



Patrimônio, Memória e Etnicidade: reinvenções da cultura açoriana:

José Reginaldo Santos Gonçalves¹

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS /UFRJ

Introdução

É vasta a literatura produzida sobre as festas do divino espírito santo. Estudiosos de folclore (Van Gennep 1947; 1949; Moraes Filho 1999; Cascudo 1962)², historiadores (Melo e Souza 1994; Abreu 1999), antropólogos (Brandão 1978; Salvador 1981; 1987; Leal 1994; 2001)

¹ O autor é Ph.D. pelo Departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Virginia / EUA; professor/pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ; e pesquisador 1D do CNPq. É autor do livro *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil* e de diversos artigos sobre os usos da noção de 'patrimônio cultural' no Brasil. Esta comunicação resulta de projeto de pesquisa que vem sendo desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS da UFRJ e do Núcleo de Memória e Narrativa do IFCS/UFRJ e tem recebido apoio financeiro da CAPES, FAPERJ, CNPQ e FUJB.

² Para um levantamento bibliográfico de trabalhos de "memorialistas" e "folcloristas" sobre as festas do divino no Brasil, ver (Abreu 1999: 394-395) Ver também Cascudo (1962) para uma bibliografia de estudos de folclore sobre as festas do divino. Leal (1994) comenta bibliografia de folcloristas e alguns antropólogos sobre esta festa em Portugal, Açores e Ilha da Madeira.

têm produzido uma extensa bibliografia sobre a ocorrência dessas festas na Europa, no Arquipélago dos Açores, na Ilha da Madeira, no Brasil, nos Estados Unidos e no Canadá.

Apesar das contribuições importantes que podem trazer em termos informativos, os estudos de folclore (por certo os mais numerosos dentre as três categorias de estudos que distinguimos), assim como alguns estudos de história voltados para uma perspectiva estritamente descritiva, foram acertadamente criticados em função dos pressupostos etnocêntricos com que foram conduzidos³. Desse modo, estudos antropológicos e históricos modernos deslocaram sua atenção dos “traços culturais” que distinguiriam essas festas, assim como de seu processo de difusão, para as funções sociais e simbólicas que elas desempenham em determinadas sociedades e períodos históricos.

Dentro desse conjunto, estudos recentes realizados por antropólogos e por historiadores têm focalizado esta celebração em contextos sócio-culturais específicos: nos Açores (Leal 1994; 2001); no Brasil (Brandão 1978; Melo e Souza 1994; Abreu 1999); e nos Estados Unidos (Salvador 1981; 1987). A perspectiva metodológica desses estudos tem sido predominantemente monográfica, deixando num segundo plano ou mesmo excluindo as possibilidades de investigação comparativa suscitadas por esse fenômeno.

Nos últimos quatro anos⁴, venho realizando pesquisas sobre as festas do divino espírito santo entre imigrantes açorianos nos Estados Unidos e no Brasil. Podemos dizer que essas festas constituem um “fato de civilização”, no sentido atribuído por Marcel Mauss a esse termo (1968a: 235)⁵. Não se restringem a uma determinada área social e cultural. Transcendem fronteiras nacionais e geográficas. É vasta sua área de ocorrência: Açores, Canadá, Estados Unidos (Nova Inglaterra e Califórnia principalmente) e Brasil (especialmente o sul e o sudeste do Brasil). Em termos históricos, apresenta uma grande profundidade. Os mitos de origem da festa referem-se à sua criação no século XIII, em Portugal⁶. Mas há referências à sua existência na Alemanha e na França,

³ Uma discussão crítica dessa bibliografia, especialmente aquela referente aos Açores, à Ilha da Madeira e aos Estados Unidos é feita por (Leal 1994).

⁴ O trabalho de campo vem sendo desenvolvido junto a irmandades na Nova Inglaterra, especificamente em Rhode Island, EEUU ; e no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, junto a irmandades açorianas.

⁵ “Les phénomènes de civilization sont ainsi essentiellement internationaux, extranationaux. On peut donc les définir en opposition aux phénomènes sociaux spécifiques de telle ou telle société: ceux des phénomènes sociaux qui son communs à plusieurs sociétés plus ou moins rapprochées, rapprochées par contact prolongé, par intermédiaire permanent, par filiation à partir d’une souche commune” (1968a: 235).

⁶ A origem da festa é , em geral, situada no século XIV, associada à Rainha Santa Izabel (1271-1336), esposa de Dom Diniz (Cascudo 1962: 281-282). Alguns estudiosos apontam para a ligação entre a festa e a ideologia milenarista do abade calabrês Joaquim de Fiore, elaborada a partir da

ainda no século XII (Van Gennep 1947; 1949; Cascudo 1962). Estamos diante de uma estrutura de “longa duração”.

Patrimônio cultural e Identidade

Trata-se também de um “fato social total” (Mauss 1974), na medida em que envolve arquitetura, culinária, música, religião, rituais, técnicas, estética, regras jurídicas, moralidade, etc. O que suscita algumas questões relativamente às concepções de “patrimônio cultural”. Especialmente pelo fato dessas diversas dimensões não aparecerem, do ponto de vista nativo, como categorias independentes. Aparecem simbolicamente totalizadas, pelo divino espírito santo. Este, por sua vez, é representado não exatamente como a terceira pessoa da Santíssima Trindade, mas como uma entidade individualizada e poderosa.

Nos últimos anos venho trabalhando sistematicamente com a categoria “patrimônio” e os diversos contornos semânticos que ela pode assumir. Explorando os usos sociais e simbólicos dessa categoria, tenho problematizado as noções modernas e correntes de “patrimônio cultural”, mostrando situações que se caracterizam pela sua inserção desta em totalidades cósmicas e morais, onde suas fronteiras são bem pouco delimitadas. Tenho sublinhado que os “patrimônios culturais” seriam melhor entendidos se situados como elementos mediadores entre diversos domínios social e simbolicamente construídos, estabelecendo pontes e cercas entre passado e presente, deuses e homens, mortos e vivos, nacionais e estrangeiros, ricos e pobres, etc. Nesse sentido, tenho sugerido a possibilidade de pensarmos o patrimônio em termos etnográficos, analisando-o como um “fato social total”, e desnaturalizando assim seus usos nos modernos “discursos do patrimônio cultural” (Gonçalves 2000; 2000a; 2000b; 2001; 2001a; 2001b; 2002; 2003; 2003a; 2004).

Essas festas são exemplo do que poderíamos chamar de um “patrimônio transnacional” (Gonçalves 2003). Mas classificar essa festa como “patrimônio” exige alguma cautela. É preciso reconhecer algumas nuances nas representações do que se pode entender por “patrimônio”.

É bem verdade que são as próprias lideranças açorianas que falam de um “patrimônio açoriano” ou da “açorianidade”. Mas este uso está distante das concepções assumidas pelos devotos do espírito santo em sua vida cotidiana. A diferença fundamental está precisamente no uso

chegada de uma “idade do espírito santo”, que sucederia as idades do “pai” e do “filho” (Cortesão 1980; Leal 1994).

das categorias “espírito” e “matéria”. Elas são diversamente concebidas pelos intelectuais e lideranças açorianas, pelos padres da igreja católica e pelos devotos.

Do ponto de vista dos devotos, a coroa, a bandeira, as comidas, os objetos (todo esse conjunto de bens materiais que integram a festa e são propriedade das irmandades); são, de certo modo, manifestações do próprio espírito santo. Do ponto de vista dos padres, são apenas “símbolos” (no sentido de que são matéria e não se confundem com o espírito). Do ponto de vista dos intelectuais, são representações materiais de uma “identidade” e de uma “memória” étnicas. Desse ponto de vista, as estruturas materiais que poderíamos classificar como “patrimônio” são primeiramente “boas para identificar”.

As classificações dos devotos são estranhas a essa concepção de patrimônio. Do seu ponto de vista, trata-se fundamentalmente de uma relação de troca com uma divindade. E nessa concepção total, culinária, objetos, rituais, mitos, espírito, matéria, tudo se mistura. Sabemos do caráter fundador dessas relações de troca com os deuses. Como nos lembra Marcel Mauss, foi com eles que os seres humanos primeiro estabeleceram relações de troca, uma vez que eles eram “os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo” (Mauss 1974:63).

Como podemos usar adequadamente, em contextos como esses, a categoria patrimônio? Podemos ali certamente identificar estruturas espaciais, objetos, alimentos, rezas, mitos, rituais enquanto “patrimônio”. Mas é preciso não naturalizar essa categoria e impor àquele conjunto um significado peculiar e estranho ao chamado ponto de vista nativo.

Há uma diferença básica. E esta reside no modo como é representada a oposição entre matéria e espírito. Sabemos que a concepção de uma matéria depurada de qualquer espírito é uma construção moderna (Mauss 1974:163). Idem para um espírito independente de toda e qualquer materialidade. Não é a partir dessa dicotomia que pensam os devotos. Devemos levar em conta esse fato se queremos entender a concepção nativa de patrimônio.

É possível preservar uma “graça” recebida? É possível tombar os “sete dons do espírito santo”? Certamente não. Mas é possível, sim, preservar e, por meio do registro e acompanhamento, lugares, objetos, festas, conhecimentos culinários, etc. É nessa direção que caminha a noção recente de “patrimônio intangível”, nos recentes discursos brasileiros do patrimônio.

É curioso, no entanto, o uso dessa noção para classificar bens tão tangíveis quanto lugares, festas, espetáculos e alimentos. De certo modo, essa noção expressa a moderna concepção antropológica de cultura. Nesta concepção, a ênfase está nas relações sociais, ou mesmo nas

relações simbólicas, mas não nos objetos e nas técnicas. A categoria “intangibilidade” talvez esteja relacionada a esse caráter desmaterializado que assumiu a moderna noção antropológica de “cultura”. Ou, mais precisamente, ao afastamento dessa disciplina, ao longo do século XX, em relação ao estudo de objetos materiais e técnicas (Schlanger 1998). Não por acaso, são antropólogos muitos dos que estão à frente daquele projeto de renovação ou ampliação da categoria “patrimônio”.

Do ponto de vista dos devotos, o patrimônio é pensado não exatamente como um “símbolo” de realidades espirituais; nem necessariamente como representações de uma identidade étnica açoriana; na verdade, ela é pensada como formas específicas de manifestação do divino espírito santo.

Afinal, os seres humanos usam seus símbolos sobretudo para “agir” e não somente para se “comunicar”. O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: ele é bom para agir. Ele faz a mediação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, passado e presente, entre o céu e a terra, entre outras oposições. Não existe apenas para representar idéias e valores abstratos e para ser contemplado. Ele, de certo modo, constrói, forma as pessoas.

Esses diversos significados, vale sublinhar, não se excluem. As mesmas pessoas podem operar ora com um, ora com outro significado. Como é o caso da “coroa do divino”, um elemento extremamente importante desse patrimônio. Exposta num museu, faz a mediação entre os visitantes e a “cultura açoriana”, torna “visível” essa dimensão do “invisível” (Pomian 1997). Numa irmandade religiosa, circula entre os irmãos, está presente nas festas e cerimônias, nos almoços rituais, manifestando concretamente a presença do espírito santo, fazendo uma mediação sensível entre a divindade e seus devotos. Nesse último contexto, não é uma simples coroa de prata. No contexto de uma exposição museológica, é um objeto cultural, parte do chamado “patrimônio açoriano”, aqui entendido em seu sentido estritamente moderno.

A originalidade da contribuição dos antropólogos à construção e ao entendimento da categoria “patrimônio” reside, talvez, na ambigüidade da noção antropológica de cultura, permanentemente exposta às mais diversas concepções nativas. Explorando essa direção de pensamento, é a própria categoria “patrimônio” que vem a ser pensada etnograficamente, tomando-se como referência o ponto de vista do outro. Pergunta-se: em que medida essa categoria é útil para entender outras culturas? Em que medida ela nos permite entender o universo mental e social de outras populações?

Marcel Mauss dirigia aos antropólogos a famosa recomendação: “...antes de tudo, formar o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas das quais é possível saber que os homens se serviram. Ver-se-á então que ainda existem muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão” (Mauss 1974: 205).

Estamos certamente diante de uma dessas categorias. É necessário comparar os diversos contornos semânticos que ela pôde e poderá ainda assumir no tempo e no espaço. Mas no cumprimento dessa tarefa, é importante assinalar que nos situamos num plano distinto das discussões de ordem normativa e programática sobre o patrimônio. Não poderemos responder qual a melhor opção em termos de políticas de patrimônio. Mas apontando para a dimensão universal dessa noção, talvez possamos iluminar as razões pelas quais os indivíduos e os grupos, em diferentes culturas, continuam a usá-la. Mais do que um sinal diacrítico a diferenciar nações, grupos étnicos e outras coletividades, a categoria “patrimônio”, em suas variadas representações, parece confundir-se com as diversas formas de vida e de autoconsciência cultural. Ao que parece, trata-se de um problema bem mais complexo do que sugerem os debates políticos e ideológicos sobre o tema do patrimônio.

Ainda na primeira metade do século passado, Walter Benjamin fazia a seguinte pergunta: “...qual o valor de todo nosso patrimônio cultural, se a experiência não o vincula a [cada um de] nós?” (1986 [1933]: 196). Esta pergunta, apesar do tempo decorrido, talvez seja ainda bastante atual.

As Categorias da Honra e da Graça

Um importante estudo monográfico sobre as festas do divino nos Açores traz para o foco de análise as relações de dádiva e contra-dádiva entre os seres humanos e entre estes e o espírito santo (Leal 1994) . Embora essa hipótese traga uma contribuição importante para o entendimento da festa ela deixa de lado alguns problemas importantes.

Ao sublinhar as funções sociais das festas na reprodução da ordem social, ela deixa de responder à questão de sabermos quais os significados religiosos e simbólicos dessas festas, ou mais precisamente, quais as categorias coletivas de pensamento por meio das quais elas são estruturadas.

Minha proposta consiste precisamente em focalizar algumas dessas categorias que parecem desempenhar um papel fundamental nessas festas, tanto no contexto dos Açores quanto no contexto da emigração.

Entre as categorias que qualificam essas relações de dádiva e contra-dádiva entre seres humanos e entre estes e a divindade, podemos destacar, respectivamente, a “honra” e a “graça”.

Em termos conceituais, estou usando essas categorias com base nas reflexões teóricas de Julian Pitt-Rivers sobre a honra e a graça a partir de pesquisas etnográficas nas chamadas sociedades mediterrâneas e especialmente sul da Espanha.

Resumindo ao extremo um ponto bastante complexo, podemos dizer que essas festas são realizadas com o propósito fundamental de conquistar e legitimar a “honra” e, simultaneamente, propiciar a “graça”.

Indivíduos não participam da festa. As unidades sociais de participação são “famílias”: famílias nucleares e famílias extensas, mais compadres, vizinhos, amigos. Cada mordomo participa da festa enquanto pai, avô, filho, irmão, tio, etc. É na condição de chefe de uma família, de centro de uma rede de relações de parentesco que ele assume a direção da festa.

Nessas redes de relações que participam de todos os momentos da festa, é possível distinguir um domínio masculino e um domínio feminino, cada um deles ritualmente demarcado. As categorias “homem” e “mulher” não expressam apenas relações de gênero, no sentido moderno desse termo. Trata-se na verdade de categorias totais, pressupondo dimensões morais e cósmicas.

Enquanto a “honra” (a qualidade, precedência moral pessoal) se situa basicamente no domínio masculino, das relações entre os homens, o espaço da rivalidade e da competitividade, das relações com o mundo dos negócios e da política; a “graça” situa-se no plano feminino, especialmente no espaço das relações de dádiva e contra-dádiva entre os seres humanos e o espírito santo; a graça é uma dádiva unilateral concedida pelo capricho da divindade e sem possibilidade de retribuição.

Segundo Julian Pitt-Rivers: “Existem dois modos de comportamento paralelos que correspondem à antiga oposição entre o coração e a cabeça: o que se sente e o que se sabe, a visão subjetiva e a visão objetiva do mundo, o misterioso e o racional, o sagrado e o profano. Estão governados respectivamente pelo princípio da graça e pelo princípio da lei, isto é, a regularidade previsível, assim como a justiça e a lei que impõem ordem nos assuntos humanos--e em relação ao qual o perdão (ou graça) permite um desvio. Sob o título de “graça” é possível agrupar todos os fenômenos que escapam ao controle consciente e racional da conduta” (1992:288).

Surpreendemos aí uma outra distinção fundamental que é entre o “mundo do divino” e o “mundo dos seres humanos”; entre a impenetrabilidade da vontade do espírito santo, cuja

“graça” é um mistério, e os esforços humanos de prever e controlar o futuro por meio do cálculo e do contrato, onde se conquista a “honra”.

Uma das funções simbólicas fundamentais das festas do divino é realizar uma mediação entre esses universos. Novamente resumindo grosseiramente um ponto bastante complexo, diria que as festas do divino transformam simbolicamente a “honra” conquistada pelos homens no mundo terreno em “graça” concedida pela vontade misteriosa do divino.

As festas do divino ocorrem em um período ritualmente demarcado do ciclo anual. Elas têm início formal na noite do domingo de Páscoa e se prolonga por sete semanas até o dia principal, que é domingo de Pentecostes. Esse período do ano é simbolicamente demarcado como o “tempo das festas”, ou o “tempo dos impérios”, como dizem nos Açores (Leal 1994).

Trata-se de um tempo de intensa aproximação com o sagrado, um tempo que se caracteriza pelo que Durkheim chamou de “efervescência social” (2000).

Embora as atividades de preparação da festa já se desenvolvam no próprio domingo de Pentecostes (quando são sorteados o “mordomo” e os “domingas”⁷ que assumirão a direção da próxima festa), é a partir do domingo de Páscoa do ano seguinte que as atividades mais se intensificam e ganham uma dimensão ritual mais forte.

Assim como o “inverno” e o “verão” esquimó, estudados por Mauss, o “tempo das festas” opõe-se ao tempo anterior e posterior em termos da intensidade das atividades, da dedicação ao “trabalho para o espírito santo”, dos freqüentes e intensos encontros sociais, dos almoços, lanches e jantares, da distribuição de pão e carne aos pobres, e das atividades religiosas como rezas, procissões e missas, ao longo das sete semanas, de segunda a domingo.

Na classificação do tempo anual, esse período tem uma qualidade muito especial, pois ele é simbolicamente definido como o tempo em que se espera e se recebe o espírito santo. Nos limites desse tempo, lê-se o universo, a natureza, a vida coletiva e individual, as relações com a divindade e com os homens, tomando-se como referência a categoria da “graça”.

O espaço é também redefinido em função do tempo das festas, esse tempo de aproximação do sagrado e de renovação do mundo. As atividades se concentram, alternadamente,

⁷ A categoria “mordomo” é usada no contexto da Nova Inglaterra (e também nos Açores) para designar aquele que é responsável pela direção anual das festas. Os “domingas” situam-se numa posição hierarquicamente abaixo dos mordomos, sendo os responsáveis por cada uma das sete semanas da festa. Verifiquei o uso desses termos entre imigrantes açorianos na Nova Inglaterra. No Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, não verifiquei o uso de nenhuma dessas categorias. Nesse último contexto, designam-se a si mesmos como “irmãos”.

na irmandade, nas casas dos “domingas” (ou irmãos), na igreja, e através das “procissões” (Contins 2003) a mediar as distâncias físicas e simbólicas entre esses locais.

A preparação e organização da festa cabem àqueles que, sorteados na noite do domingo de Pentecostes, ficarão responsáveis por cada uma das sete semanas de festa. Cada um desses irmãos terá consigo a coroa do divino durante essa semana. Sua casa, especialmente preparada para isso, com um altar na sala de visita abrigando a coroa em posição de destaque, receberá diariamente os irmãos que desejem fazer alguma prece ao divino.

Nas quintas-feiras, serve-se, depois da reza, um lanche ou um jantar. No domingo, depois da missa e da coroação das crianças, serve-se um almoço na irmandade ou na casa de um irmão.

As atividades de preparação, organização e realização da festa dependem fortemente dos “domingas” e “mordomos”. Evidentemente, as irmandades apóiam essas atividades em termos de trabalho, e em termos financeiros. Mas sem os domingas e mordomos a festa não é possível.

É importante assinalar que se verifica uma forte rivalidade entre os diversos domingas, entre o mordomo e os domingas, para mostrar quem fez a melhor festa, ou seja, quem teve o maior número de convidados, e conseqüentemente a maior fartura de comidas e bebidas. Cada detalhe da festa é rigorosamente avaliado e julgado pelos irmãos. Um dominga que ofereceu uma festa à qual faltou comida e bebida, ou à qual não compareceram muitos convidados, terá seu prestígio fortemente abalado.

Cada um dos domingas e mordomos com quem conversei manifestaram seu intenso temor de que faltassem comidas e bebidas, ou que faltassem convidados, ou que algum detalhe comprometesse a festa. Uma festa bem sucedida confirma a posição social e moral superior, ou a honra, de um dominga. Mas, uma vez que nem todas as festas podem ser igualmente boas, muitos saem um tanto diminuídos ao fim do tempo das festas. Cada período de festas é portanto um teste para o prestígio pessoal de cada dominga.

Há nesse contexto uma forte rivalidade, um sentido agonístico próximo do *potlatch* do noroeste americano. É preciso ter recursos, e demonstrar que se tem recursos, quando se assume uma semana de festas na condição de “dominga”. O propósito aí é indubitavelmente ofuscar o outro.

Mas esse comportamento não é classificado positivamente. Afirmam que “seu espírito santo não gosta disso” e pode mesmo punir severamente aquele que se exceder em sua vaidade e ostentação.

Desse modo, é em respeito ao espírito santo que esses domingas e mordomos buscam aparentar moderação em seus gestos de generosidade. Assim procedendo, tornam possível a transformação de sua honra pessoal em “graça”.

Afirmar há pouco que as festas do divino, do ponto de vista desses homens que assumem o papel de domingas e mordomo, funcionam simbolicamente para transformar “honra” em “graça”.

A fonte última desta é o espírito santo. Diferentemente da “honra”, que é algo que se conquista, que se acumula e se defende contra os rivais; a “graça”, categoria eminentemente feminina, é tão somente recebida e ela depende do capricho do divino espírito santo.

Julian Pitt-Rivers, analisando as representações camponesas no sul da Espanha, afirma: “A graça é precisamente o contrário da honra masculina e isto a coloca do lado da honra feminina. Em primeiro lugar, as mulheres têm, por assim dizer, um direito preferente à graça, não só no terreno religioso (são mais ativas na religião do que os homens), mas também em sua atribuição na maioria de suas formas. A graça estética é puramente feminina: não se espera que os homens tenham graça de movimentos, e ainda que possam dançar com graça, supõe-se comumente que os dançarinos profissionais são afeminados” (1992: 295).

As atividades femininas na preparação, organização e realização das festas do divino são essencialmente complementares às atividades dos homens. Enquanto estes últimos desenvolvem suas atividades no espaço entre a família, a irmandade e o mundo exterior, fazendo contatos com círculos sociais e políticos mais amplos, especialmente quando buscam arrecadar fundos para as festas, as atividades das mulheres se desenvolvem predominantemente do espaço da família e da irmandade.

A elas cabe dirigir as rezas, que desempenham papel fundamental durante as festas. A elas compete os cuidados relativos à comensalidade: elas preparam e servem os alimentos após as rezas.

Considerando a festa em sua totalidade, há um momento que ocupa uma posição crucial em todo o processo: a coroação. Esta é realizada em cada um dos sete domingos até o dia de Pentecostes. Em geral, as crianças são coroadas, e o são pelo padre, após a missa, e no interior da igreja. É um momento vivido com muita intensidade emocional.

A coroa (e o cetro) desempenha um papel crucial. Ela está sempre, necessariamente presente em todos os tempos e lugares da festa. Se seguirmos o movimento desse objeto, acompanhamos todas as etapas e lugares importantes das festas. A ela se dirigem as rezas; ela está

presente nas procissões; ela está presente nos almoços e jantares, colocada em posição de destaque, como um hóspede de honra. Os irmãos demonstram forte emoção quando ela chega e quando ela parte.

A coroa e o cetro são, de certo modo, uma espécie de “equipamentos da graça”. É por seu intermédio (da coroa e do cetro, mas especialmente da coroa) que se manifesta simbolicamente a presença da graça. Na coroação das crianças, mas também em outras ocasiões, quando a coroa é levada em visita à casa de algum irmão doente, ou quando se toca com o cetro a cabeça e o coração dos irmãos.

Nas procissões apenas mulheres e crianças carregam a coroa e o cetro.

Vale lembrar aqui o mito de origem das festas açorianas do divino. Essas festas teriam tido início no século XIV, pela iniciativa da Rainha Santa Izabel, em pagamento a uma promessa que fizera ao espírito santo, para que cessassem as guerras entre seu marido, Dom Diniz, e seu filho. Prometera que ofereceria sempre uma festa e distribuiria comidas e bebidas fartamente aos pobres. Em algumas versões, ela mesma coroava os pobres com sua própria coroa. Desde então se realizam as festas do divino.

Esse mito é bastante presente entre os imigrantes açorianos, que freqüentemente, trazem em suas procissões uma adolescente vestida com o manto, o cetro e a coroa da Rainha Santa Izabel.

O que gostaria de ressaltar aqui é essa oposição complementar entre a honra e a graça, o mundo dos homens e o mundo das mulheres, o mundo dos seres humanos e o mundo do espírito santo.

Oposição fundamental a estruturar as festas do divino, ela se manifesta nas representações nativas da categoria “patrimônio”. Desse ponto de vista, o patrimônio existe simultaneamente, e de modo complementar, enquanto “honra” e enquanto “graça”.

Por um lado, são objetos e propriedades reguladas pelo contrato e pela lei; por outro, são objetos, propriedades que funcionam simbolicamente como mediadores entre o mundo do divino e o mundo dos homens.

Essa concepção nativa do patrimônio opõe-se às representações dos intelectuais e das lideranças açorianas, para quem esse conjunto de bens e propriedades de natureza material e imaterial constituem-se basicamente como emblemas da açorianidade, como “patrimônio cultural” açoriano.

Nessa concepção o patrimônio cultural é, antes de tudo, uma “representação” e circula no espaço público e político da identidade e da memória açoriana, devendo ser preservado, exibido, reconstruído, usado como defesa dos interesses dessa comunidade.

Nas representações populares, esse patrimônio apresenta duas faces complementares e indissociáveis. Ele circula entre o mundo do divino e o mundo dos homens, é parte das relações de dádiva e contra-dádiva entre os homens e o divino, e também entre os homens. É antes de tudo uma mediação material e imaterial. É provável que nessas representações esteja o significado simbólico da etnicidade açoriana.

Bibliografia:

Abreu, Martha

1999 O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900. Record.

Brandão, C.R.

1978. O divino, o santo e a senhora. Funarte.

Bakhtin, Mikahil.

1987. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo: Ed Hucitec.

Benjamin, Walter

1986 Magia e técnica, arte e política. Obras Escolhidas. Vol 1. Brasiliense. SP

Bercé, Y.

1976 Fête et revolte: dès mentalités populaires du XVI au XVII siècle, Hachette, Paris.

Burke, Peter

1989. Cultura popular na Idade Moderna. São Paulo: Companhia das Letras. SP.

Cascudo, Luis da Câmara

1962 Verbete “ Divino” In: Dicionário do Folclore Brasileiro, INL. (Pp. 281-282).

Cavalcanti, Maria Laura V.C.; Vilhena, Luiz Rodolfo

1992 Traçando fronteiras: Florestan fernandes e a marginalização do folclore”.
In: Estudos Históricos número 5. Rio de janeiro: CPDOC/FGV.

Clifford, J.

1998 A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.
(org. José Reginaldo Santos Gonçalves) Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.

Contins, M.

2003 “Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do espírito santo no catolicismo popular e no pentecostalismo” In: Religião e Espaço Público (org. Patrícia Birman). Attar Editoria, São Paulo.

Cortesão, Jaime

1980 Os Descobrimentos Portugueses, vol I. Lisboa: Livros Horizonte.

De Coppet, D. (Ed)

1992 Understanding rituals. Routledge. London and New York.

Durkheim, É.

2000 As formas elementares da vida religiosa. Martins Fontes. São Paulo.

Gonçalves, José Reginaldo Santos

2000 “Cotidiano, corpo e experiência: reflexões sobre a etnografia de Luis da Câmara Cascudo”. In: Revista do Patrimônio, 2000, no. 28, pp. 74-81.

- 2000a “Coleções, museus e teorias antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade”. In: Cadernos de Antropologia e Imagem, UERJ, no. 8, pp. 21-34.
- 2000b “Hunger and Taste in the Brazilian Popular Culture: the native anthropology of Luis da Câmara Cascudo”, comunicação apresentada no 99th Annual Meeting American Anthropological Association / San Francisco/California. Comunicação apresentada na mesa “Sensuous regimes: the politics of perception”, organizada por Gregory J. Downey e Michelle Bigenho. Nov. 2000.
- 2001 “A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica”. Comunicação apresentada no Seminário “Alimentação e cultura: identidades, mediação e sociabilidades” organizado pela Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular no Museu de Folclore Edson Carneiro. Rio de Janeiro. Pp. 15-33.
- 2001b “As festas do divino espírito santo entre imigrantes açorianos na Nova Inglaterra”. Comunicação apresentada no Laboratório de Análise Simbólica. PPGSA/IFCS/UFRJ.
- 2001c “Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais” In: Fazendo antropologia no Brasil (orgs. Fry, P.; Esterci, N; Goldenberg, M.) pp. 15-33. DP&A Editora / Fundação CAPES, RJ.
- 2002 “Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero de discurso”. In: Cidade: história e desafios (orgs. Lucia Lippi Oliveira). Pp. 108-123. FGV. Ed./CNPq. RJ.
- 2003 “O patrimônio como categoria de pensamento” In: Patrimônio e memória: ensaios contemporâneos (org. Regina Abreu e Mário Chagas), DPA/ FAPERJ, Rio de Janeiro.
- 2003a A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Ed da UFRJ. 2ª Edição, Rio de Janeiro.
- 2004 “A Fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Câmara Cascudo” In: Estudos Históricos, FGV, Rio de Janeiro.

Heers, Jacques

- 1971 Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d’Occident à la fin du Moyen Âge. Institut d’Études Médiévales. MONTREAL-Vrin, Paris.

Jancsó, I.; Kantor, I.

- 2001 Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. Vols I e II. Hucitec. SP.

Leal, J.

- 1994 As festas do divino ES nos Açores: um estudo de antropologia social. PDQ

- 2001 “Traditions locales et émigration: les fêtes du Saint-Esprit aux Açores” In :
Etnologie Française, 2001/1. jan-mar.
- Malinowski, B.
 1976 [1922] *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Col. Os Pensadores. Ed. Abril.
- Mauss, M
 1968 [1920] *La Nation*. In: *Oeuvres*. Vol III. Ed du Minuit. Paris.
 1968a. Essais de sociologie. Éditions du Minuit. Paris.
 1974 “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”
 In: Sociologia e Antropologia. EDUSP.
 1978 *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Melo e Souza, M. de
 1994 Parati: a cidade e as festas. Ed. Da UFRJ.
- Moraes Filho, Mello
 1999 Festas e Tradições populares do Brasil. Itatiaia. Belo Horizonte.
- Salvador, Mari Lynn
 1981 Festas açoreanas. Portuguese religious Celebrations in Califórnia and the Azores, Oakland: The Oakland Museum History Department.
 1987 “Food for the Holy Ghost: ritual exchange in Azorean festivals”. In:
Time out of time: essays on the festival (Org. Alessandro Falassi).
 University of New Mexico Press. Albuquerque. (pp. 244-260).
- Stocking, G. (Ed.)
 1985 *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison,
 University of Wisconsin Press.
 1989 *Romantic motives: essays on anthropological sensibility*. Madison,
 University of Wisconsin Press.
- Ozouf, Mona
 1976 *La fête révolutionnaire: 1778-1799*. Gallimard, Paris.
- Pitt-Rivers, J; Peristiany, J. G. (eds)
 1992 *Honor y Gracia*. Alianza Editorial. Madrid.
- Tambiah, S.
 1995 *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Harvard U.
 Press.
- Valeri, V.
 1992 “Festa” In: *Enciclopédia Einaudi*. 30. Religião-Rito. Pp 402-414.
 Imprensa Nacional. Lisboa.

Van Gennep, Arnold

1947 Manuel de Folklore Français Contemporain. Cérémonies Périodoques,
Cycliques et Saisonnières. 1. Carnaval/Carême-Pâques. Vol. 3. Paris: Picard.

1949 Manuel de Folklore Français Contemporain. Cérémonies Périodoques,
Cycliques et Saisonnières. 2. Cycle de Mai-La Saint Jean. Vol. 4. Paris: Picard.