.

COELHO, Maria Helena da Cruz. As confrarias Medievais Portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte. in: **Confrarias, Grêmios e solidariedades en la Europa Medieval, XIX Seminário de Estudos Medievais.** Pamplona: 1993.

CONDE, Manuel Sílvio Alves. **O Hospital Medieval do Espírito Santo de Sesimbra, e a assistência caritativa portuguesa.** Sesimbra: 2004.

CONSTÂNCIA, João Medeiros. **Evolução da Paisagem Humanizada da Ilha de São Miguel**, Separata do Boletim do Centro de Estudos Geográficos, vol. II, nº 20, 1963 – 1964.

CONTINS, Marcia. Espaço, religião e etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do Espírito Santo no Catolicismo popular e no pentecostalismo. In: BIRMAN, Patrícia. (Org.). **Religião e espaço público.** São Paulo: Attar Editorial, 2003.

CORDEIRO, Carlos & MADEIRA, Artur Boavida. **A Emigração Açoriana para o Brasil (1541-1820): uma Leitura em Torno de Interesses e Vontades.** In: Revista Arquipélago (História) 2ª Série VII, 2003.

CORDEIRO, Carlos. **O Fenômeno Emigratório Açoriano, Leituras e Contextos, separata das atas do Colóquio, Portugal – Brasil – Uma Visão Interdisciplinar do século XX.** Coimbra: Quarteto, 2003.

CORDEIRO. Antônio (Pe.). **História Insulana das Ilhas a Portugal Sujeitas no Oceano Ocidental.** Lisboa: Imprensa de Antônio Pedroso Galvão, 1717.

CORRÊA, Luiz Nilton. Emigração açoriana para Curaçao. In: Maria Lucinda Fonseca (Coord). **Atas da Conferencia Internacional Aproximando Mundos: Emigração, imigração e Desenvolvimento em Espaços Insulares.** Lisboa: 2010.

CORREIA, Aires Jacome. **História Documental da Revolução de 1821 na Ilha de São Miguel para a Separação do Governo da Capitania Geral da Ilha Terceira. Cap. III. A Emigração.** Revista Micaelense 4 (1), 1921.

CORTEZÃO, Jaime. **Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750).** Rio de Janeiro: 1950. Tomo I.

COSTA, Carreiro da. **Comentários ao Boletim Trimestral da Sub-Comissão Catarinense de Folclore**, Boletim da Comissão Catarinense de Folclore II (5), 1959.

Maria Antonieta Moreira da Costa. **Espírito Santo: O Culto e a Festa em espaços Lusófonos** - Uma lição de História. Disponível em: <http://www.portaldodivino.com/Textos_2008/texto1.htm> Consultado em: 20 Jun. 2010.

COSTA, Susana Goulart da. **Viver e Morrer religiosamente. Ilha de S. Miguel, Século XVIII**. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007.

COUTINHO, Ana Lúcia e Catarina Rüdiger. **Florianópolis, Ilha Açoriana**. Florianópolis: Mares do Sul, 1998.

COUTINHO, Ana Lúcia e Catarina Rüdiger. **Grupo ARCOS, Ideia que Deu Certo**. Biguaçu: Grupo ARCOS, 2001.

COUTINHO, Ana Lúcia. **São Miguel da Terra Firme: 250 Anos 1747-1997**. Biguaçu: Grupo Arcos, 1997.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: por uma Sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

DANIÉLOU, J. MARROU, H. (org.). **Nova história da Igreja. Dos primórdios a São Gregório Magno. 2 ed.** Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

DIAS, Fátima Sequeira. **Uma Breve Reflexão Sobre História dos Açores com Particular Incidência no Exemplo Micaelense**. Separata da Revista Arquipélago História, 2º Série, Volume III, Ponta Delgada, 1999.

DIAS, Maria de Fátima Silva de Sequeira. **Ascensão e declínio de uma cultura agrícola na ilha de São Miguel, Arquipélago dos Açores: o ananás (dos finais do século XIX aos inícios do século XXI)**. Universidade dos Açores, 2001.

DORNELLES, Jonatas. **A aplicação do modelo ritual na análise antropológica**. <<http://www.megabaitche.hpg.com.br>> Consultado em 05 Març. 2010.

DOUGLAS, Mary. **Estilos de pensar: ensayos criticos sobre el buen gusto**. Barcelona, Gedisa Editorial, 1996.

Douglas, Mary. **Pureza e Perigo. São Paulo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DOUGLAS, Mary. **Símbolos naturales, Exploraciones en cosmología**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

DURAES, Margarida. **“Porque a Morte é Certa e a Hora Incerta...” Alguns Aspectos dos Preparativos da Morte e da Salvação Eterna Entre os Camponeses Bracarenses (Séculos XVIII e XIX)**. In: Sociedade e Cultura 2, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Vol. 3 (2) 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EANES, Carlos. **A Economia Açoriana Entre as Duas Guerras Mundiais**. Lisboa: Edições Salamandra, 1994.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História da Religião**. Porto: Edições Asa, 1994.

ENES, Maria Fernanda. **A confraria de São Pedro Gonçalves em Ponta Delgada no Século XIX – Espaço de Sociabilidade**. in, Atas do colóquio internacional

Piedade Popular, Sociabilidades – Representações Espiritualidades, Centro de história e Cultura/ História das Ideias, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da universidade Nova de Lisboa. Lisboa: Terramar, 1998.

ESPADA, Heloísa. **Na Cauda do Boitatá. Estudo do Processo de Criação nos Desenhos de Franklin Cascaes.** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1997.

ESPINA BARRIO, Angel Baldomero, **Freud y Lévi-Strauss: Influência, aportaciones e insuficiencias de las antropologias dinámicas y estructural.** Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.

ESPINA BARRIO, Angel Baldomero. **Manual de Antropologia Cultural. Recife:** Ed. Massangana, 2005.

ESPÍRITO-SANTO, Moises. **A Religião Popular Portuguesa.** Lisboa: Regra do Jogo, 1984.

ETZEL, Eduardo. **Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular.** São Paulo: Livraria Kosamos Editorial, 1995.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Antropologia Social da Religião.** Rio de Janeiro: Editora Campus, 1978.

FALCÃO, Luiz Felipe. **Entre Ontem e Amanhã. Diferença Cultural, Tensões Sociais e Separatismo em Santa Catarina no Século XX.** Itajaí: Editora da UNIVALI, 2000.

FANTIN, Márcia. **Cidade Dividida. Dilemas e Disputas Simbólicas em Florianópolis.** Florianópolis: Cidade Futura, 2000.

FARIAS, Vilson Francisco de. **Capivari de Baixo Capital Termelétrica da América Latina: 40 anos de Complexo Termelétrico Jorge Lacerda.** Florianópolis: Do Autor, 2004.

FARIAS, Vilson Francisco de. **Dos Açores Ao Brasil Meridional: Uma viagem no tempo.** Florianópolis: Ed. Do Autor, 1998.

FARIAS, Vilson Francisco de. **São José 254 Anos em Busca de Raízes.** Florianópolis: Do Autor, 2004.

FARIAS, Vilson Francisco. **Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo, Vol. II.** Florianópolis: Centro de Educação, UFSC, 2000.

FARIAS, Vilson Francisco. **São José, 250 Anos: Natureza, História e Cultura.** São José: Do Autor, 1999.

FERREIRA, Sergio Luiz. **Santo Antônio de Lisboa, 310 anos: sua gente, sua igreja e sua Festa do Divino.** Blumenau: Nova Letra, 2008.

FLAMANT, Maurice; SINGER-KEREL, Jeanne. **As Crises Econômicas.** Publicações Europa – América, 1983.

FUORES, Estefano de. **La Santísima Trindad Misterio de Vida: Experiencia Trinitaria en cominión con Maria.** Milano: Edizioni San Paolo, 2001.

FLORES, Maria Bernardete. **A Farra do Boi. Palavras, Sentidos, Ficções.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

FLORES, Maria Bernardete. **Oktoberfest. Turismo, Festa e Cultura na Estação do Chopp.** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1997.

FONTES, Henrique. **Corações e Pão-por-Deus.** Florianópolis: Boletim da Comissão Catarinense de Folclore II (11), 1952.

FRADE, Cásia. **Folclore/Cultura Popular: Aspectos de sua História**. UNICAMP. Disponível em < www.unicamp.br/folclore/Material/extra_aspectos.pdf> Acesso em: 20 jan. 2010.

FREITAS, Patrícia de. **A Presença do Negro nas Esculturas de Franklin Cascaes**. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, IPHAN-SC, 1996.

FRUTUOSO, Doutor Gaspar. **Saudades da Terra, Ponta Delgada**. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1998.

FUNK, Gabriela (Org.). **Azorean Popular Culture Today**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2003.

GAUER, Mauriem & POZENATO, Kenia. **Introdução à História da arte. 3 ed.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GILBERT, Creighton E. **Italian Art 1400-1500. Sources and documents**. Evanston: Northwestern University Press, 1980.

GONSALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. **Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo**. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. In: Horizontes Antropológicos, V.14, N°29. Porto Alegre: Janeiro, 2008.

GRILLMEIER, Alois. **Cristo en la Tradición Cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el Concílio de Calcedonia (451)**. Salamanca: Sígueme, 1997.

GUIRAND, Felix (Dir.). **História das Mitologias II**. Lisboa: Edições 70, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro: Vértice, 1990.

HERDER, Johann Gottfried Von, **Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad**, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950.

HESPANHA, Antônio Manuel. **A mobilidade social na sociedade de antigo regime**. In: Revista Tempo, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Nº21, Junho de 2007.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **A invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2006.

IDÍGORAS, J. L. **Vocabulário teológico para a América Latina**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

JESUS, Alvarez Gomez. **Historia de la Iglesia I – Edad Antigua**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

JOCHEM, Toni. **Uma Caminhada de Fé: História da Paróquia Santo Amaro. Santo Amaro da Imperatriz e Águas Mornas-SC**. Santo Amaro da Imperatriz: Ed. do Autor, 2005.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LANGOWISKI, Vera B. **Contribuição para o estudo dos usos e costumes do praieiro do litoral de Paranaguá**. In: Cadernos de Artes e Tradições Populares Museu de Arqueologia e Artes Populares, Paraná, 1973.

JAVALOY, Frederico. **El Paradigma de la Identidad Social en el Estudio del comportamiento Coletivo y de los Movimientos Sociales**. In: Psicothema, Vol. 5, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1993

LACERDA, Eugênio (ed.). **Farra do Boi. Introdução ao Debate**. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1990.

LACERDA, Eugênio. **O Atlântico Açoriano. Uma Antropologia dos Contextos Globais e Locais da Açorianidade**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003. Disponível em < http://www.musa.ufsc.br/docs/eugenio_tese.pdf>

LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. **A Sociedade Micaelense no Século XVII: Estruturas e Comportamento**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1995, Vol. I.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zaar, 2001.

LAVINA, Rodrigo. Indígenas de Santa Catarina: História de Povos Invisíveis, Brancher, A. (ed.). **História de Santa Catarina**. Florianópolis: Estudos Contemporâneos, Letras Contemporâneas, 1999.

LEAL, João. **Antropologia Em Portugal: Mestres, Percursos, Tradições**. Lisboa: Livros Horizonte, 2006,

LEAL, João. **As Festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de Antropologia social**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

LEAL, João. Açorianidade: Literatura, Política, Etnografia (1880 - 1940). In: **Revista Etnográfica**, CRIA, Volume I, Número 2, 1997.

João Leal, **Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade**. Direcção Regional das Comunidades, Nova Gráfica, 2007.

LEAL, João. **Cultura e Identidade Açoriana**. Florianópolis: Editora Insular, 2007.

LEAL, João. **Cerimonial Relações Sociais e Tempo: As Festas do Espírito Santo nos Açores, Tese de Doutoramento em Antropologia Social**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 1992.

LEAL, João. **Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas,, 1996.

LEON, Pierre (Dir). **História Econômica e social do Mundo, guerras e crises 1914 – 1947**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claud. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropología Estructural**, Ediciones Paidó, Barcelona, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Arte Lenguaje Etnología**. México: Siglo Vintinuno Editores, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, Papirus. 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mirar, Escuchar, Leer, Ediciones Siruela**. Madrid: 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Barcelona: Paidós, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raza y cultura**. Madrid: Editorial Catedra, 1992.

LIMA, Manuel C. Baptista. A Introdução do Culto do Divino Espírito Santo nos Açores e a sua influência na simbólica e arquitetura religiosa dos séculos XV e XVI. In: **Os Impérios do Espírito Santo e a Simbólica do Império**. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1985.

LIRA, Mariza. **Problemas Fundamentais do Folclore Catarinense**. Boletim da Comissão Catarinense de Folclore II (6), 1950.

LIMA, A. C. Pires de. Folclore Açoriano. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore II (5)**. Florianópolis: 1950.

LORETE, Juan Francisco Esteban. **Tratado de Iconografia**. Madri: STIMO, 1990.

LUPI, João & LUPI, Suzana. **São João do Rio Vermelho**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1984.

LUPI, João. As Festas do Divino Espírito Santo. In: **Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina**. Florianópolis: CAPES/MEC, 1997.

MACHADO, O. Soria. **O Longo Amanhecer do Sul, Um mosaico de histórias e fatos sobre a conquista e ocupação das terras rio-grandenses**. Porto alegre: Mercado Aberto, 2000.

MAHLER, Jane Gaston; UPJOHN, Everard M.; WINGERT, Paul S. **História Mundial da Arte: dos etruscos ao fim da Idade Média. v. 2**. São Paulo: Círculo do Livro, 1974.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma Teoria Científica de Cultura**. Coimbra: Edições 70, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência y Religión**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

MARX, Karl. & ENGELS, Friederich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

MARIANI, Goffredo. **La Legislazione ecclesiastica in matéria d'arte sacra**. Roma: Libreria Francesco Ferrari, 1945.

MARQUES, Francisco Ester de Sá. **A Imigração Açoriana no Maranhão e a fundação de São Luís** 2008. In: Disponível em: <http://www.adiaspora.com/_port/educa/trabalho/esterimigracao.htm>. Acesso em: 23 Outubro. 2009.

MARTINS, Rui Sousa. Os Costumes Populares e a Construção Oitocentista de Identidades no Arquipélago dos Açores. In: **Patrimonia** 5, 1999.

MATOS, Silvia Lazary. O Tradicional 'e Bom. In: **Revista Intel Magazine: Revista profissional de hotelaria e restauração**. Número 202, Setembro de 2008.

MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1994.

MAUSS, Marcel. **Sociología y Antropología**. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

MAUSS, Marcel. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1968.

MELO E SOUZA, Marina de. **Parati: a cidade e as festas**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1994.

MEDEIROS, João Soares, **Igreja Paroquial de Nossa Senhora das Neves, Freguesia da Relva: Subsídios e documentação cronológica para sua história**. (Obra não publicada).

MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. Sobre Estruturas Etárias e Rito de Passagem. In: **Ponto e Vírgula**, N 5, 2009.

MEIRELES, Cecília. Panorama Folclórico dos Açores especialmente da Ilha de São Miguel. In: **Insulana XI**, 1955.

MELLO, José de Almeida; MELO, José da Costa, (Coord.). **Monografia Da Relva, Subsídios para a Sua História**. Ponta Delgada: Relva, 2005.

MELO, Osvaldo e Hélio Rocha. **Um Estudo de Sobrevivência Cultural na Relação Flandres/ Açores/ Santa Catarina (Brasil), Atas III Semana de Estudos de Cultura Açoriana e Catarinense**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1993.

MELO, Osvaldo. Acerca da Bernúncia. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore II (5)**, 1950.

MELO, Osvaldo. Influência Cultural dos Açores em Santa Catarina – Brasil. In: **II Congresso de Comunidades Açorianas**. Angra do Heroísmo: Direcção dos Serviços de Emigração, 1986.

MELO, Osvaldo. **Notas e Pesquisas sobre o Boi de Mamão**. In: Boletim da Comissão Catarinense de Folclore IV (15-16), 1953.

MELO, Osvaldo. Temas Açorianos. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore I (1)**, 1949.

MENDONÇA, Luís; ÁVILA, José. **Emigração Açoriana (Sécs. XVIII a XX)**, Lisboa: Edição dos Autores, 2002.

MENDONÇA, Luís. **Aspectos da Vida Quotidiana nos Açores: perspectiva histórica**. Ponta Delgada: 1998.

MENESES, Avelino de Freitas. Os ilhéus na colonização do Brasil, o caso das gentes do Pico em 1720. In: **Arquipélago. História. V. 3**, Universidade dos Açores. Faculdade de Ciências Sociais. Departamento de História (Ponta Delgada), 1999.

MENEZES, Manuel de Sousa. Os Casais Açorianos no Povoamento de Santa Catarina". In: **Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira** 10, 1952.

MEZZADRI, Luigi; CHIPPA, Paola Vismara. **La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo**. Venezia: Volti del la Stopri, 2006,

MINETTI, Raquel Domínguez de. **Testamentos de Azoreanos - en El departamento de Maldonado (1763-1830)**. Montevideu: S/D.

MONTEIRO, Albertino. O Arquipélago dos Açores Como Região de Fronteira. In: **Revista Arquipélago História, Revista da Universidade dos Açores**, 2ª Série, 2005 – 2006. Vols IX, X.

MONTEIRO, Rogério; CUNHA, Iolita; RÜDIGER, Catarina. **Santa Catarina, Terra de Contrastes**. Florianópolis: Mares do Sul, 1998.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

MORGADINHO, Carlos. **Os Impérios do Divino Espírito Santo**. Disponível em: < www.venuscreations.ca> Consultado em: 05 set. 2011.

MÜLLER, Max. A Casa dos Açores – Museu Etnográfico. In: **II Congresso de Comunidades Açorianas**. Angra do Heroísmo: Direcção dos Serviços de Emigração, 1986.

NEMÉSIO Vitorino. **Mau Tempo no Canal, Org. David Mourão-Ferreira**. Lisboa: Série Romances Portugueses – Obras Primas do Século XX, Círculo de Leitores, 1986.

NEMÉSIO, Vitorino. O Açoriano e os Açores, 1929. In: GOUVEIA, M. Margarida (Ed), **Vitorino Nemésio, Estudo e Antologia**. ICALP, 1986.

NETO, Luís Moretto. **A Atividade Turística e o Desenvolvimento Sustentado. Estudo de Caso: o Balneário dos Ingleses e o Projeto Costa Norte-Ilha de Santa Catarina no Período de 1960-1990.** 2 Vols. Florianópolis: UFSC, 1993.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. Crônicas Pedra de Toque. In: **Jornal Português Times.** New Bedford: USA, 24 de Janeiro de 2007.

NUNES, Lélia Pereira; BLAYE, Irene Maria F. **Caminhos do Divino, um olhar sobre a Festa do Divino em Santa Catarina.** Florianópolis: Editora Insular, 2007.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. **Um Olhas Sobre o Espírito Santo em Santa Catarina: O contributo cultural da Diáspora Açoriana.** Disponível em: <<http://www.comunidadesacorianas.org>> Consultado em: 20 Set. 2011.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. Festa do Divino Espírito Santo – Resgate de uma tradição. In: **Anais da 2º Semana de Estudos Açorianos.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. Divina Corte do Divino. In: **Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina. 4 a 7 de Dezembro de 1996.** Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1997.

NUNES, Lélia. Festa do Divino Espírito Santo. Resgate de uma Tradição. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore 39-40.** 1988.

OCHSÉ, Madeleine. **Uma arte Sacra Para o Nosso Tempo.** São Paulo: Flamboyant, 1960.

OLIVEN, Ruben. **A Parte e o Todo. A Diversidade Cultural no Brasil-Nação.** Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. **Festividades Cíclicas em Portugal**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

ORMONDE, Helena. **Sob o Signo da Etnografia. As Origens de um Museu Regional, Angra do Heroísmo**. Angra do Heroísmo: Museu de Angra do Heroísmo, 2000.

PLAZAOLA, Juan. **El Arte Sacro Actual. Estúdio, panorama, documentos**. Madri: Editorial Católica, 1965.

PELIKAN, Jaroslav. **A imagem de Jesus ao longo dos Séculos**. São Paulo: 1998.

PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PENTEADO, Pedro. Confrarias Portuguesas na Época Moderna: Problemas, Resultados e Tendências da Investigação. In: **Lusitânia Sacra, Revista do centro de estudos de história religiosa, Universidade Católica Portuguesa. Confrarias, Religiosidade e sociabilidade: séculos. XV a XVIII**. Lisboa: 1995, 2º Série, Tomo VII.

PEREIRA, Nereu do Vale. **Contributo Açoriano para a Construção do Mosaico Cultural Catarinense**. Florianópolis: Papa-Livros, 2003.

PEREIRA, Nereu do Vale. 250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina. In: **Anais do Simpósio Comemorativo ao Cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina. 8 e 9 de Setembro de 1998**. Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1998.

PEREIRA, Nereu do Vale. 250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina: Colonização ou Povoamento? In: **Anais do Simpósio Comemorativo ao Cinquentenário do 1º Congresso de História Catarinense e 250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina. 8 e 9 de Setembro de 1998.** Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1998.

PEREIRA, Nereu do Vale. Achegas sobre a Origem do Boi de Mamão. In: **Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina. 4 a 7 de Dezembro de 1996.** Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1997.

PEREIRA, Nereu do Vale. Raízes Culturais Açorianas na Freguesia de Nossa senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha (Santa Catarina, Brasil). In: **III Semana de Estudos de Cultura Açoriana e Catarinense, 30/10 a 4/11 1989. Actas.** Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1993.

PEREIRA, Nereu do Vale. **As Folias e a Festa do Divino Espírito Santo: Ribeirão da Ilha, Vida e Retrato: um Distrito em Destaque.** Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 1990.

PEREIRA, Nereu do Vale. **O EcoMuseu do Ribeirão da Ilha e a Cultura Açoriana., Comunicação apresentada ao I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas.** dactilografado, 1996.

PIAZZA, Walter e Laura Hübener. **Santa Catarina. História da Gente.** Florianópolis: Lunardelli, 1989.

PIAZZA, Walter Fernando. A Vitória da Cultura Açoriana em Santa Catarina. In: **Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira 16.** Angra do Heroísmo: 1958.

PIAZZA, Walter Fernando. **A Colonização de Santa Catarina.** Florianópolis: Editora Lunardelli, 1994.

PIAZZA, Walter Fernando. **A Epopeia Açórico-MadeireNSE: 1748 – 1756**. Florianópolis: Editora UFSC e Lunardelli, 1992.

PIAZZA, Walter Fernando. **Açorianos em Santa Catarina - Freguesia de Nossa do Rosário de Enseada de Brito**. São Paulo: Revista Genealógica Latina, 1955.

PIAZZA, Walter Fernando. Apontamentos sobre os 'Pão-por-Deus. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore VI (22)**. Florianópolis: 1956.

PIAZZA, Walter Fernando. Artesanato Rural em Santa Catarina. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore XIV (27-28)**. Florianópolis: 1962.

PIAZZA, Walter Fernando. Contribuição ao Folclore do Boi no Brasil. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore II (8)**. Florianópolis: 1951.

PIAZZA, Walter Fernando. E A Semente Frutificou... (Relações Culturais do Brasil-Meridional com os Açores). In: **III Congresso das Comunidades Açorianas**, Angra do Heroísmo: GEACA, 1991.

PIAZZA, Walter Fernando. **Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. Estudo Histórico-Analítico (1896-1996)**. Florianópolis: Editora da UDESC, 1996.

PIAZZA, Walter Fernando. **Santa Catarina: Sua História**. Florianópolis: Editora da UFSC/Lunardelli, 1983.

REIS, Agostinho José Mendes dos. Documentação sobre a visita em 1811 do representante do Bispo do Rio de Janeiro. In: **Revista do IHGSC, 3ª.fase, n.1, 1º.sem.** Florianópolis: IOESC, 1979.

REIS, José Mendes da Costa, **Viva ó S. S. Magestades Imperiaes**. Cidade do Desterro:, 5 de Novembro. Typ. Provincial, 1845.

RILEY, Carlos G. A Emigração Açoriana para o Brasil no Século XIX. Braçais e Intelectuais. In: **Arquipélago (História) 2ª Série Vol. VII**. 2003.

RODOR, Amin A. O Espírito-parákletos no Quarto Evangelho. In: **Revista Parousia, ano 4, número 2**. São Paulo: UNASP-EC, 2005.

RODRIGUES, Donizete. **Sociologia da religião: Uma Introdução**. Porto: Edições Afrontamentos, 2007.

RODRIGUES, Donizete (Org). **Diálogos Raianos: Ensaio sobre a Beira Interior**. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

RODRIGUES, José Damião. A guerra nos Açores. In: Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira (dir.). **Nova História Militar de Portugal, vol. 2, coordenação de Antônio Manuel Hespanha**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004.

RODRIGUES, José Damião. **São Miguel no Século XVIII: Casa, elite e poder**. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2003.

RODRIGUES, José Damião; MADEIRA Artur Boavida. Rivalidades imperiais e emigração: os açorianos no Maranhão e no Pará nos séculos XVII e XVIII. In: **Anais de História de Além-Mar**. Lisboa: vol. IV, 2003.

RODRIGUES, José Damião; MADEIRA, Artur Boavida. A Emigração Para o Brasil, As levas de soldados no século XVIII. In: **Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente, Atas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal, Ilhas Terceira e São Miguel, (Açores) 2º Volume**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2001.

RODRIGUES, José Damião; ROCHA, Gilberta Pavão Nunes; MADEIRA, Artur Boavida; MONTEIRO, Albertino. O Arquipélago dos Açores como Região de Fronteira. In: **Arquipélago-história 2ª Série, vol. IX-X**. Ponta Delgada: 2005 – 2006.

RODRIGUES, José Damião; ROCHA, Gilberta. A emigração açoriana para o Brasil: ritmos e destinos. In: Maria Izilda S. de Matos, Fernando de Sousa e Alexandre Hecker (org.), **Deslocamentos e histórias os Portugueses**. Bauru: Edusc, 2008.

ROSA, Maria Eduarda. **A Guardadora do Tesouro e a Vara de Ouro**. Angra do Heroísmo: BLU Edições, 1998.

ROUGIER, Louis. **O conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga**. Lisboa: Vega, 1995.

SABETTI, Stephano, **O Princípio da Totalidade, Uma análise do Processo de Energia Vital**. São Paulo: Summus Editorial, 1986.

SACHET, Celestino. **A Literatura Catarinense**. Florianópolis: Editora Lunardelli, 1985.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SALLES, Urbano. Gaiolas. In: **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore IV (15-16)**. Florianópolis, 1953.

SALVADO, Maria Adelaide Neto. **O Culto do Espírito Santo em Terras da Beira Baixa – as longincuas raízes**. Cárceres: BAND, 1998.

SALVADO, Maria Adelaide Neto. **Capela do Espírito Santo de Castelo Branco: elementos para seu conhecimento**. Castelo Branco: Edição Câmara Municipal de Castelo Branco, 2005.

SALVADOR, Mari Lynn. **Festas Açorianas. Portuguese religious celebrations in California and the Azores.** Oakland: The Oakland Museum History Department, 1981.

SANTOS, José Luiz dos. **O Que é Cultura.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SANTOS, Sílvio Coelho. Encontros de Estranhos Além do 'Mar Oceano'. In: **Revista Etnográfica VII (2).** Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

SANTOS, Sílvio Coelho. **Nova História de Santa Catarina.** Florianópolis: Editora Terceiro Milênio, 1995.

SANTOS, Sílvio Coelho- **Os Índios Xokleng. Memória Visual.** Florianópolis: Editora da UFSC e Editora da UNIVALI, 1997.

SCHMEIL, Lilian. **Alquila-se una Isla". Turistas Argentinos em Florianópolis.** Florianópolis: UFSC, 1994.

SCHMIDT, B. Antropologia da Religião. In: USARSKI, F. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, 2007.

SCHWARCZ, Lília Mortiz (org.). **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SEVERINO, José Roberto. **Itajaí e a Identidade Açoriana: A Maquiagem Possível.** Itajaí: Editora da UNIVALI, 1999.

SEYFERTH, Giralda. **Imigração e Cultura no Brasil.** Brasília: Editora UnB, 1990.

SEYFERTH, Giralda. **Nacionalismo e Identidade Étnica. A Ideologia Germanista e o Grupo Étnico Teuto-Brasileiro numa Comunidade do Vale do Itajaí.** Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

- SHILS, Eduardo. **Centro e Periferia, Memória e Sociedade**. Lisboa: Difel, 1992.
- SIMÕES, Aldírio, Festa do Divino. In: **Fala Mané**. AN Capital | Jornal A Notícia, edição de 70, de Setembro. Joinville, 1999.
- SOEIRO, Ana, Tradicionais. Para que vos Quero? In: **Segurança e Qualidade Alimentar**, número 4, Maio de 2008.
- SOUSA, Jose Manuel Motta de. **O Vale das Furnas**. Editora Almedina, 2008.
- SOUZA, Claudio Bersi de; FILHO, Gentil Abílio Serpa. **Penha História para Todos**. Florianópolis: Paralelo 27 Editora, 1995.
- TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- USARSKI, F. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VÁRZEA, Virgílio. **Santa Catarina – A Ilha**. Florianópolis: Ed. Lunardelli, 1985.
- VEIGA, Nilza Gonsalvez. **Colonização Portuguesa no Maranhão. Cap. V**. Disponível em: <http://www.adiaspora.com/_port/educa/trabalho/esterimigracao.htm> 23 Set. 2009.
- VERISSIMO, Nelson. **A redenção dos Cativos: Algumas Questões a propósito do saque à Ilha de Santa Maria, em Junho de 1616**. Separata do Colóquio O Faial e a Periferia Açoriana nos séculos XV a XIX, Horta, 1995.
- TOURAUULT, Philippe. **História Concisa da Igreja**. Publicações Europa-América, 1996.
- TURNER, Victor. **O processo do ritual**. Londres: 1974.

VIVES, José, **ConcÍlios VisigÓticos e Hispano Romanos**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones CientÍficas Instituto Enrique FlÓrez, 1963.

VIDAL, Sara Louraço. **FamÍlia, Morte e Herança: A dinÁmica familiar no Minho**. DispÓnível em: <<http://neh.no.sapo.pt/documentos/familia.htm>> Consultado em: 26 de out. 2009.

VILAÇA, Helena Carlota Ribeiro. **Da Torre de Babel Às Terras Prometidas. EstratÉgias SociolÓgicas para o estudo do pluralismo religioso na sociedade portuguesa**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

WILLIAMS, Roger. **And Yet They Come. Portuguese Immigration from the Azores to the United States**. New York: Center for Migration Studies. 1982

ZILLES, Urbano. **Significação dos símbolos cristãos. 5. ed.** Porto Alegre: Edipucs, 2001.

SITES/WEB

Arte Cristã Primitiva. DispÓnível em: <<http://www.brasilecola.com>>. Acesso em: 29 out. 2007.

Adiaspora.com, Junho 2010. DispÓnível em: <<http://www.adiaspora.com>> Consultado em: 13 mar. 2010.

BÍblia Sagrada Online. DispÓnível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/>> consultado em 24 Outubro de 2010.

Censo 2011. DispÓnível em <www.ine.pt> consultado em: 22 set. 2011.

Festa do Divino EspÍrito Santo, Vale Guaporé. DispÓnível em: <www.pakaas.net> Consultado em 18 set. 2011.

Google Maps. Disponível em: <www.maps.google.com> Acesso em: 15 jul. 2009.

Guia de Santo Amaro. Disponível em: <<http://www.guiasantoamaro.com>> Consultado em: 25 Jul. 2010.

Novo Milênio. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br>> Consultado em: 20 jan. 2009.

Portal do Divino. Disponível em: <<http://www.portaldodivino.com>> Consultado em 22 Nov. 2011.

Revista Brasil-Europa. Disponível em: <www.revista.brasil-europa.eu> Consultado em: 17 dez. 2010.

Símbolos litúrgicos. Disponível em: <<http://www.ielb.org.br>>. Acesso em: 29 out. 2009.

Virtual Memories. Disponível em: <<http://virtualandmemories.blogspot.com>> Consultado em 05 Nov. 2011.

Vaticano online. Disponível em: <www.vatican.va> Consultado em: 12 mai. 2010.