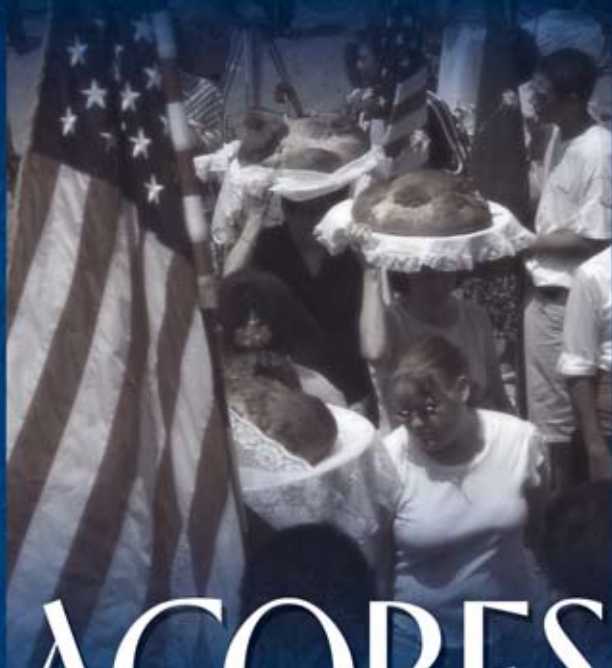


JOÃO LEAL



AÇORES, EUA, BRASIL

IMIGRAÇÃO E ETNICIDADE

João Leal



AÇORES, EUA, BRASIL: IMIGRAÇÃO E ETNICIDADE

2007

FICHA TÉCNICA

Título: Açores, EUA, Brasil: Imigração e Etnicidade

Autor: João Leal

Edição: Direcção Regional das Comunidades

Paginação, Impressão e Acabamentos: Nova Gráfica, Lda.

Data de Edição: Outubro 2007

Tiragem: 500 exemplares

Dep. Legal: 263 581 / 07

ÍNDICE

Agradecimentos	7
Apresentação: Novos e Velhos Imigrantes	9
Parte I. Nova Inglaterra (EUA)	
1. Fall River: a Festa e a <i>Parade</i>	27
2. A Comunidade: Geografia, Profissões, Gerações, Organizações	39
3. A Etnicidade Açoriano-Americana: Tradição e Tradução ..	57
4. Transnacionalismo: Geometrias Variáveis	79
5. Os Silêncios da <i>Parade</i> : Futuros da Etnicidade	99
Parte II. Santa Catarina (Brasil)	
6. O Movimento Açorianista: História e Etnografia	137
7. “Nós Somos Açorianos”: Etnogenealogia e Autoctonia.	179
8. Activistas do Açorianismo: Eruditos, Artistas e Produtores Culturais	219
9. Açorianos, Alemães, Gaúchos: Guerras Culturais e Políticas de Identidade	245
Observações Finais	279
Bibliografia	285

AGRADECIMENTOS

O presente livro foi elaborado no quadro do projecto de investigação “EUA e Brasil: Processos de Transnacionalização da Açorianidade”, conduzido no âmbito do Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS) do ISCTE e generosamente financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, pela Fundação Luso-Americana para Desenvolvimento e pela Fundação Calouste Gulbenkian. Para o desenvolvimento do projecto foram ainda fundamentais a licença sabática que me foi concedida pelo ISCTE e a hospitalidade institucional do Department of Portuguese and Brazilian Studies da Brown University, e do Departamento de Antropologia e do NUER – Núcleo de Estudos Inter-Etnicos, da Universidade Federal de Santa Catarina. Agradeço a todas estas instituições o imprescindível apoio prestado.

Nos EUA gostaria também de agradecer o apoio e o estímulo intelectual de Andrea Klimt, Maria José Carvalho, Michael Baum e Onésimo Teotónio de Almeida. O Diogo Ramada Curto foi também um excelente guia nas minhas incursões iniciais em Providence. Gostaria igualmente de agradecer a todos os elementos da Holy Ghost Brotherhood Mariense de East Providence por me terem feito sentir em casa. Agradecimentos especiais são devidos ao Tony Amaral.

No Brasil o apoio e a amizade da Ana Lúcia Coutinho, da Ilka Boaventura Leite, da Magda Santos e da Márcia Wolff foram essenciais. Agradeço também a disponibilidade e a boa disposição açorianista do “pessoal” do NEA: Eugênio Lacerda, Francisco do Vale Pereira, Joi Cletson, Peninha e Wilson Farias.

Finalmente, agradeço a Andrea Klimt, Bella Feldman-Bianco, Márcia Wolff, Nélia Dias, Ilka Boaventura Leite e Onésimo Teotónio de Almeida a leitura crítica de alguns dos capítulos do presente livro.

APRESENTAÇÃO: NOVOS E VELHOS IMIGRANTES

1995 é o ano que marca o início – hoje já relativamente longínquo – da pesquisa de que o presente livro é um dos resultados. Nesse ano, participei no IV Congresso de Comunidades Açorianas, que teve lugar em Novembro, na cidade da Horta, na ilha do Faial, uma das nove ilhas que integram o arquipélago dos Açores.¹

Tal como os Congressos que o tinham antecedido – realizados respectivamente em 1978, 1986, 1991 – o IV Congresso de Comunidades Açorianas possuía um duplo objectivo, prático e celebratório. Por seu intermédio, o Governo Regional dos Açores, que promovia o evento, procurava, antes do mais, de um ponto de vista prático, auscultar os problemas das comunidades de açorianos imigrados, de forma a poder formular políticas mais eficazes de apoio à diáspora. Ao mesmo tempo, de um ponto de vista celebratório, o IV Congresso das Comunidades Açorianas visava o estreitamento dos laços entre a diáspora açoriana e a terra de origem e, por seu intermédio, a celebração de uma comunidade açoriana transnacional.

O objectivo da minha participação no IV Congresso das Comunidades Açorianas era justamente o de preparar uma pesquisa centrada nas comunidades de origem açoriana nos EUA – mais precisamente na Nova Inglaterra – por intermédio da qual procuraria dar continuidade a um interesse pelos Açores que tinha estado anteriormente na origem de uma pesquisa sobre Festas do

¹ A actas do Congresso podem ser consultados no livro VVAA, 1996.

Espírito Santo no arquipélago (Leal 1994). O meu plano de trabalhos para o Congresso era, nessa medida, relativamente simples. Iria basicamente procurar assistir às sessões com intervenções de oradores provenientes da diáspora luso-americana dos estados de Massachusetts e de Rhode Island, de forma a ir-me familiarizando com o meu novo terreno e, nos intervalos e ocasiões de convívio do Congresso – almoços, recepções, excursões, etc. – procuraria estabelecer contactos mais personalizados com os activistas desses dois estados, de modo a preparar decisões de natureza logística sobre a minha pesquisa.

As coisas estavam a correr de acordo com o que tinha planeado, até que me fui dando conta de que, para além da participação de dezenas de activistas de origem açoriana provenientes dos EUA e do Canadá – que é, a seguir aos EUA, o segundo mais importante destino da imigração açoriana no século XX – o Congresso contava também com a presença de activistas provenientes de destinos mais antigos e menos conhecidos da imigração açoriana. Havia, por exemplo, um delegado do Havaí – onde a imigração açoriana, além de reduzida, remontava a finais do século XIX – e um outro da Bermuda – onde a comunidade de origem portuguesa, incluindo açorianos, era composta, em 1980, por escassos 9.000 indivíduos.

Mas, para além destes casos isolados, o que me surpreendeu mais foi a presença de uma numerosa, empenhada e animada delegação brasileira, composta por cerca de trinta delegados, provenientes na sua esmagadora maioria dos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Não é que eu ignorasse a existência de importantes correntes migratórias dos Açores para o Brasil. No âmbito das minhas pesquisas bibliográficas sobre Festas do Espírito Santo em revistas etnográficas açorianas, tinha-me frequentemente deparado com artigos sobre a imigração açoriana para o Brasil ou sobre a influência açoriana em determinadas facetas da cultura popular brasileira. Apesar dos meus interesses serem outros, ia lendo – mesmo que na diagonal – alguns desses textos.

Apesar disso, não estava à espera de uma participação tão destacada de activistas brasileiros no IV Congresso de Comunidades Açorianas, sobretudo levando em linha de conta que estes, na sua esmagadora maioria, estavam ligados, não à imigração mais recente para o Brasil, mas à colonização – com mais de 250 anos – dos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Em contraste com a esmagadora maioria dos congressistas, cuja ligação com os Açores – mesmo quando ao nível da 2ª e da 3ª geração – era razoavelmente óbvia, o que eu tinha ali era um conjunto de trinta activistas brasileiros que, apesar de uma muito remota ligação aos Açores – ao nível da 9ª geração – parecia tão ou mais entusiasmada pela temática da açorianidade que os seus bem mais recentes pares provenientes dos EUA ou do Canadá.

O paradoxo contido nesse entusiasmo por uma origem com mais de 250 anos provocou-me um fascínio imediato. Passei a alternar o meu interesse inicial pelas comunicações e contactos com os activistas da diáspora açoriana na Nova Inglaterra com uma atenção grande às comunicações e contactos com os açorianistas brasileiros. Interessei-me em particular pelas comunicações e contactos com os activistas de Santa Catarina, estado por onde se havia iniciado a colonização açoriana e onde – toda a gente me dizia – este interesse pelas origens açorianas se encontrava mais bem estruturado.

Mais para além destes novos conhecimentos, os contactos mantidos com activistas brasileiros estiveram sobretudo na origem de uma viragem importante no projecto de investigação que me havia conduzido ao IV Congresso de Comunidades Açorianas. Para além da pesquisa entre as comunidades açorianas dos EUA, decidi também incluir nele o estudo deste processo de redescoberta da açorianidade no sul do Brasil. O projecto ganhava assim contornos comparativos que me pareciam particularmente desafiantes. De um lado, um contexto “clássico” de imigração: açorianos de 1ª e 2ª geração nos EUA. Do outro, um contexto

“heterodoxo” de imigração: brasileiros com uma longínqua ascendência açoriana situada ao nível da 9ª geração, mas que, apesar desse facto, se diziam tão açorianos quanto os outros. De um lado, a Nova Inglaterra, do outro Santa Catarina.

Nova Inglaterra e Santa Catarina

Começemos pela Nova Inglaterra. A imigração açoriana para esta área é parte integrante da imigração açoriana para os EUA.² 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 actividade que se estruturaram as primeiras comunidades açorianas na Nova Inglaterra e na Califórnia. Este movimento migratório manteve-se com o declínio da caça à baleia ocorrido em finais do século do século XIX. No caso da Nova Inglaterra, a par de segmentos de imigrantes que passam então a dedicar-se à pesca e à agricultura, a maioria dos imigrantes irá empregar-se na indústria têxtil, particularmente nas cidades de New Bedford MA e Fall River MA, que se tornam então os dois mais importantes centros têxteis dos EUA. No caso da Califórnia, além de pequenas comunidades que se dedicaram à pesca, a maioria dos emigrantes transita para a agricultura ocupando-se em *farms* e na criação de gado leiteiro.

Este primeiro movimento migratório manteve-se até à grande depressão de 1929 e apresenta números expressivos. Se em 1870 o número de imigrantes açorianos nos EUA foi contabilizado em 9.000, em 1930 era já de cerca de 280.000 (incluindo neste número a 1ª e a 2ª gerações) (Williams 1982: 52). Destes, aproximadamente

² Na apresentação que se segue, utilizei dados e informações publicados em Williams 1982 e Mulcahy 1998 e 2001. Cf. também Pap 1981 e ainda Baganha 1990, esta última para a imigração portuguesa nos EUA entre 1820 e 1930.

35% residiam na Califórnia e 40% nos estados de Massachusetts e Rhode Island, na Nova Inglaterra (id., ibid.).

Interrompida com a grande depressão - que foi ainda responsável por cerca de duas dezenas de milhares de regressos aos Açores nos anos 1930 -, a imigração açoriana para os EUA retomou na sequência da erupção do vulcão dos Capelinhos (Faial) em 1957-58, tendo atingido números particularmente expressivos a partir do Immigration Act de 1965, que reviu as limitações à imigração em vigor nos EUA desde os anos 1920.

Em consequência, as décadas de 1960, 1970 e 1980 foram marcados por uma imigração significativa de açorianos. Esta, de acordo com a lógica das vagas migratórias nos EUA (Portes e Rumbaut 1996: 28-56) dirigiu-se para as áreas tradicionais da “primeira imigração”: Nova Inglaterra e Califórnia. Enquanto na Califórnia se estabelecem então imigrantes fundamentalmente provenientes das ilhas dos grupos central e ocidental, na Nova Inglaterra assiste-se a uma imigração originária essencialmente de São Miguel, com contingentes mais pequenos de outras ilhas (Faial, Pico, Santa Maria, Terceira, Flores, Graciosa).

Os números dessa imigração e a dimensão actual das comunidades são difíceis de apurar com rigor. Mas entre 1960 e 1980, a imigração açoriana para os EUA elevou-se pelo menos a 182.000 emigrantes, número que, no entanto deve estar sub-avaliado. Quanto à dimensão actual da comunidade açoriana nos EUA ela deverá corresponder – segundo várias estimativas – a cerca de 90% do total de luso-americanos residentes nos EUA. Estes, segundo os dados do Censo norte-americano de 1990 (cf. Mulcahy 1998 e 2001) elevavam-se a 900.000 indivíduos, dos quais cerca de 232.000 nascidos em Portugal. Destas 900.000 pessoas que declararam “ascendência portuguesa”, cerca de 30% – mais ou menos 275.000 – viviam na Califórnia e cerca de 35% – mais ou menos 317.000 – nos estados de Massachusetts e Rhode Island, na Nova Inglaterra. Enquanto na Califórnia a criação de gado

leiteiro continua a avultar como a actividade mais saliente, na Nova Inglaterra as ocupações profissionais dos imigrantes são a indústria, a construção civil e os serviços pouco qualificados.

Quanto à imigração açoriana para Santa Catarina desenvolve-se entre 1748 e 1756 e tem como pano de fundo o interesse da Coroa portuguesa em sedimentar a sua presença no sul do Brasil. Integrada pelos actuais estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, essa área, apesar de já percorrida por vicentistas e por bandeirantes paulistas, tinha de facto uma presença colonizadora escassa, sendo a sua soberania disputada pelas Coroas portuguesa e castelhana. É exactamente tendo em vista uma mais efectiva implantação da soberania na área que a Coroa portuguesa irá promover o povoamento do estado de Santa Catarina, e, posteriormente, do estado do Rio Grande do Sul.

Nesse povoamento participarão, em plano de grande destaque – para além de um número mais residual de imigrantes originários da ilha da Madeira – imigrantes originários dos Açores, numa grande operação de colonização financiada pela Coroa portuguesa.³ Além da propriedade da terra, aos colonos deveriam ser entregues “rações alimentares, ajuda de custo, animais, utensílios e ferramentas” (Piazza e Hübener 1989: 36). Entre o primeiro contingente, chegado em 1748, e o último, que chegou em 1756, desembarcaram em Santa Catarina, um total de cerca 6.000 açorianos (e madeirenses). O desembarque fez-se na ilha de Santa Catarina, mas, a partir da ilha, os casais açorianos irão gradualmente fixar-se em vários pontos do litoral catarinense, tendo fundado sucessivamente, entre outras, as “‘freguesias’ de (...) S. Miguel da ‘terra firme’ (1759), Nossa Senhora

³ Esta não era a primeira operação organizada de povoamento, com imigrantes açorianos, de território do Brasil. Em 1676 e 1677, teve lugar uma operação idêntica, mas de muito menor envergadura, no Grão Pará (100 casais). Há também o registo de uma operação com características similares em 1648, no Maranhão, envolvendo 100 casais originários da ilha de Santa Maria (Correia 1921).

do Rosário de Enseada de Brito (1750), de S. José da ‘terra firme’ (1751), de Vila Nova e Santana do Mirim (1752)” (id., *ibid.*: 37; cf. também Piazza 1992: 368-374). A partir de 1750, por fim, cerca de 1.200 açorianos iniciaram, também a partir da ilha de Santa Catarina, o povoamento do Rio Grande do Sul.

Graças ao surgimento, sobretudo a partir de meados do século XX, de vários estudos de natureza histórica, é possível dispor hoje de uma boa ideia do processo de adaptação dos colonos açorianos a Santa Catarina. Sabe-se, por exemplo, que as suas dificuldades iniciais foram grandes, quer porque a Coroa não cumpriu na íntegra as formas de apoio prometidas, quer porque as terras atribuídas aos colonos se revelaram inadequadas às produções agrícolas que estes tinham trazido consigo dos Açores. Iniciou-se em consequência um processo de adaptação às condições ecológicas locais, que conduziu por exemplo à adopção da farinha da mandioca como base da alimentação. Simultaneamente, a agricultura, em muitos casos, passou a ser complementada – ou mesmo trocada – pela pesca, que se tornou, para muitas comunidades de origem açoriana do litoral catarinense, a fonte principal de subsistência.

Sabe-se também que a instalação dos casais açorianos foi sinónimo de interrupção dos seus contactos com os Açores: não há indícios de retorno ao arquipélago e, após 1756, não há também renovação de imigração. Com o tempo, pois, a memória das origens desaparece e a população de origem açoriana de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul torna-se simplesmente brasileira. Como teremos ocasião de ver no Capítulo 5, este processo é de tal modo bem sucedido, que, quando, a partir de meados do século XIX, se iniciar a imigração alemã para o estado de Santa Catarina, os descendentes de açorianos são vistos simplesmente pelos recém-chegados como “caboclos”.⁴

⁴ “Caboclos” é a expressão brasileira que designa os indivíduos e grupos com ascendência europeia e índia.

*

Apesar das diferenças entre a imigração açoriana para a Nova Inglaterra e para Santa Catarina, nestes dois contextos – como decorre do IV Congresso de Comunidades Açorianas – tem-se desenvolvido um conjunto de práticas e discursos que tematizam os Açores como terra de origem e que são essenciais para a configuração da identidade dos indivíduos e dos grupos.

Em ambos os casos, estas práticas e discursos podem ser encarados à luz do conceito de etnicidade. Este, segundo Thomas Eriksen “refere[-se] a aspectos das relações entre grupos que se consideram a si próprios, e são olhados por outros, como sendo culturalmente distintos” (1993: 34). A partir desta relação privilegiada com a cultura, a etnicidade pode pois ser vista como “[a] consciência da diferença [cultural] e a saliência subjectiva dessa diferença”, ou, ainda, como “a mobilização em torno [dessa] diferença” (Eller 1999: 9). Mas enquanto que, na Nova Inglaterra, a etnicidade açoriana – que, como veremos, pode ser mais exactamente caracterizada como açoriano-americana – toma formas mais previsíveis, uma vez que se expressa através de modalidades idênticas àquelas que muitos antropólogos e sociólogos identificaram em contextos similares, no caso de Santa Catarina, pelo contrário, aquilo que encontramos é uma etnicidade com formulações mais inesperadas, uma vez que ela resulta aí de um processo de redescoberta de origens açorianas mais remotas, após um longo período de amnésia etnocultural.

O objectivo deste livro é justamente o de desenvolver, com recurso ao conceito de etnicidade, uma análise comparativa das práticas e dos discursos açorianistas nestes dois contextos tão diferenciados.

Aspectos metodológicos

O estudo desenvolveu-se entre 2000 e 2002, através de sucessivas estadas de terreno, num total de seis meses de trabalho de campo em cada um dos contextos. Tanto nos EUA como no Brasil, a

pesquisa que desenvolvi foi uma pesquisa etnográfica, baseada em três instâncias principais de observação

A primeira instância foram as iniciativas promovidas pelas organizações comprometidas com a ideia dos Açores como terra de origem. O meu trabalho de campo foi de facto em grande medida constituído pela observação, acompanhamento e registo etnográfico de dezenas de iniciativas: de festas a conferências, de cursos a desfiles, de exibições de grupos folclóricos a lançamentos de livros. De muitas dessas iniciativas fui um mero – embora atento – espectador; noutras, porém, tive uma intervenção mais próxima da chamada observação participante. Em todas elas, para além do registo da acção, aproveitei para falar com as pessoas, fazendo-lhes perguntas ocasionais ou encetando conversas mais prolongadas. Tive também a preocupação de reunir e examinar a produção escrita a respeito das diferentes iniciativas, desde os *folders* de difusão até às notícias de jornais, passando por minutas de reuniões preparatórias e/ou relatórios. Para além das iniciativas a que pude assistir, tive também a preocupação de fazer o levantamento, necessariamente mais breve, de outras iniciativas a que não pude assistir, recorrendo para isso aos arquivos das várias organizações e a notícias de jornais.

O meu trabalho envolveu, em segundo lugar, os bastidores das organizações açorianistas. De facto, à medida que a minha familiaridade com as pessoas foi aumentando, pude participar em reuniões, em ensaios de grupos folclóricos ou em deslocações de trabalho de activistas, que me permitiram uma visão mais a partir de dentro do movimento açorianista.

Uma terceira instância de observação, por fim, foi constituída pelos activistas das diferentes organizações açorianistas. Eles são não só a face visível das diferentes organizações implicadas na ideia dos Açores como terra de origem, como são os principais protagonistas e articuladores dessa ideia. Foram, nessa exacta medida, os meus principais informantes. O meu trabalho com

eles envolveu a realização de inúmeras entrevistas abertas. Mas, sobretudo, quando tal me foi possível, baseou-se em contactos mais informais, que tiveram lugar tanto no decurso das reuniões em que participei ou de iniciativas a que assisti, como no quadro de inúmeras conversas sem gravador.

Assente nestas três instâncias de observação etnográfica o meu trabalho de campo procurou cobrir o maior número de organizações. Muitas delas foram estudadas de forma mais “extensiva”. Pelo contrário, como outras, desenvolvi um trabalho mais detalhado e aprofundado. Nos EUA, esse trabalho mais aprofundado foi conduzido junto da Sociedade Cultural Açoriana (Fall River), da Biblioteca da Casa da Saudade (New Bedford) e, sobretudo, da Holy Ghost Brotherhood Mariense (East Providence). No Brasil, foi junto do Núcleo de Estudos Açorianos (NEA) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – de cujas instalações fui um frequentador assíduo – que esse trabalho de recolha etnográfica foi mais detalhado.

Para além do registo etnográfico das organizações comprometidas com os Açores como terra de origem, a minha pesquisa envolveu também uma grande atenção às reacções populares às actividades dessas organizações, isto é, ao modo como as pessoas em nome de quem os activistas açorianistas falavam, se relacionavam com o seu discurso e com as suas propostas. Devido a um conjunto de razões, não fiz aquilo que, em circunstâncias semelhantes, alguns antropólogos têm feito: um trabalho de campo especificamente vocacionado para captar a reacção dessas pessoas sob a forma, por exemplo, de uma investigação suplementar junto de uma comunidade representativa (cf. por exemplo McDonald 1989). Mas procurei, na medida do possível, ir reunindo elementos que me permitissem caracterizar alguns aspectos da relação estabelecida entre as organizações açorianistas e as populações de ascendência açoriana da Nova Inglaterra e do litoral de Santa Catarina. Tive por exemplo uma

grande atenção às audiências e públicos das diferentes iniciativas. Aproveitei também muitas conversas e encontros casuais com pessoas não directamente envolvidas nas organizações açorianistas para avaliar a sua receptividade a estas.

Unificado por estas preocupações e procedimentos comuns, o meu trabalho de campo caracterizou-se simultaneamente, em cada um dos contextos estudados, por um certo número de particularidades.

Assim, os meus contactos com os activistas foram de uma forma geral mais fáceis e desenvolvidos em Santa Catarina do que na Nova Inglaterra. Isso deve-se a vários factores, entre os quais o facto de os activistas brasileiros – geralmente funcionários públicos ou professores – terem maior disponibilidade, contrariamente ao que sucedia com os activistas da Nova Inglaterra, que frequentemente tinham dois empregos e, em consequência, uma ocupação de tempo bastante mais preenchida.

A produção escrita – sob a forma de artigos, ensaios, livros – sobre temática açorianista era também muito mais volumosa em Santa Catarina do que na Nova Inglaterra, onde a açorianidade – não obstante a existência de uma dinâmica imprensa étnica – é, comparativamente, muito mais “praticada” do que sistematicamente discursada.

Finalmente, no Brasil, foi-me possível complementar a pesquisa mais estritamente etnográfica com pesquisa de natureza histórica. Esta incidiu sobre o desenvolvimento do movimento açorianista do estado de Santa Catarina desde 1940 até à actualidade. Recorri para esse efeito à consulta de fontes publicadas várias (livros, jornais, etc.), de arquivos de organizações e, ainda, a entrevistas com alguns dos protagonistas da história do movimento. Dada a maior profundidade histórica da etnicidade açoriana na Nova Inglaterra a uma maior dispersão de fontes e, também, ao maior número de organizações envolvidas, não foi possível replicar essa investigação histórica para o caso dos EUA.

O plano do livro

Dedicado ao estudo comparativo das práticas e discursos açorianistas na Nova Inglaterra e em Santa Catarina, este livro está dividido em duas partes, que possuem alguma autonomia relativa entre si.

Na primeira parte procedo à abordagem das organizações da diáspora açoriano-americana da Nova Inglaterra.⁵ Essa abordagem será construída em torno de um evento central: o cortejo etnográfico – ou *parade* – das Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra (Fall River). De facto, como terei ocasião de mostrar, este desfile – pela sua representatividade – fornece um observatório privilegiado para a análise das comunidades de ascendência açoriana nos estados de Rhode Island e Massachusetts.

O capítulo 1 – mais curto e de cariz mais etnográfico – é destinado justamente a uma apresentação inicial das Grandes Festas e da *parade*. No capítulo 2 – “A Comunidade: Geografia, Profissões, Gerações, Organizações” – mostro como a *parade* fornece um bom ponto de partida para uma apresentação mais circunstanciada de algumas características – geográficas, sócio-profissionais e geracionais – da comunidade açoriano-americana da Nova Inglaterra, assim como para uma caracterização de conjunto das organizações que constituem a sua “sociedade civil” (Tölölyan 2000).

⁵ A opção pela expressão açoriano-americano representa a opção por uma das expressões – que não é a única nem sequer a mais difundida – por intermédio das quais os imigrantes portugueses de origem açoriana se designam. De facto, embora a consciência de ser de origem açoriana – frequentemente por oposição a Portugal continental – seja de grande importância entre os naturais (ou descendentes de naturais) dos Açores, esse facto não cristalizou numa expressão própria única de auto-designação. Assim a par de açoriano-americano, e dependendo do contexto são utilizadas expressões mais abrangentes – como luso-americano, *Portuguese-American*, ou, mesmo, português – ou expressões de sentido idêntico – como açoriano, açor-americano, *Azorean-American*, por exemplo.

O capítulo 3 – “A Etnicidade Açoriano-Americana: Tradução e Tradição” – começa, num primeiro momento, por chamar a atenção para o peso que a linguagem da cultura popular ocupa na etnicidade açoriano-americana, para num segundo momento, mostrar como essa insistência etnográfica se deixa “contaminar” por um conjunto de convenções culturais norte-americanas. Apoiado nas análises de Stuart Hall (1992), descrevo esta dupla orientação – para a cultura da terra de origem e para a cultura da terra de acolhimento – como ilustrativa do peso que o diálogo entre Tradição e Tradução tem na representação e performance da etnicidade açoriano-americana.

O capítulo 4, subordinado ao título “Transnacionalismo: Geometrias Variáveis”, examina o peso que as práticas transnacionais têm na configuração da comunidade açoriano-americana. A partir de uma definição restritiva de transnacionalismo – apoiada sobretudo em Alejandro Portes (Portes *et al* 1999) – examino sucessivamente as expressões do transnacionalismo político e do transnacionalismo sócio-cultural nas actividades das organizações açoriano-americanas, assim como o envolvimento dos seus activistas em actividades e redes sociais transnacionais. A tese principal defendida no capítulo sublinha as configurações de geometria variável que o transnacionalismo apresenta na comunidade açoriano-americana, com áreas e sectores de maior densidade de relações e conexões transnacionais coexistindo, inversamente, com áreas de menor densidade.

No capítulo 5 – “Os Silêncios da *Parade*: os Futuros da Etnicidade” –, finalmente, proponho o exame de um conjunto de aspectos da comunidade açoriano-americana que, por uma variedade de razões, não se reflectem na *parade*. Entre esses aspectos contam-se os diferentes percursos da 2ª geração, com particular relevo para aqueles que parecem afastá-la da comunidade étnica açoriano-americana. Na segunda metade do capítulo chamo também a importância para a importância de um

conjunto de organizações e activistas que se situam fora do modelo etnográfico valorizado pelo cortejo das Grandes Festas. Entre essas organizações contam-se instituições culturais norte-americanas privadas e públicas – universidades com departamentos de estudos portugueses, museus, etc. – e um conjunto de organizações ligadas a activistas da 3ª e 4ª geração, cujas actividades apontam para a inevitabilidade de algumas transformações – no sentido da etnicidade simbólica (Gans 1996 [1979]) ou da pós-etnicidade (Hollinger 1994) – na etnicidade açoriano-americana

A II parte do livro, por seu turno, é consagrada ao movimento açorianista de Santa Catarina. Num primeiro momento a abordagem será basicamente factual. Depois da reconstituição da história do movimento açorianista, procurarei fazer dele uma radiografia etnográfica detalhada. É a este duplo objectivo que é consagrado o capítulo 5, intitulado justamente “O Movimento Açorianista: História e Etnografia”. Nele, distingo três grandes períodos no desenvolvimento do movimento: os anos fundacionais, que se estendem desde o 1º Congresso de História Catarinense de 1948 até ao final dos anos 1950; aquilo que eu designo de primeira retoma açorianista, que se desenrolou nas décadas de 1970 e 1980; e a segunda retoma açorianista, que se desenvolve desde 1993 até à actualidade. Para cada uma destes períodos, procuro identificar os principais protagonistas e actividades do movimento açorianista.

No capítulo 6 – “Nós Somos Açorianos: Etnogenealogia e Autoctonia” – procuro interrogar analiticamente a ancoragem etnocultural do movimento açorianista, isto é, o modo como ele tem vindo a tematizar as singularidades “açorianas” do estado de Santa Catarina. Sublinho a esse respeito a importância do universo da cultura popular e do folclore na construção da açorianidade catarinense. Argumento também que essa ênfase na cultura enquanto cultura popular, começa por remeter para uma concepção etnogenealógica (Smith 1991) da cultura açoriana,

baseada no estabelecimento de relações de filiação directa entre a cultura popular do litoral de Santa Catarina e a cultura popular do arquipélago dos Açores. Mostro depois o modo como o movimento, sem abandonar por completo essa concepção, tem vindo a evoluir para uma concepção mais autóctone (Loraux 1990) de cultura popular açoriana, que passou a ser identificada preferencialmente com o conjunto das produções culturais existentes no litoral de Santa Catarina, independentemente da sua origem étnica precisa.

Se o capítulo 6 propõe uma abordagem do movimento açorianista em termos dos seus “conteúdos” discursivos – o que é que entende genericamente por cultura? como é tematizada a cultura açoriana? – o capítulo 7, intitulado “Activistas do Açorianismo: Eruditos, Artistas, Promotores Turísticos”, procura abordar o movimento açorianista em termos das formas e suportes discursivos a que recorre. Num primeiro momento, é mostrada a importância dos eruditos e da erudição etnográfica na configuração do movimento, cuja expressão se circunscreve às elites de Florianópolis. Num segundo momento desenvolvo a importância que as artes, primeiro, e outros agentes culturais e turísticos, mais recentemente, têm vindo a assumir na tematização e democratização do açorianismo. A esse respeito estabeleço um diálogo com as concepções de García Canclini (1998) sobre a hibridização das culturas populares na pós-modernidade.

O capítulo 8, intitulado “Açorianos, Alemães e Gaúchos: Guerras Culturais e Políticas de Identidade”, procura explorar de modo mais detalhado a dimensão etnopolítica do movimento açorianista, integrando-o no quadro mais geral da competição inter-étnica no estado de Santa Catarina. Num primeiro momento, trabalho a importância do movimento açorianista por referência à hegemonia étnica alemã em Santa Catarina. Num segundo momento, abordo a importância que nas últimas décadas tem vindo a assumir a imigração “gaúcha” em Santa Catarina de forma

a examinar de seguida o papel do movimento açorianista na conflitualidade anti-gaúcha.

*

Como resulta da apresentação dos diferentes capítulos optei por desenvolver de forma autónoma a análise de cada um dos contextos. Procurei assim, por um lado, inscrever no texto a própria diversidade que a pesquisa, para além dos aspectos em comum, acabou por assumir. Mas procurei também que o livro reflectisse, por outro lado, as particularidades de natureza objectiva que caracterizam cada um dos contextos estudados. De facto, a partir de um *leit motif* comum – a referência aos Açores – desenvolvem-se depois, na Nova Inglaterra e em Santa Catarina, formas de tematização da etnicidade açoriana muito distintas. Daí que mais do que um balanço comparativo de duas narrativas com certo grau de autonomia, o capítulo de “Conclusões” sublinhe sobretudo as diferenças entre os dois contextos, nos quais falando-se aparentemente da mesma coisa, se fala efectivamente de coisas distintas.



PARTE I

NOVA INGLATERRA (EUA)

CAPÍTULO I

FALL RIVER: A FESTA E A PARADE

Como se sabe, as Festas do Espírito Santo constituem um dos aspectos centrais da cultura açoriana.¹ As festas realizam-se ao longo do período de sete a oito semanas que medeia entre o Domingo de Páscoa e os Domingos de Pentecostes e da Trindade, e podem ser definidas como um conjunto de cerimónias em honra e louvor do Espírito Santo centrado na Coroa do Espírito Santo.² Na base dos festejos encontram-se muitas vezes irmandades, totalmente independentes da Igreja, que escolhem entre os seus membros o *imperador*, designação dada à pessoa que organiza as Festas. A sequência do ritual é particularmente elaborada e compreende, antes do mais, um conjunto de festejos de características religiosas, de entre os quais se destaca a *coroação*. Esta consiste na imposição da Coroa ao *imperador* – ou a uma criança por ele escolhida – realizada pelo padre no termo da missa. Para além destas cerimónias mais estritamente religiosas, as Festas do Espírito Santo são ainda integradas por um conjunto diversificado de refeições, dádivas, contra-dádivas e distribuições de alimentos, à base de carne de vaca, de pão de trigo e de *massa sovada* (confeccionada com farinha de trigo, açúcar,

¹ Para uma apresentação antropológica das Festas do Espírito Santo nos Açores cf. Leal 1994.

² A Coroa do Espírito Santo é uma coroa em prata trabalhada, encimada por uma pomba, que constitui a insígnia central de um conjunto de que fazem ainda parte um ceptro e uma salva, ambos também em prata.

ovos e manteiga) que abrangem um número considerável de indivíduos e/ou unidades domésticas.

Em resultado da importância que têm nos Açores, as Festas do Espírito Santo ocupam também um lugar fundamental entre a diáspora açoriana nos EUA. De facto, a recriação das Festas do Espírito Santo constitui uma das tendências centrais da vida religiosa e social dos açoriano-americanos. Essa tendência é, por um lado, uma tendência antiga. Assim, na Califórnia, o movimento de recriação das Festas do Espírito Santo remonta às últimas décadas do século XIX (cf. Goulart 2002: 482-488).³ Na Nova Inglaterra o movimento parece ser ligeiramente mais tardio, mas, a partir do início do século XX, surgem as primeiras expressões da implantação do culto.⁴ Trata-se, por outro lado, de uma tendência que atinge números particularmente expressivos. Assim, na Califórnia, desde a primeira vaga migratória até à actualidade, foram criadas 144 irmandades do Espírito Santo, 99 das quais se mantêm hoje em dia activas. O valor total da propriedade detida por essas irmandades – que possuem *balls* próprios para a realização dos festejos – atinge a soma impressionante de 113 a 200 milhões de dólares (cf. Carty 2002b: 480). Na Nova Inglaterra, embora não existam números tão fiáveis como na Califórnia, o número total de Festas e irmandades do Espírito Santo pode ser de qualquer modo estimado em cerca de 60.⁵

³ A primeira festa do Espírito Santo na Califórnia data de 1865, em Carmelo. Ainda durante o século XIX serão fundadas mais dezanove festas do Espírito Santo nesse estado norte-americano (cf. Goulart 2002: 462-488).

⁴ Uma das irmandades do Espírito Santo mais antigas da Nova Inglaterra é a Holy Ghost Beneficial Brotherhood of Rhode Island (Philips Hall) de East Providence, que foi fundada em 1900.

⁵ Baseio os meus cálculos acerca do número de irmandades e Festas do Espírito Santo nos estados de Rhode Island e Massachusetts em indicações fornecidas pela direcção das Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra e nas informações sobre o calendário festivo açoriano-americano destes dois estados regularmente inseridas no semanário *Portuguese Times*.

Subjacente a este movimento de recriação das Festas do Espírito Santo nos EUA encontram-se, antes do mais, factores que se prendem com a importância que a religião tem entre as comunidades norte-americanas de origem açoriana. Essa importância assume várias expressões. Traduz-se por exemplo em elevadas percentagens de prática religiosa e na importância que devoções várias, importadas da terra de origem, têm na vida dos indivíduos e colectivos. Assenta também na importância que as chamadas “paróquias portuguesas” – maioritariamente dirigidas por padres portugueses ou, pelo menos, luso-americanos – têm na organização da comunidade. E expressa-se finalmente na importância de várias datas religiosas no ciclo festivo da comunidade: das Romarias Quaresmais de São Miguel ao Senhor Santo Cristo, de Nossa Senhora de Fátima aos inúmeros santos padroeiros celebrados nas diferentes “paróquias portuguesas”. É justamente neste quadro que se pode entender a importância das Festas do Espírito Santo entre as comunidades açoriano-americanas: num quadro mental dominado pela importância da religião, elas constituem a mais importante e difundida devoção dessas comunidades.⁶

Para além desta sua dimensão religiosa, o movimento de recriação das Festas do Espírito Santo nos EUA está também ligado a factores de natureza cultural e social. De facto, nas condições criadas pela imigração, as Festas do Espírito Santo constituem – de acordo com a sua original vocação açoriana de rituais simbolizadores da identidade colectiva – um dos principais marcadores da identidade étnica açoriano-americana.

Esse marcador é mobilizado antes do mais de acordo com uma lógica que – no seguimento da expressão consagrada de Evans-

⁶ Não pretendo esquecer a presença que algumas igrejas protestantes – nomeadamente presbiterianas – têm em certos sectores da comunidade, designadamente em New Bedford MA. Mas creio entretanto que se trata de uma influência minoritária no conjunto da comunidade, mais expressiva de resto em sectores de 3^a e 4^a geração da primeira vaga migratória.

Pritchard (1940) – podemos classificar de “segmentar”. Esta lógica pode ser detectada a dois níveis. Um primeiro nível tem a ver com a estreita ligação existente entre a recriação das Festas e os níveis locais de pertença na terra de origem. Isto quer dizer que as Festas do Espírito Santo foram sendo recriadas nos EUA como sendo a Festa do Espírito Santo desta ou daquela ilha, desta ou daquela freguesia, e que a sua sequência ritual se inspira no modelo específico prevalecente nessa freguesia (ou nessa ilha). Um segundo nível desta lógica segmentar tem por seu turno a ver com a associação que as Festas do Espírito Santo nos EUA exibem com as esferas locais de pertença na terra de acolhimento. Isto quer dizer que as Festas do Espírito Santo nos EUA são também a expressão de comunidades de origem açoriana residentes em tal ou tal localidade dos EUA, ou, no caso de localidades maiores, a expressão de núcleos mais restritos existentes no interior dessas comunidades.

As Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra

A par desta lógica segmentar, as Festas do Espírito Santo fornecem também uma das principais linguagens a partir da qual a comunidade açoriano-americana se representa como uma comunidade unificada na paisagem multi-cultural da Nova Inglaterra.

De facto, é sob a invocação do Espírito Santo que tem lugar aquela que pode ser considerada como a grande festa étnica dos açoriano-americanos – e, de um modo geral, dos luso-americanos – da América do Norte: as Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra. Estas realizam-se todos os anos no último fim de semana de Agosto, em Fall River, no estado de Massachusetts. A sua criação remonta a 1986 e foi o resultado do empenhamento de um grupo de activistas açorianos baseados em Fall River, entre os quais se destaca Heitor de Sousa, usualmente considerado a “alma” das Grandes Festas. Natural da freguesia de Rabo de Peixe (São Miguel), ex-seminarista do Seminário de Angra,

na Terceira, Heitor de Sousa emigrou para os EUA nos anos 1960, tendo estado muitos anos à frente da delegação de Fall River de um banco açoriano. Em seu torno, desenvolveu-se uma rede de pessoas e instituições que tem vindo a assegurar a realização regular da festa, assente numa estrutura organizacional algo exigente. Esta tem à sua frente um coordenador geral – cargo desempenhado até 1999 pelo próprio Heitor de Sousa – que, em cada ano, é assessorado por um Presidente da Festa, geralmente proposto pelo Presidente cessante. Este preside e coordena os trabalhos de uma comissão em que estão representadas as várias coordenações sectoriais da festa, chefiadas por pessoas da sua confiança e que são responsáveis por pelouros específicos como as relações públicas, os abastecimentos, a decoração, etc.

A festa desenrola-se ao longo de cinco dias, de 5^a feira – dia em que é inaugurado o arraial – à 2^a feira seguinte – dia em que se realiza o banquete de encerramento. O seu centro situa-se no Kennedy Park, na proximidade do distrito central de Fall River, uma das áreas mais emblematicamente açoriano-americanas da cidade. Tal como em muitas ilhas dos Açores, o recinto da festa é simbolicamente dominado por um Império, designação dada ao pequeno edifício ritual onde, no decurso da festa, são guardadas a Coroa e outras insígnias do Espírito Santo. O Império, em madeira pintada e com iluminações nocturnas, é montado expressamente para a ocasião, e nas suas imediações encontra-se uma grande Coroa em madeira pintada, que é também iluminada à noite. No relvado envolvente, encontra-se instalado o arraial, com barracas de comes e bebes, pavilhões de venda de artesanato, *stands* de venda de produtos vários, além de um coreto e de um palco que abrigam a programação musical da festa.

A sequência da festa propriamente dita concentra-se na 6^a feira, no sábado e no domingo. Na 6^a feira tem lugar, nas imediações do Império, uma distribuição de pensões. Antecedida de uma largada de pombos, essa distribuição de pensões consiste na distribuição, a

350 famílias de Fall River mais necessitadas – geralmente indicadas pelos serviços competentes de “paróquias portuguesas” – de uma pensão constituída por um pão de trigo, um bolo de massa sovada e uma porção de carne crua com cerca de 5 libras (sensivelmente 2 quilos). Terminada a distribuição de pensões, tem lugar no palco principal uma arrematação de produtos vários cujo resultado reverte a favor da organização da festa.

No sábado, por seu turno, tem lugar o cortejo etnográfico, ou *parade*, designação norte-americana por que também é informalmente conhecido. Este constitui um dos pontos altos das Grandes Festas e tem como cenário o distrito central de Fall River, num percurso – onde são visíveis inúmeros sinais da presença açoriana – que se estende pela Columbia Street e pela North Main Street, culminando no Kennedy Park.⁷ O cortejo é integrado por delegações de dezenas de organizações da comunidade açoriano-americana, que se fazem acompanhar de carros alegóricos, ranchos folclóricos, bandas, etc., e, no seu termo, realiza-se o bodo de leite. Inspirado no bodo de leite da Terceira, o bodo de leite das Grandes Festas realiza-se em frente ao Império e é antecedido por uma pequena cerimónia protocolar, no decurso da qual intervêm algumas das autoridades políticas que integraram o cortejo. Quanto ao bodo de leite propriamente dito, é constituído pela distribuição de leite – comprado

⁷ Logo no princípio da Columbia Street, fica o Chaves Market, um dos mais prósperos supermercados portugueses de Fall River. Mais acima, à esquerda de quem sobe, fica a Igreja do Senhor Santo Cristo, sede de uma das mais antigas paróquias portuguesas de Fall River. E pela Columbia Street acima, vários outros estabelecimentos com nomes portugueses confirmam a presença de um forte comércio étnico luso-americano. Na North Main Street são também inúmeras as lojas “portuguesas”, como a Micaelense Bakery, O Mundo do Bebê, o Sonho do Lar, mas, sobretudo, a Tabacaria Açoriana, restaurante e café português que é propriedade de um dos mais destacados políticos luso-americanos de Fall River, Al Alves. Já perto do Kennedy Park, surgem, por seu turno, as sedes de organizações como a Associação Académica de Fall River ou o Clube Juventude Açoriana.

para a ocasião – e de massa sovada por todos aqueles que o solicitarem. As quantidades envolvidas são expressivas. Em 2000, de acordo com Clemente Anastácio – da Comissão Organizadora das Grandes Festas – foram distribuídos mais de 2.000 pães de massa sovada e 200 galões de leite (cerca de 780 litros).

No domingo, finalmente, tem lugar a missa da coroação, na qual participam dezenas de irmandades do Espírito Santo. A missa – que se realiza na igreja de Santa Ana, em frente ao Kennedy Park – é geralmente uma missa solene, concelebrada por vários padres – alguns deles vindos expressamente de Portugal – e geralmente presidida pelo bispo de Fall River. No termo da missa, para além dos imperadores, todos os membros das irmandades presentes que o desejem são coroados e, uma vez terminada esta coroação colectiva, realiza-se um cortejo, em que participam todas as irmandades do Espírito Santo presentes e ainda numerosas autoridades políticas portuguesas, açorianas, luso-americanas e norte-americanas.

Para além deste conjunto de sequências – acompanhadas sempre por uma audiência bastante numerosa – as Grandes Festas envolvem ainda uma programação musical que se desenrola entre 5ª feira à noite e domingo à noite e que se centra no palco e no coreto situados no recinto do Kennedy Park. Nessa programação musical, avultam as actuações de bandas filarmónicas, uma das quais vinda directamente dos Açores para a ocasião. Simultaneamente, exibem-se ranchos folclóricos e folias do Espírito Santo, por um lado, e, por outro, artistas jovens da comunidade luso-americana, com um repertório oscilando entre o folclore e a música “pimba” portuguesas e diversos *bits* norte-americanos.

Ao longo dos diferentes dias em que se desenrola a festa, a animação do arraial, que funciona às tarde e noites, é grande. As barracas de comes e bebes propõem tanto comida étnica açoriana – malassadas, caçoila, favas, chouriço, linguiça, etc. – como *fast food* norte-americana – *hot dogs*, *hamburguers*. No pavilhão de

venda do artesanato, o lugar de destaque é ocupado geralmente por diversos artesãos vindos directamente dos Açores. Finalmente, barracas e *roulottes* várias propõem toda a gama de produtos étnicos – desde cassetes e CDs piratas de música portuguesa e brasileira, a cachecóis e camisolas dos três “grandes” do futebol português, placas de automóvel (com A de Açores ou P de Portugal) e outros *badges* étnicos etc.

O cortejo etnográfico (ou *parade*)

Caracterizadas pelos traços etnográficos que acabámos de passar em revista, as Grandes Festas são geralmente apresentadas como a maior “festa portuguesa” fora de Portugal. Tendo lugar naquela que é considerada a mais emblemática cidade “açoriana” dos EUA, as Grandes Festas têm um público estimado em mais de 100.000 pessoas, proveniente sobretudo dos estados da costa leste dos EUA – Rhode Island e Massachusetts – mas também, embora em muito menor proporção, da Califórnia e do Canadá. Constituinte um evento de peregrinação obrigatória para políticos portugueses, açorianos, luso-americanos e norte-americanos, elas são ainda objecto de extensa cobertura mediática, na imprensa étnica da comunidade, na imprensa norte-americana local e, finalmente, nos *media* açorianos.

A razão principal para este êxito fica a dever-se justamente ao projecto federador que anima as Grandes Festas e à consequente capacidade de congregação de diferentes sectores da comunidade açoriano-americana, em particular na Nova Inglaterra, que elas evidenciam.

Esse projecto federador é indissociável da génese mesma das Grandes Festas. De facto desde o início que elas foram pensadas e concretizadas como um evento com capacidade de congregação do conjunto da comunidade luso-americana, não só ao nível da Nova Inglaterra, como ao nível da América do Norte no seu conjunto. Como me afirmou Clemente Anastácio, um dos directores das Grandes Festas, elas foram inicialmente concebidas por Heitor

Quadro I
Organizações que desfilaram no cortejo etnográfico das Grandes Festas de 2000

I Divisão

- Cabeça do cortejo: Rainha das Grandes Festas, Estandarte das Grandes Festas, Presidente das Grandes Festas, bandeiras, Mayor de Fall River, Dr. Álvaro Monjardino, Directora Regional das Comunidades, Presidente do Governo Regional dos Açores, Estandartes das Câmaras Municipais dos Açores, políticos
- Irmandade da Ilha do Pico (New Bedford)
- Irmandade do Espírito Santo (Pawtucket RI)
- Banda Nova Aliança de Santo António (Fall River)

II Divisão

- Centro Comunitário Amigos da Terceira
- Rancho Folclórico de Santo António, Pawtucket RI
- Centro Cultural e Recreativo, Warren RI
- Fundação Beneficiente Faialense, East Providence
- Sociedade de Nossa Senhora da Luz, Fall River
- Banda de Nossa Senhora da Luz, Fall River

III Divisão

- Igreja do Espírito Santo, Fall River
- Folia do Espírito Santo
- Comissão das Cidades Irmãs Taunton – Angra do Heroísmo
- Rancho Folclórico “Belas Ilhas”, NJ
- Igreja de Santo Cristo, Fall River
- Cavalhadas de São Pedro
- Banda de São Francisco Xavier, East Providence

IV Divisão

- Ateneu Luso-Americano, Fall River
- Rancho Folclórico da Ilha do Pico, New Bedford
- Centro Cultural de Santa Maria, East Providence
- Rancho de Nossa Senhora de Fátima, Hartford CT.

- Amigos do Concelho da Ribeira Grande
- Casa dos Açores da Nova Inglaterra
- Banda Nossa Senhora da Conceição Mosteirense, Fall River

V Divisão

- Cranston Portuguese Club, Cranston, RI
- Escola Portuguesa de Cranston RI
- Rancho Folclórico de Cranston RI
- Casa do Benfica, Cranston RI
- Núcleo Sportinguista, Cranston RI
- Banda Açoriana de Fall River

VI Divisão

- União Portuguesa Beneficente, Pawtucket RI
- Rancho Folclórico Ramos de Oliveira (UPB)
- Grupo de Danças e Cantares Juventude Lusitana, Cumberland RI
- Clube Juventude Lusitana, Cumberland RI
- Banda do Senhor da Pedra, New Bedford

VII Divisão

- Sociedade Cultural Açoriana, Fall River
- Rancho Folclórico da SCA
- Amigos de Rabo de Peixe
- PBA, Fall River
- Rancho Juventude Lusitana, Lowell MA

VIII Divisão

- Associação Cultural Lusitânia, Fall River
- União Portuguesa Continental
- Rancho Folclórico de Nossa Senhora de Fátima, Cumberland RI
- Clube Teófilo Braga, East Providence
- Fall River Sports
- Rancho Juventude Açoriana, Stoughton MA
- Banda de São João, Stoughton MA

IX Divisão

- Irmandade da Santíssima Trindade, Bristol RI
- Rancho Folclórico Portugal Canta e Dança
- Igreja de São Miguel, Fall River
- Açores Bakery
- Coordenadores do cortejo
- Banda das Capelas (S. Miguel, Açores)

de Sousa “para fazer um elo de ligação, uma coisa que pudesse ligar melhor a comunidade a nível da (...) América do Norte, incluindo o Canadá” (Anastácio 2000).

Tendo marcado a própria fundação das Grandes Festas, o projecto federador que as anima exprime-se em várias das suas sequências. É o que acontece por exemplo com a articulação simultânea das Grandes Festas com as *pensões* e com o bodo de leite. O objectivo é fazer com que nas Grandes Festas estejam representados sequências emblemáticas das Festas do Espírito Santo das duas maiores ilhas do arquipélago dos Açores: São Miguel, donde são originárias as pensões, e a Terceira, donde é originário o bodo de leite. É também o que se passa com as sequências das Grandes Festas pensadas expressamente como ocasiões para a congregação das organizações representativas da comunidade açoriano-americana. Entre estas sequências contam-se, no domingo, a missa e o cortejo da coroação, eventos para os quais são convidadas irmandades do Espírito Santo de toda a América do Norte. Embora a participação de irmandades da Califórnia e do Canadá seja reduzida, integram-se na missa e no cortejo da coroação perto de 40 irmandades, provenientes sobretudo da Nova Inglaterra.

É entretanto no quadro do cortejo etnográfico – ou *parade* – que esta vocação unificadora das Grandes Festas se faz notar de forma mais evidente. Aí, os convites, para além de se dirigirem, de novo, a um número elevado de irmandades do Espírito Santo, abrangem também o conjunto das organizações da comunidade luso-americana, com destaque naturalmente para aquelas que estão ligadas aos sectores de origem açoriana.. Entre essas organizações – como ficou indicado acima – contam-se “clubes”, ranchos folclóricos, bandas filarmónicas, paróquias, “escolas portuguesas”, e, até, filiais norte-americanas dos “três grandes” do futebol português (Sporting, Benfica, Porto). Integram também o corpo do cortejo delegações de algumas empresas luso-americanas com

mão de obra maioritariamente de origem açoriana. De acordo com Clemente Anastácio, quatro ou cinco meses antes da data das Grandes Festas é enviada “uma carta a todas as organizações da Nova Inglaterra, a todos os ranchos da Nova Inglaterra e não só, até do Canadá. E muitos, uma grande parte, mandam dizer se vêm, se não vêm, um mês antes, ou umas três semanas [antes]” (Anastácio 2000).

De uma forma geral, o número de adesões – embora variável de ano para ano – é geralmente elevado, fazendo com que na *parade* desfilem entre 40 a 60 organizações, provenientes essencialmente da Nova Inglaterra. Cada delegação é identificada através de um painel próprio – fornecido pela organização das Grandes Festas – e é geralmente encabeçada por diversos membros dos seus corpos gerentes, vestidos a rigor – com fato completo ou *tuxedo* – e usando a tiracolo uma faixa identificadora. Nalguns casos, são estes dirigentes que asseguram o transporte de bandeiras e outros símbolos da organização. Noutros, porém, estes são confiados a meninas ou adolescentes, vestidas geralmente com vestidos compridos – brancos ou de cor clara – de cerimónia, que constituem geralmente as rainhas – e respectivas damas de honor – designadas por cada uma das organizações. Embora a maioria das delegações presentes opte por desfilar a pé, alguns dirigentes preferem usar vistosos automóveis descapotáveis ou *charrettes*.

Para além do desfile dos símbolos e dirigentes de cada organização, o principal motivo de atracção do corpo do cortejo é fornecido pelos carros alegóricos – com motivos muito diversificados – preparados pelas diferentes organizações, pelos ranchos folclóricos que as acompanham, ou, ainda pelo desfile de “tipos tradicionais” preparados especificamente para a ocasião. Dada a ligação do cortejo ao bodo de leite, algumas delegações transportam também massa sovada ou fazem-se acompanhar de carros de bois, de vacas e de outros animais (cabras, cavalos). Como teremos ocasião de ver, o

tom geral do cortejo é essencialmente etnográfico. Embora haja abertura para outras linguagens, o que se procura fundamentalmente é tornar evidente um laço de natureza sobretudo etnográfica – isto é, baseada na cultura popular – com a terra de origem.

Dada a sua importância no quadro mais geral das Grandes Festas, integram ainda a *parade* diversas autoridades, com destaque para políticos açorianos e norte-americanos, todos eles usando uma faixa identificadora a tiracolo. Em 2000, para além das autoridades consulares portuguesas, integraram ainda o cortejo das Grandes Festas Carlos César – Presidente do Governo Regional dos Açores – Ed Lambert – *mayor* de Fall River – e ainda, como convidado de honra, Álvaro Monjardino, ex-Presidente da Assembleia Regional dos Açores. Integram ainda a *parade* a direcção das Grandes Festas, que abre o desfile, e a direcção do cortejo, que o fecha.

Demorando cerca de três horas, o desfile é acompanhado por uma assistência numerosa e heterogénea, onde se misturam moradores locais e muitos milhares de pessoas vindas expressamente de fora para assistir ao evento. Entre a assistência é forte a presença de câmaras de vídeo, máquinas fotográficas, num verdadeiro afã de registar o evento. Muitas casas situadas no percurso – maioritariamente habitadas por açoriano-americanos – são engalanadas para a ocasião e, em 2000, muitos dos estabelecimentos comerciais portugueses exibiam *posters* de boas vindas ao Presidente do Governo Regional dos Açores. Nas redondezas do percurso, os *parking lots* estão cheios, notando-se a presença de alguns carros com “matrículas étnicas” – a maior parte das quais com apelidos portugueses nas letras da matrícula – ou placas com P – de Portugal – ou A – de Açores.

CAPÍTULO 2

A COMUNIDADE: GEOGRAFIA, PROFISSÕES, GERAÇÕES, ORGANIZAÇÕES

Dada a sua capacidade de aglutinação e a sua representatividade, o cortejo etnográfico das Grandes Festas do Divino Espírito Santo de Fall River, fornece um bom ponto de partida para a caracterização de algumas facetas mais relevantes da comunidade açoriano-americana da Nova Inglaterra.

Geografia, profissões, gerações

Ente essas facetas contam-se desde logo alguns aspectos da geografia, da estrutura socio-profissional e, finalmente, da dinâmica geracional e etária da comunidade açoriano-americana.

Começemos pela geografia. O cortejo das Grandes Festas reflecte, em primeiro lugar, alguns aspectos da geografia “actual” – ou, se se quiser, norte-americana – da comunidade.

Realizando-se num percurso que se estende ao longo das ruas da área central de Fall River, onde são particularmente evidentes os sinais da presença “açoriana”, 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 numerica 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, tem o contingente luso-americano mais significativo. Dado o facto da esmagadora maioria dessa população ser claramente açoriana – em particular micalense – Fall River é de resto frequentemente tratada, na imprensa açoriana e na imprensa étnica luso-americana, como a “décima ilha” do arquipélago.

Simultaneamente, o cortejo etnográfico, quer pela diversidade de organizações representadas, quer pela composição do seu público – embora esta seja mais difícil de apurar com inequívoca certeza – reflecte também algumas das linhas mais gerais da geografia da comunidade luso-americana.

A esse respeito o facto mais saliente tem a ver com o peso que as organizações baseadas nos estados de Massachusetts e de Rhode Island têm na *parade*, onde ocupam uma clara maioria (cf. quadro 2). Essa maioria, ao mesmo tempo que reflecte o facto de os festejos se realizarem numa cidade da Nova Inglaterra, exprime também o peso que estes dois estados ocupam na geografia da diáspora luso-açoriana nos EUA. De facto – como vimos na Introdução – cerca de 35% do total de 900.000 pessoas de “ascendência portuguesa” registados no censo norte-americano de 1990 (cf. Mulcahy 1998) – isto é, mais ou menos 317.000 indivíduos – vivem nos estados de Massachusetts – cerca de 241.000 pessoas – e Rhode Island – cerca de 76.000 pessoas.¹

Algumas linhas da distribuição geográfica mais precisa da comunidade nesses dois estados também se reflectem no cortejo. Assim, nele é antes do mais visível o peso de certas cidades mais importantes. Para além de Fall River – com 15 organizações –, estão neste caso New Bedford MA – com três organizações – e East Providence RI – com quatro organizações. Estas duas cidades correspondem justamente a duas das maiores concentrações de luso-

¹ Estes números, ainda segundo Mulcahy, devem ser inferiores ao número real.

americanos nos dois estados. New Bedford – com cerca de 45% de população de origem luso-açoriana – é a segunda maior cidade “portuguesa” da Nova Inglaterra. Quanto a East Providence – com 31% de população de origem portuguesa – é sem dúvida a área de maior concentração luso-americana do estado de Rhode Island.

Para além destes grandes centros, o cortejo expressa também a importância que vários outros pequenos centros têm vindo a assumir na geografia da comunidade luso-americana na Nova Inglaterra. É a essa luz que pode ser interpretada a presença de delegações baseadas em localidades como Pawtucket RI – com quatro organizações –, Cumberland RI e Stoughton MA – com duas organizações cada – e Bristol RI, Cranston RI, Lowell MA, Taunton MA e Warren RI – cada uma com uma organização. Alguns destes pequenos centros têm uma longa história “portuguesa” – casos, por exemplo de Stoughton, Taunton ou Lowell – ao passo que noutros, a implantação luso-açoriana é relativamente mais recente.

Quadro 2
*Origem das organizações presentes
no cortejo etnográfico das Grandes Festas (2000)*

<i>Localidades</i>	<i>Organizações</i>
Fall River MA	15
East Providence RI	5
Pawtucket RI	4
New Bedford MA	3
Cumberland RI	2
Stoughton MA	2
Bristol RI	1
Cranston RI	1
Lowell MA	1
Taunton MA	1
Warren RI	1
Hartford CON	2
Newark NJ	1
Ontario (Canadá)	1

Finalmente a presença de algumas organizações provenientes de outros estados norte-americanos permite entrever – ainda que de uma forma mais alusiva – algumas linhas gerais da geografia da imigração portuguesa numa perspectiva mais continental. A presença de delegações de Newark NJ e Connecticut, por exemplo, chama a atenção para a importância destes estados na geografia da comunidade. Enquanto que em Newark a comunidade luso-americana – basicamente originária do continente – ascende a cerca de 56.000 pessoas, no estado de Connecticut, ela situa-se perto dos 35.000 indivíduos. Em 2000 – como vimos – não participaram no cortejo etnográfico organizações da Califórnia. Mas noutros anos, a presença – embora pontual – de organizações provenientes desse estado recordava a importância da imigração açoriana na Califórnia, que – como vimos na Introdução – corresponde a 30% do total de indivíduos de “ascendência portuguesa” dos EUA. Finalmente, a presença de uma delegação do Canadá chama a atenção para a importância da imigração portuguesa neste país e para a importância das conexões históricas e actuais entre a diáspora luso-americana e a diáspora luso-canadiana.²

Para além da geografia “actual” da comunidade, o cortejo das Grandes Festas reflecte também alguns aspectos da geografia “originária” da comunidade.

² A imigração açoriana para o Canadá, desenvolveu-se basicamente a partir da segunda metade dos anos 1950, tendo atingido números particularmente significativos nas décadas de 1960, 1970 e 1980, década a partir da qual os seus números se tornam mais residuais. Como resultado desse movimento migratório, em 2001, de acordo com o censo canadiano, existiam no Canadá cerca de 357.000 indivíduos de origem portuguesa (Oliveira e Teixeira 2004: 17), cerca de 70% dos quais – de acordo com estimativas mais ou menos generalizadas – são de origem açoriana, com particular destaque para os originários da ilha de São Miguel. Os imigrantes de origem açoriana, tal como os luso-canadianos em geral, distribuem-se por quase todos os estados do Canadá. Mas é sobretudo nos estados de British Columbia (30.000 luso-canadianos), Québec (48.000) e Ontario (248.000) que é mais significativa a concentração de indivíduos de ascendência portuguesa (id.: 19). Neste último estado, a maior parte dos luso-canadianos vive na cidade de Toronto ou nos seus arrabaldes (171.000 pessoas).

A maioria açoriana dessa geografia é, obviamente, o traço mais evidente que ressalta do cortejo etnográfico. De facto, no cortejo participam algumas organizações “continentais”, como a União Portuguesa Beneficente (Pawtucket RI), o Cranston Portuguese Club (Cranston RI), o Clube Juventude Lusitana (Cumberland RI) ou os ranchos folclóricos de Newark e Connecticut. O sector continental da comunidade luso-americana é até geralmente visto, por exemplo no tocante às escolas de língua portuguesa, como um dos mais dinâmicos. Mas a maioria das organizações presentes – cerca de 75% – estão ligadas à imigração açoriana.

Para além de reenviar para a hegemonia açoriana na comunidade luso-americana, o cortejo reflecte também a importância que, na imigração açoriana nos estados de Massachusetts e Rhode Island, têm os micalenses. Nalguns casos, essa importância expressa-se directamente nas designações de algumas das organizações que desfilam na *parade*. É o que se passa, por exemplo, com organizações como os Amigos do Concelho da Ribeira Grande, a Banda da Nossa Senhora da Conceição Mosteirense, ou os Amigos de Rabo de Peixe. Entretanto, a maioria das organizações micalenses que desfilam nas Grandes Festas pode ser identificada, não tanto pela sua designação – que pode ser genérica – mas pelo facto de se encontrar organizada em torno de um núcleo duro constituído por activistas de origem micalense e por, simultaneamente, ter uma maioria de associados naturais de São Miguel. É o que se passa com muitas das organizações açorianas baseadas em Fall River que integram a *parade*.

Simultaneamente, nota-se também a presença – embora minoritária – de organizações mais ligadas a lideranças provenientes de outras ilhas dos Açores, como é o caso da Terceira (Centro Comunitário Amigos da Terceira, de Pawtucket RI e Irmandade do Espírito Santo de Warren RI) Pico (Irmandade do Espírito Santo do Pico e Grupo Folclórico da Ilha do Pico, ambas de New Bedford), Santa Maria (Centro Cultural Mariense, de East Providence), do

Faial (Fundação Faialense, de East Providence) ou das Flores (Rancho Juventude Açoriana, de Stoughton MA).

Para além destes aspectos de natureza geográfica, a *parade* das Grandes Frestas reflecte também – em segundo lugar – algumas características sócio-profissionais da comunidade açoriano-americana da Nova Inglaterra.

Entre estas características avulta o peso do sector secundário. No passado o peso desse sector – como referi na Introdução – era particularmente importante em ligação com a indústria têxtil. Esta era bastante significativa em cidades como Fall River e New Bedford, tendo entrado em declínio a partir do final dos anos 1970, quando inúmeras fábricas – com mão-de-obra maioritariamente de origem portuguesa – começaram a encerrar. Actualmente é também importante o peso de empregos ligados à construção civil no perfil sócio-profissional da comunidade.³ Relativamente às mulheres, por seu turno, predominam ocupações em serviços pouco qualificados em hospitais, escolas, serviços de limpeza, etc. Estas características do perfil laboral da comunidade são confirmadas pelos números disponíveis – referentes ao sudeste de Massachusetts – sobre os rendimentos anuais das famílias de ascendência portuguesa. Em 1990, enquanto que as famílias norte-americanas “brancas não-portuguesas” no sudeste do estado dispunham de um rendimento anual de 38.083 USD, as famílias de origem portuguesa não iam além de um rendimento médio anual de 32.500 USD (Mulcahy 1998: 277).⁴

A par deste sector, é também importante o peso que no perfil sócio-profissional da comunidade tem o empreendedorismo luso-americano. Este empreendedorismo manifesta-se, por um lado, em

³ Em conjunto os empregos no sector secundário abrangiam em 1990, de acordo com Mulcahy (1998), 50% dos luso-americanos do estado de Massachusetts. Para Rhode Island, embora não haja números exactos disponíveis, a proporção deverá situar-se na mesma ordem de grandeza.

⁴ Deve entretanto levar-se em conta que tanto a economia paralela como a troca de serviços são relativamente importantes entre os açoriano-americanos.

inúmeras pequenas empresas ligadas ao comércio étnico, seja no sector da produção, seja no do comércio, sobretudo alimentar (restaurantes, supermercados, mercearias, etc.). Mas estende-se também a pequenas empresas que prestam toda a gama de serviços à comunidade luso-americana ou que têm nesta um nicho de mercado importante. Entre essas empresas, encontram-se agências de viagens, empresas imobiliárias, *stands* de venda de automóveis, lojas de vestuário, empresas de construção civil e de jardinagem, etc.

É justamente o peso destas características sócio-profissionais da comunidade que a *parade* se encarrega de pôr em evidência. Assim, de acordo com o peso que os empregos na indústria, na construção civil e em ocupações pouco qualificadas têm na comunidade, a maior parte dos integrantes das diferentes delegações que desfilam – com relevo para os membros das suas direcções – trabalham preferencialmente nesses sectores. Há evidentemente excepções – como é o caso da delegação da Casa dos Açores da Nova Inglaterra, cuja direcção é integrada por quadros intermédios do sector de serviços – mas, na esmagadora maioria dos casos, o cortejo etnográfico coloca-nos perante uma diáspora de características essencialmente populares, onde são frequentes os casos de acumulação de empregos por parte de muitos imigrantes, por forma a garantir um rendimento menos exíguo no final do mês. Nalguns casos, esse vínculo ao sector secundário é particularmente óbvio, como no caso das várias delegações oriundas de Pawtucket RI, cujos membros trabalham, em proporção esmagadora, na companhia de cabos eléctricos norte-americana American Insulated Wire Company.⁵

Quanto ao empreendedorismo luso-americano ele começa por reflectir-se na presença no cortejo etnográfico de “companhias” como a Açores Bakery, ou ainda – como patrocinadores de algumas

⁵ Embora não se faça representar como tal na *parade* das Grandes Festas, esta empresa faz-se normalmente representar no desfile do Dia de Portugal em Rhode Island.

delegações – de firmas como a Arruda Construction. Mas é sobretudo no próprio percurso do cortejo que fica mais marcada a importância do empreendedorismo luso-americano. Situado, como vimos, no distrito central de Fall River, todo o percurso da *parade* é de facto marcado pela abundância de “lojas portuguesas”: do Chaves Supermarket ao restaurante Tabacaria Açoriana, de lojas de roupa a cafés, de mercearias a padarias.

Finalmente, o cortejo das Grandes Festas reflecte também algumas características da composição geracional e etária da comunidade açoriano-americana da Nova Inglaterra.

Esta assenta historicamente – como vimos na Apresentação – na existência de duas vagas migratórias: uma que se desenvolve entre os anos 1870 e o final dos anos 1920 e outra que se desenvolve a partir dos anos 1960 até aos anos 1980. Os destinos destas duas vagas migratórias foram entretanto distintos. Enquanto que a primeira vaga migratória – conforme teremos ocasião de ver mais detalhadamente no capítulo 4 – foi empurrada no sentido da assimilação à cultura e à sociedade norte-americanas, a segunda vaga migratória tem-se revelado fundamental na manutenção e articulação de uma etnicidade açoriano-americana na Nova Inglaterra.

Estes destinos diferenciados das duas vagas migratórias reflectem-se no cortejo etnográfico. Assim, este, ao mesmo tempo que confirma a importância da segunda vaga migratória no funcionamento e dinâmica da comunidade luso-americana, reflecte também a invisibilidade da primeira vaga migratória. De facto, não só a maioria das organizações presentes está ligada à segunda vaga migratória, como as poucas organizações – como a UPEC ou a União Portuguesa Beneficente – fundadas ainda durante a primeira vaga são já operadas por activistas chegados a partir dos anos 1960. Na audiência da *parade* – e das Grandes Festas de uma forma mais geral – é possível detectar um padrão similar, com dominância clara de açoriano-americanos da segunda vaga migratória.

Por fim, a *parade* deixa também ver alguns aspectos da composição geracional da segunda vaga migratória, caracterizada pela existência de duas gerações. A 1ª geração – nascida nos Açores – corresponde à maioria dos cerca de 210.000 indivíduos – no total de 900.000 com “ascendência portuguesa” – que, no censo norte-americano de 1990, declararam ter “nascido em Portugal”: destes, cerca de 97.000 residem nos estados de Massachusetts e de Rhode Island. Quanto à 2ª geração, nascida já nos EUA, embora não existam números tão fiáveis, calcula-se que ela possa corresponder *grosso modo* a perto de 1/3 do total de luso-americanos.⁶

Esta composição geracional da comunidade açoriano-americana reflecte-se no cortejo etnográfico das Grandes Festas. De facto, a 1ª geração é, de um modo geral, a geração que se encontra maioritariamente à frente das diferentes organizações que integram o cortejo. A parte mais significativa da audiência do cortejo – e das Grandes Festas em geral – é também recrutada nesta geração. Quanto à 2ª geração, ela encontra-se ligada de formas diversas à actividade das organizações presentes na *parade*, sendo mesmo, em muitos casos, a destinatária principal dessas actividades. Por essa razão, ela ocupa também um papel de relevo no cortejo. É entre ela que são por exemplo maioritariamente recrutados os alunos das escolas portuguesas ou os membros dos vários grupos folclóricos e bandas filarmónicas presentes. É também entre ela que são escolhidas as meninas e adolescentes encarregados do transporte dos símbolos das diferentes organizações e dos estandartes e das coroas do Espírito Santo que se integram no cortejo. Finalmente, uma parte importante da audiência das Grandes Festas também pertence a esta geração. E é a pensar nela – como sublinhámos

⁶ Entre estas duas gerações situa-se a chamada geração 1,5, correspondente a imigrantes que, embora nascidos em Portugal, imigraram para os EUA em criança e que, por essa razão, tiveram em muitos casos uma socialização na cultura norte-americana já mais próxima daquela que teve a 2ª geração. Mais uma vez, também aqui não é possível dispor de números completamente seguros.

atrás – que é também planeada uma parte importante da programação musical do arraial.

A sociedade civil da imigração

Para além de permitir surpreender alguns aspectos gerais da estrutura geográfica, sócio-profissional e geracional da comunidade açoriano-americana, o cortejo etnográfico das Grandes Festas propicia também uma visão de conjunto daquilo que, à semelhança de Tölölyan (2000), podemos classificar como a “sociedade civil” da imigração: um conjunto de organizações e instituições – políticas, culturais, religiosas, desportivas ou filantrópicas – dinamizadas por activistas étnicos que procuram responder àquilo que identificam como sendo as necessidades e interesses de sectores significativos da comunidade.⁷ Fornecendo ocasiões importantes para o encontro dos açoriano-americanos, as actividades dessas organizações são essenciais para o trabalho de tematização das diferenças culturais com “saliência subjectiva”, por intermédio da qual a etnicidade açoriano-americana é produzida.

Surpreendida a partir do cortejo, essa sociedade civil tem nos “clubes” – de acordo com a designação correntemente usada na comunidade – uma das suas mais importantes componentes. Correspondendo a cerca de 60% das organizações que desfilam, os clubes definem-se como colectividades vocacionadas antes do mais para o convívio e o recreio informal dos seus membros. Para o efeito, todas elas possuem uma sala com bar e com um aparelho de televisão – invariavelmente sintonizado na RTPi – que funciona como um espaço informal de reunião e convívio. Muitas delas dispõem ainda de um salão maior que pode ser servido por uma cozinha própria. Este salão, além de poder ser alugada para *showers*,⁸ festas de casamento e outras celebrações festivas promovidos por membros individuais da comunidade – é também utilizado para actividades de

⁷ Para uma apresentação destas organizações, cf. também Moniz 2004: 98-99.

convívio – festas, jantares – organizados numa base mais formal e regular pelos diferentes clubes. Muitos desses convívios estão ligados a datas relevantes do calendário festivo da terra de origem – como o São Martinho, o Natal, o Carnaval, etc. – ou a práticas de carácter sazonal importadas também da terra de origem – como é o caso das inúmeras matanças de porco que têm lugar nos meses de Inverno nos clubes açoriano-americanos. Algumas datas festivas norte-americanas fornecem também o pretexto para jantares e festas – como é o caso do *Thanksgiving*, do Ano Novo ou do dia da Mãe. Finalmente, muitas dessas ocasiões de encontro tomam como pretexto a homenagem a personalidades políticas e/ou culturais da comunidade, ou da terra de origem. É o que se passa com a maioria dos jantares promovidos por uma das organizações presentes no cortejo etnográfico, a Sociedade Cultural Açoriana (Fall River).

Alguns clubes dão também guarida a actividades como ranchos folclóricos, bandas, etc. É o caso, por exemplo, da Sociedade Cultural Açoriana (Fall River), que possui um rancho próprio, da União Portuguesa Beneficente (Pawtucket RI), que hospeda o rancho folclórico Ramos de Oliveira ou do rancho folclórico Juventude Açoriana, sediado no Clube Luís de Camões (Stoughton MA). Equipas desportivas várias – com destaque para o futebol – podem também estar ligadas a algumas dessas colectividades, que, nalguns casos, abrigam também delegações dos “três grandes” do futebol português (Sporting, Benfica, Porto). É o que se passa – para utilizar mais uma vez exemplos de delegações presentes no cortejo das Grandes Festas – com os Núcleos Sportinguista e Benfiquista de Cranston, sediados no Cranston Portuguese Club (Cranston RI) ou com o Núcleo Sportinguista de Warren, baseado no Clube Recreativo e Cultural Português de Warren RI.⁹

⁸ *Shower* é uma festa (*party*) organizada por amigas da noiva (ou da futura mãe no caso de uma *baby shower*) para a qual são convidados familiares e amigas da noiva (ou da futura mãe) com o fim de se recolherem prendas adicionais (muitas vezes apenas em dinheiro) para ajuda do enxoval ou do recheio da casa.

Alguns clubes abrigam também “escolas portuguesas”. Estas escolas – que nos estados de Massachusetts e Rhode Island abrangem um total de cerca de 700 estudantes – dependem de iniciativas surgidas no seio da comunidade, algumas das quais nascem justamente no interior dos clubes, com destaque para aqueles que agregam imigrantes originários do “continente”.¹⁰ No cortejo das Grandes Festas dois desses clubes – o Cranston Portuguese Club (Cranston RI) e o Clube Juventude Lusitana (Cumberland RI) – encontravam-se presentes. A “escola portuguesa” do primeiro – que tinha 41 estudantes em 2000 – era encarada pela direcção do clube como “a actividade mais importante dentro do (...) clube”.¹¹ Quanto à escola do Clube Juventude Lusitana – com 112 estudantes – é considerada a “escola [portuguesa] mais antiga e com mais pergaminhos no ensino de português nos EUA”.¹² A par deste incentivo ao ensino da língua portuguesa – que teremos ocasião de examinar com mais detalhe no capítulo 4 – alguns clubes promovem também a atribuição de bolsas a jovens da 2ª geração para o prosseguimento de estudos no sistema universitário norte-americano.

Finalmente, alguns dos clubes têm também uma actividade regular de organização de iniciativas culturais diversas, como lançamentos de livros, sessões de cantigas ao desafio, conferências e colóquios, etc. A Sociedade Cultural Açoriana (Fall River), os Amigos da Terceira

⁹ Simultaneamente, alguns ranchos folclóricos, filarmónicas e núcleos de clubes de futebol funcionam de forma mais autónoma, quer porque dispõem de instalações próprias, quer porque se limitam a utilizar as instalações de outras colectividades, sem estarem entretanto integrados de forma orgânica na sua actividade. Nalguns casos, finalmente, são as paróquias portuguesas que fornecem o apoio logístico indispensável.

¹⁰ Do total de nove escolas portuguesas existentes no estado de Rhode Island e no sudoeste do estado de Massachusetts, três são operadas por clubes portugueses. Para um tratamento mais aprofundado do tema do ensino da língua nos EUA. cf. o capítulo 4.

¹¹ Declaração ao *Portuguese Times*, caderno especial “Escolas Portuguesas”, 12 de Abril 2000, p. 19.

¹² Segundo notícia publicada no *Portuguese Times* de 12 de Abril de 2000, p. 3.

(Pawtucket RI) e, de forma mais pontual, a União Portuguesa Beneficente (Pawtucket RI) e a Associação Cultural Lusitânia (Fall River) – esta última inactiva aquando do meu trabalho de campo – são exemplos de clubes portugueses com uma agenda cultural mais ambiciosa. De todas as organizações culturalmente mais activas, a mais importante é no entanto a Casa dos Açores da Nova Inglaterra, fundada no início da década de 1990 e baseada em East Providence, RI.¹³ A agenda cultural destas organizações, ao mesmo tempo que envolve frequentemente a participação de autores, artistas e/ou conferencistas oriundos da terra de origem, centra-se no entanto crescentemente – como teremos ocasião no próximo capítulo – em produtos e produtores culturais da própria diáspora luso-açoriana.

Um segundo grupo de organizações que integra a sociedade civil açoriano-americana é constituído – como ficou sugerido no capítulo anterior – pelas irmandades do Espírito Santo. Desse ponto de vista, o cortejo etnográfico – no qual participam apenas oito irmandades do Espírito Santo – deve ser visto como a ponta visível de um *iceberg*, cuja verdadeira dimensão fica sobretudo evidente, no dia seguinte, 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 Island (cf. quadro 3). A maioria dessas irmandades dispõe – à semelhança dos clubes – de instalações próprias, destinadas à realização das Festas, que incluem pelo menos um salão – onde são servidas as Sopas do Espírito Santo – e uma cozinha – destinada à preparação das Sopas e de outros alimentos distribuídos no decurso das Festas. Algumas dessas irmandades têm um foco exclusivo na realização anual de Festas do Espírito Santo. Mas a maioria fornece também um

¹³ Embora tenha desfilado no cortejo etnográfico das Grandes Festas de 2000, a Casa dos Açores, depois de um período de grande dinamismo nos anos 1990, tinha uma actividade bastante escassa aquando da realização do meu trabalho de terreno na Nova Inglaterra.

Quadro 3

*Irmandades do Espírito Santo presentes
no cortejo da coroação das Grandes Festas (2000)*

<i>Localidades</i>	<i>Nº de Irmandades</i>
East Providence RI	6
Fall River MA	5
New Bedford MA	4
Bristol RI	2
Attleboro MA	1
Cambridge MA	1
East Falmouth MA	1
Lowell MA	1
Peabody MA	1
Rehoboth MA	1
Sommerville MA	1
Stoughton MA	1
Taunton MA	1
Bristol RI	1
Pawtucket RI	1
Warren RI	1
Connecticut (EUA)	2
Canadá	5

espaço – com bar e televisão – para o encontro e convívio informal dos seus membros. Algumas delas, por fim, têm uma actividade mais diversificada, seja no domínio do convívio formalizado – festas, jantares, etc. – seja, embora de forma mais rara, no domínio da cultura. Um bom exemplo de uma irmandade com estas características é a Holly Ghost Brotherhood Mariense de East Providence. Funcionando em estreita articulação com o Centro Cultural Mariense, esta irmandade, para além da promoção anual do Império – que tem lugar usualmente no primeiro fim de semana de Julho – organiza regularmente convívios mais formais dos seus membros – celebrando datas como o Natal, o Ano Novo, e promovendo, em Novembro, uma matança do porco – e tem também organizado, embora de forma mais pontual, algumas

iniciativas culturais, como o lançamento de livros de temática mariense, sessões de cantigas ao desafio, etc.

Um terceiro grupo de organizações, é constituído pelas “paróquias portuguesas” ou por grupos mais ou menos formalizados de actividades que usam o espaço e a logística das igrejas portuguesas. É esse o caso – como vimos – de alguns ranchos folclóricos e bandas filarmónicas e, também, de algumas “escolas portuguesas”. Algumas irmandades do Espírito Santo – como é o caso, no cortejo das Grandes Festas, da irmandade do Espírito Santo de Santo António de Pawtucket, RI – usam também as instalações paroquiais para as suas actividades. Mas, por vezes, certas paróquias – especialmente activas – surgem como interlocutores formais para o exterior deste conjunto de actividades, tendendo nessa medida a funcionar como organizações da sociedade civil açoriano-americana. É o que se passa, por exemplo, com as paróquias do Senhor Santo Cristo, do Espírito Santo e de São Miguel (Fall River), que, por essa razão, se fizeram representar enquanto tal no cortejo etnográfico das Grandes Festas em 2000.

Da sociedade civil da imigração fazem também parte as bandas filarmónicas. Embora algumas delas estejam integradas em clubes e “paróquias portuguesas”, a maior parte possui entretanto instalações e corpos directivos próprios. Embora no cortejo etnográfico de 2000 só se tenham feito representar oito bandas, o total de filarmónicas “portuguesas” na Nova Inglaterra deve situar-se entre as quinze e as vinte.

Finalmente, um último grupo de organizações da sociedade civil açoriano-americana – frequentemente com uma estrutura informal mais inscípiente – é constituído por aquilo que na literatura sociológica antropológica norte-americana é designado por *hometown associations*: associações voluntárias que juntam os naturais de determinado concelho ou freguesia para efeitos de convívio e, eventualmente, de apoio material a iniciativas de melhoramento ou construção de infra-estruturas *back home*. Duas dessas associações – Amigos de Rabo de Peixe e Amigos da Ribeira Grande – desfilaram na *parade* das Grandes Festas de 2000.

Com domínios de actividade diferentes, o conjunto das organizações que temos vindo a passar em revista partilham entretanto um certo número de traços em comum. Assim, o voluntariado é o traço principal relativo aos funcionamento e direcção destas organizações. Quanto ao financiamento, assenta nas contribuições dos associados, em *donations* de eventuais benfeitores, em receitas próprias – obtidas frequentemente através do aluguer do espaço – e finalmente – embora seja mais raro – em ajudas de entidades governamentais norte-americanas, portuguesas e/ou açorianas. Finalmente todas essas organizações se estruturam de acordo com uma lógica segmentar similar àquela que preside às irmandades do Espírito Santo. De facto, quase todas elas estão também ligadas a grupos de imigrantes originários de tal ou tal ilha, concelho ou freguesia dos Açores (ou do continente). O caso das *hometown associations* é, a esse respeito, o mais óbvio. Mas a maior parte dos restantes clubes apresentam um perfil segmentar semelhante. Assim, a par de inúmeros clubes hegemonzados por micalenses – a totalidade dos clubes de Fall River, por exemplo, caem nesta categoria – desfilam também na *parade* das Grandes Festas clubes maioritariamente ligados a naturais da Terceira – Centro Comunitário Amigos da Terceira –, Faial – Fundação Beneficiente Faialense –, Santa Maria – Centro Cultural Mariense –, ou Flores – Clube Luís de Camões. Dando grande ênfase à organização de eventos de convívio informal e/ou formal, finalmente, muitas das organizações desenvolvem simultaneamente um conjunto de actividades de natureza cultural, religiosa, etc., capazes de agregar de forma mais estruturada sectores significativos da comunidade e de a projectar para o exterior.

É justamente a força, o dinamismo e a importância desta sociedade civil que o cortejo etnográfico das Grandes Festas reflecte. Acresce que aquilo que vemos no cortejo – e que é muito – é sobretudo a ponta visível do *iceberg*.

Em primeiro lugar, de um ponto de vista exclusivamente numérico. Há de facto várias organizações relativamente activas que – pelo

menos em 2000 – não se fizeram representar no cortejo. É o que se passa com várias organizações baseadas em New Bedford, cidade cuja presença no cortejo está longe de reflectir o dinamismo da comunidade açoriano-americana local. É o que se passa também com muitos clubes de orientação exclusivamente recreativa, cuja representação no cortejo – assegurada em 2000 por organizações como o Ateneu Luso-Americano (Fall River) e a Associação Académica de Fall River – fica aquém da sua representatividade. É o que se passa por fim com muitas irmandades do Espírito Santo. A título de exemplo, nenhuma das três irmandades do Espírito Santo de naturais da ilha de Santa Maria existentes no estado de Massachusetts (Bridgewater, Hudson, Saugus) se fez representar nas Grandes Festas de 2000, tanto no cortejo etnográfico, como no cortejo da coroação. Irmandades ligadas a Festas do Espírito Santo promovidas por açoriano-americanos de 3ª e 4ª geração – por exemplo em Newport RI, em Jamestown RI ou em Smithfield RI – também não se fizeram representar na *parade*. E assim sucessivamente.

Em segundo lugar, de um ponto de vista mais qualitativo, encontram-se também ausentes do cortejo das Grandes Festas instituições – às quais teremos ocasião de regressar no decurso do capítulo 5 deste livro – como departamentos universitários norte-americanos especialmente activos na área da língua e da cultura portuguesas, organizações culturais ligadas ao estado norte-americano orientadas preferencialmente para a comunidade açoriano-americana, sociedades genealógicas, etc. Faltam também sociedades de protecção dos direitos dos imigrantes e associações profissionais açoriano-americanas.

Mas, apesar dessas ausências, o cortejo das Grandes Festas reflecte a força e o dinamismo da sociedade civil açoriano-americana (e, mais latamente, luso-americana). Essa força e esse dinamismo devem ser confrontada com a debilidade de tradições de “sociedade civil” na terra de origem. Isso é particularmente evidente no caso das irmandades do Espírito Santo. Estas, nos Açores, não são tão

generalizadas e sobretudo, quando existem, têm uma estrutura formal relativamente insipiente. Nos EUA, pelo contrário, as irmandades do Espírito Santo – com estatutos aprovados, sede e instalações próprias, eleições regulares dos corpos dirigentes – transformaram-se na regra. Mas, mais para além do caso das irmandades, as restantes expressões do associativismo açoriano-americano nos EUA contrastam também de forma flagrante com a insipiência de tradições similares na terra de origem.

CAPÍTULO 3

A ETNICIDADE AÇORIANO-AMERICANA: TRADIÇÃO E TRADUÇÃO ¹

Fornecendo – como vimos no capítulo anterior – um bom ponto de partida para a apresentação de algumas características centrais da comunidade açoriano-americana da Nova Inglaterra, o cortejo etnográfico das Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra constitui também uma janela de observação privilegiada sobre a comunidade açoriano-americana – ou mais latamente luso-americana – encarada justamente enquanto comunidade étnica, isto é – nos termos da definição que apresentámos na Introdução – enquanto comunidade estruturada e “mobilizada” em torno de um conjunto de diferenças culturais com “saliência subjectiva”. Ele confronta-nos, nomeadamente, com algumas linguagens centrais na representação e performance dessa etnicidade

A representação da terra de origem: o peso da etnografia

Entre essas linguagens, aquela que se deixa ver de uma forma mais clara no cortejo etnográfico – como de resto sugere a sua designação – prende-se com a cultura popular. Há, de facto, no

¹ Uma versão preliminar deste capítulo foi apresentada no artigo “Tradição e Tradução: Festa e Etnicidade entre os Imigrantes Açorianos dos EUA”, publicado no nº 17 da Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

cortejo das Grandes Festas uma verdadeira saturação etnográfica na representação dos laços simbólicos com a terra de origem, que, dada a origem açoriana da maior parte das organizações presentes, se pode ser vista como uma espécie de etnomimetização (Cantwell 1993) luxuriante da açorianidade.²

Essa faceta do cortejo das Grandes Festas assenta desde logo no peso que nele têm as irmandades do Espírito Santo e diversos outros motivos – folias, carros alegóricos, réplicas de carros de bois – inspirados nas Festas do Espírito Santo. De facto, para além da sua valência religiosa, estes elementos podem também ser lidos como uma evocação monumentalizadora (cf. Branco e Leal 1995) de um ritual central ao universo da cultura popular da terra de origem. O facto de – ao contrário do que se passa no cortejo da coroação – essa evocação se basear de forma deliberada numa lógica de réplica mimetizada dos aspectos vistos como mais tradicionais nas Festas do Espírito Santo dos Açores – os carros de bois, as folias – reforça essa capacidade de evocação da tradição inscrita nesses elementos.³

Mas é sobretudo no peso que os ranchos folclóricos têm no desfile que os modos de representação etnográfica da terra de origem se tornam mais visíveis. Em 2000, o cortejo etnográfico integrou de facto um total de catorzes ranchos folclóricos, provenientes basicamente dos estados de Massachusetts – sete ranchos – e Rhode Island – quatro ranchos –, mas também de estados mais

² Esta expressão inspira-se no folclorista norte-americano Robert Cantwell, que entretanto a define de uma forma bastante mais abrangente. De facto, para ele “ethnomimesis” é o “processo através do qual nós imitamos, representamos, incorporamos e figuramos a nossa cultura” (1993: 82). No meu caso, a expressão “ethnomimesis” visa identificar, de forma mais restritiva, o conjunto de processos de performance, reprodução e representação da cultura popular baseados numa ideologia de réplica e imitação.

³ Sobre o lugar dos processo de mimetização da tradição nas Festas do Espírito Santo nos EUA, cf. Leal 2004, em que abordo o caso dos Impérios marienses de East Providence.

afastados, como New Jersey – um rancho – e Connecticut – dois ranchos.⁴ Esta presença conspícua da cultura popular prolonga-se nos carros alegóricos. A maioria deles, de facto, organiza-se em torno de composições que remetem para um horizonte que é o da cultura popular da terra de origem. Por exemplo, a Irmandade do Espírito Santo de Santo António de Pawtucket RI, integrava no seu desfile, para além da rainha e dos mordomos das Festas do Espírito Santo um carro alegórico com simulação ao vivo de vários afazeres tradicionais – tecedeiras, cantorias populares – exemplificados por pessoas envergando trajes tradicionais. Os próprios mordomos da Festa do Espírito Santo promovida por esta irmandade, de acordo com o tom etnográfico dominante, vestiam também trajes folclóricos. Mais atrás, a delegação da Mordomia da Igreja do Espírito Santo de Fall River, para além de uma folia do Espírito Santo “à maneira” de São Miguel, fazia-se acompanhar de um carro alegórico com uma cozinha tradicional a funcionar “ao vivo”. Esta era de resto uma solução recorrente no cortejo, uma vez que, por exemplo, as delegações da paróquia de Santo Cristo de Fall River e da “Açores Bakery” optaram também por ela. O carro alegórico do Ateneu Luso-Americano (Fall River), pelo seu lado, propunha uma composição de sabor mais pastoral: num cenário povoado de hortênsias, erguiam-se as réplicas reduzidas de um moinho e de uma casa popular açoriana, com “camponeses” sentados à soleira da porta e uma mulher a estender roupa branca ao sol. O Grupo Folclórico da Ilha do Pico (New Bedford) desfilou com um carro alegórico que propunha uma réplica da ilha do Pico, semeada de miniaturas de casas, de carros de bois, de pipas de vinho e de outras representações da vida tradicional; nos cantos da composição, podiam ver-se rosquilhas do Espírito Santo e hortênsias, estas em tamanho natural. A Holy Ghost Brotherhood Mariense (East

⁴ Acerca da importância dos ranchos folclóricos na diáspora luso-americana cf. Holton 2005.

Providence) propunha um regresso às composições ilustrativas de afazeres tradicionais representados ao vivo por “camponeses” e “camponesas” vestidos a rigor: a oficina de um oleiro, uma adega, mulheres tecendo. Nos flancos do carro, numerosas fotografias antigas – de trajes tradicionais, debulhas, vindimas, Festas do Espírito Santo e trechos da paisagem rural mariense dos anos 1940 – reproduziam as fontes de inspiração dessas reconstituições “animadas”. Por fim, o Grupo Folclórico Ramos de Oliveira – ligado à União Portuguesa Beneficente (Pawtucket RI) – fazia-se acompanhar de um carro alegórico composto por oliveiras dispersas num cenário bucólico.

Dentro deste mesmo espírito, muitas delegações – para além dos carros alegóricos – faziam-se também acompanhar de “tipos populares” avulsos: homens e mulheres envergando trajes folclóricos, que formam uma espécie de mini-ranchos folclóricos sem música nem dança. Foi esse o caso, em 2000, da Irmandade do Espírito Santo do Pico (New Bedford), da Irmandade do Espírito Santo de Warren RI, da Banda de Nossa Senhora da Luz de Fall River, da paróquia do Senhor Santo Cristo de Fall River, da Irmandade do Divino Espírito Santo de São Pedro (East Providence) – cuja delegação incluía ainda uma simulação das cavalcadas de São Pedro – e da Irmandade da Santíssima Trindade de Bristol RI. Em idêntico comprimento de onda, estavam também alguns dos integrantes da cabeça e do fecho do cortejo, como as meninas que, na cabeça do desfile, transportam o estandarte das Grandes Festas ou, no fecho da *parade*, os membros da direcção do bodo de leite, todos eles envergando também trajes folclóricos.

Finalmente, a presença de filarmónicas no quadro do cortejo – seis em 2000 – ilustra o mesmo padrão etnográfico. De facto, as filarmónicas são vistas, no quadro das Grandes Festas, como um das expressões emblemáticas da cultura popular dos Açores – onde, sobretudo na Terceira, representam uma tradição importante que remonta pelo menos a finais do século XIX – e é nessa medida

que ocupam um lugar de tanto relevo no cortejo. Aliás, as filarmónicas ocupam um papel destacado na “narrativa de origem” das Grandes Festas, uma vez que terá sido a partir de um duplo fascínio pelas Festas do Espírito Santo e pelas filarmónicas, enquanto expressões por excelência da cultura popular dos Açores, que nasceu a ideia das Grandes Festas.

Marcado em plano de relevo pela etnografia, o cortejo das Grandes Festas mobiliza um certo número de recursos mais ou menos recorrentes para essa evocação tradicionalista da terra de origem.

No plano do conteúdo, o que sobressai é o carácter localista da representação etnográfica da terra de origem proposta pelas diferentes organizações presentes no cortejo. A cultura popular apresentada – em resultado do carácter segmentar da sociedade civil açoriano-americana que referimos anteriormente – é basicamente a cultura popular das “pequenas pátrias” de origem dos imigrantes, sejam elas a ilha, o concelho, ou a freguesia. Por intermédio deste tom localista, a terra de origem que é evocada nas Grandes Festas deixa-se ver sobretudo com uma “grande pátria” formada por um somatório de “pequenas pátrias” cujos costumes diversificados são, entretanto, a expressão local de uma mesma essência: a tradição da terra de origem.

No plano da forma, aquilo que sobressai de modo mais evidente no cortejo das Grandes Festas tem a ver com a lógica de estilização “fac similada” que preside à evocação etnográfica da terra de origem. O objectivo é fornecer um conjunto de representações “autênticas” da cultura popular *back home*, recorrendo a uma base de dados etnográfica em que avultam o traje, a dança, a música, a alimentação, as festas tradicionais, e, por fim, aspectos avulsos do modo de vida camponês.

Nessa representação etnográfica da terra de origem o código decisivo é o código visual. O objectivo do cortejo etnográfico das Grandes Festas é literalmente *dar a ver* a terra de origem tal como ela se configurava tradicionalmente. Para tal, o cortejo propõe

dois grandes modos de evocação visual. Um primeiro – evidente sobretudo nos carros alegóricos – baseia-se nos modelos em escala reduzida: da ilha, das casas, de objectos e alfaia ligados ao modo de vida tradicional. Um segundo baseia-se na animação, nos modelos ao vivo mimetizando afazeres tradicionais, nas reconstituições em movimento da vida etnográfica. É essa a lógica da participação dos ranchos folclóricos e dos “tipos populares” avulsos. Mas é sobretudo essa a lógica por detrás dos “quadros animados” da vida rural propostos por muitos carros alegóricos.

Recorrendo a estes dois grandes modelos de evocação visual, o cortejo das Grandes Festas deixa-se ver como uma espécie de museu móvel da cultura popular da terra de origem, onde se conjuga a lógica miniatural das reproduções à escala dos museus etnográficos dos anos 1930 e 1940 e a lógica animada das reconstituições ao vivo dos museus da vida rural ao ar livre.

O lugar destacado que a cultura popular ocupa no cortejo etnográfico das Grandes Festas reflecte a importância mais geral que os temas da tradição, das raízes, etc., têm na evocação da terra de origem entre a diáspora luso-açoriana dos EUA.

Essa importância reencontra-se, fora do cortejo, no âmbito mais geral das Grandes Festas. Desde logo, o argumento geral das Grandes Festas é, ele próprio – para além da dimensão religiosa que teve ocasião de pôr em relevo no capítulo 1 – um argumento etnomimético, baseado na constatação da importância das Festas do Espírito Santo na cultura popular dos Açores e na sua replicação como modo de celebração da etnicidade açoriana nos EUA.

Fora das sequência rituais mais directamente ligadas a esse argumento – a distribuição de pensões, o cortejo etnográfico e o bodo de leite, a coroação e o cortejo da coroação – é a mesma saturação etnográfica que podemos encontrar. Na programação musical, por exemplo, é grande o relevo dos ranchos folclóricos e das bandas. E no espaço do arraial, é ainda de cultura popular que falam quer as barracas de comes e bebes, quer os *stands* de venda

do artesanato. Nas barracas de comes e bebes é importante o peso dos “sabores da terra”, inspirados basicamente na culinária tradicional açoriana – malassadas, favas, linguça, caçoila – que são anunciados nas ementas afixadas no recinto como “o bom sabor português”. Nos *stands* de venda do artesanato, ocupados maioritariamente por artesãos vindos expressamente dos Açores – seis num total de oito artesãos presentes em 2000 – o relevo vai também para artefactos ligados fundamentalmente ao mundo da cultura popular: louça popular, miniaturas de casas tradicionais, de carros de bois, de bandeiras do Espírito Santo ou de alfaías agrícolas, “bonecas” etnográficas em folha de milho, etc.

Fora do quadro das Grandes Festas, é também decisiva a importância do universo da cultura popular na comunidade açoriano-americana. Como indiquei anteriormente, o ciclo festivo da comunidade – com destaque para as Festas do Espírito Santo – estrutura-se largamente em torno da replicação de festas populares provenientes da terra de origem. Uma parte importante da sociedade civil açoriano-americana está também organizada directamente em cima do universo da cultura popular – como sucede com os ranchos folclóricos, as bandas filarmónicas, e, sobretudo, as irmandades do Espírito Santo. Na imprensa étnica – em particular no *Portuguese Times*, editado em New Bedford – são igualmente frequentes artigos sobre tradições e etnografia. Finalmente, na actividade dos clubes o universo etnográfico é também significativo. Nas actividades de convívio que eles promovem, como vimos, é decisivo o peso de datas ligadas ao calendário festivo ou a práticas de carácter sazonal – São Martinho, Carnaval, matança do porco – importadas da terra de origem. Mesmo em comemorações que não têm como pretexto imediato a cultura popular – datas festivas norte-americanas, homenagens a políticos norte-americanos ou luso-americanos – a etnografia está igualmente presente, tanto sob a forma de programas que comportam, por exemplo, a exibição de ranchos folclóricos, como sob a forma de ementas marcadas pelos “sabores da terra”.

Entre as organizações que promovem com alguma regularidade iniciativas culturais, as temáticas ligadas à cultura popular ocupam finalmente lugar de destaque. É o caso por exemplo das canções ao desafio que animam muitos serões culturais dos clubes açorianos e que recentemente, através da acção da editora Peregrinação – dirigida por José Brites – têm vindo a ganhar grande visibilidade no panorama editorial da diáspora luso-açoriana. É também na mesma linha que devem ser analisados os esforços desenvolvidos em Fall River no sentido da valorização da obra do poeta popular Teixeira de Medeiros, de origem micalense.

Este relevo da etnografia na evocação da terra de origem não pode ser obviamente desligado das origens maioritariamente camponesas dos imigrantes luso-açorianos nos EUA. O mundo que eles se esforçam por reconstituir na terra de acolhimento é ele próprio marcado em plano de relevo por aquilo a que convencionámos chamar de cultura popular. É um mundo em que as casas tradicionais e os moinhos não eram meras miniaturas, em que as festas populares forneciam as grandes ocasiões de encontro e sociabilidade e em que as actividades agrícolas eram mais do que reproduções mimetizadas da tradição. Esse mundo mudou: daí a sensação de fundamentalismo etnográfico “congelado” que, por vezes, se desprende de algumas utilizações da cultura popular da terra de origem entre a diáspora luso-açoriana dos EUA. Mas não deixa por isso de ser menos verdade que, para a maioria dos dirigentes e activistas açoriano-americanos que protagonizam estes processos de monumentalização da cultura popular, essa cultura foi, de uma forma ou de outra, o mundo em que cresceram.

Ao mesmo tempo que reenviam para as amarras rurais dos imigrantes luso-açorianos, estes processos de monumentalização da cultura popular podem também ser vistos como o resultado da apropriação pela diáspora dos modos de representação etnogenealógica (Smith 1991) das identidades nacionais e regionais prevalecentes na terra de origem.

De facto, o folclore, a tradição, as raízes rurais e a etnografia desempenharam, como se sabe, um papel importante, ao longo dos séculos XIX e XX, nos discursos eruditos sobre a identidade nacional portuguesa (cf. a este respeito Leal 2000). A partir de lugares de enunciação inicialmente confinados às elites culturais do “centro”, esses discursos foram gradualmente ganhando – com o apoio activo do estado e de intermediários locais diversos – uma circulação relativamente ampliada. O surgimento de tradições de erudição etnográfica local, a multiplicação de processos de revitalização ou invenção dos artesanatos provinciais, a constituição de acervos museológicos a nível concelhio ou regional, a multiplicação de ranchos folclóricos, etc., são alguns dos principais passos desse processo mais amplo de democratização e descentralização dos discursos e práticas etnogenealógicas.⁵ No seu quadro, ao mesmo tempo que se difunde uma perspectiva da cultura popular como essência da nacionalidade, são também particularizadas, para a escala regional ou local, as virtualidades identitárias da cultura popular.

Os Açores constituem justamente um das histórias de sucesso neste processo de descentralização e democratização dos discursos e práticas de monumentalização identitária da cultura popular. Graças a uma tradição etnográfica regional particularmente precoce, continuada e estruturada – em que avultam nomes como os de Luís Ribeiro, Cortes-Rodrigues, Leite de Ataíde, Frederico Lopes ou Carreiro da Costa – os Açores dispõem de facto de uma base de dados etnográfica particularmente importante, desde muito cedo utilizada para a construção de um sentido de identidade regional.⁶ É justamente a partir dessa base de dados – de resto, activamente utilizada pelo estado autonómico açoriano desde 1976 – que se estrutura em grande medida o investimento identitário na cultura popular por parte da comunidade luso-açoriana dos EUA.

⁵ Acerca deste tópico, cf., por exemplo, os estudos reunidos em Brito e Leal 1997.

⁶ Sobre este tema, cf., entre outros, Sousa Martins 1999, Ormonde 1998 e Leal 2000: 227-244.

Isto é: ao mesmo tempo que reflecte as origens rurais dos imigrantes, a saturação etnográfica na representação da terra de origem pode ser também vista como o resultado da apropriação, por sectores importantes da comunidade étnica açoriano-americana, de modos de representação da identidade com circulação consensual na própria terra de origem.

Autenticidade reclamada e efectiva hibridez

Mas ao mesmo tempo que mostra a importância da evocação da cultura popular da terra de origem na configuração da etnicidade açoriano-americana, o cortejo etnográfico das Grandes Festas remete também para o peso que nela têm modalidades de diálogo com as formas culturais da terra de acolhimento.

De facto, embora reclamando-se da autoridade da tradição e praticando a lógica da mimetização e do *fac simile*, as práticas e representações que passámos em revista sofrem uma transformação profunda.

Um dos aspectos decisivos dessa transformação prende-se justamente com a sua etnicização. De facto, ao mesmo tempo que exprime a opção por modos de representação da identidade característicos da terra de origem, a orientação etnográfica do cortejo das Grandes Festas – e das Grandes Festas no seu conjunto – deve ser também relacionado com as convenções multiculturais que rodeiam a representação da etnicidade nos EUA. Estas, como vários autores norte-americanos têm sublinhado (cf. por exemplo, Zelinsky 2001), repousam em grande medida sobre um discurso folclorista, em que cada grupo é convidado a enriquecer o *ethnic tapestry* norte-americano com os sinais etnográficos exteriores – ao nível da alimentação, do vestuário, das festas, etc. – das suas particularidades. Como escrevem Conzen *et al.*,

Abraçando a doutrina dos ‘dons imigrantes’, [os pluralistas culturais] encorajaram o desenvolvimento da etnicidade como arte performativa, e como repertórios de dança, música,

canção, alimentos, vestuário, que eram oferecidos em honra da Deusa Liberdade (Conzen *et al.*: 1992: 13).

Neste sentido, a cultura popular exibida no cortejo das Grandes Festas, para além da superfície aparente da facsimilação, é uma cultura popular irreversivelmente transformada por processos de etnicização, por intermédio dos quais práticas e representações características do modo de vida camponês são reconvertidas em marcadores simbólicos da identidade da comunidade étnica. Assim encarada, a etnicização pode ser vista como um caso particular do processo de objectificação da cultura de que fala Handler (1988).⁷ Mais do que uma mera evocações nostálgica da terra de origem, a tradição passa a configurar um dispositivo simbólico por intermédio do qual a comunidade étnica açoriano-americana declina a sua identidade no quadro multicultural norte-americano. Se o sentido de identidade de sectores representativos da comunidade repousa – como sugerimos no início deste capítulo – sobre a consciência de um conjunto de distinções e diferenças culturais, são justamente algumas dessas distinções e diferenças que o cortejo etnográfico das Grandes Festas actualiza. Por seu intermédio a etnicidade açoriano-americana deixa-se ver como uma formação cultural singular, possuidora de um conjunto de costumes que só ela tem e que a diferenciam tanto de outras comunidades congêneres, como do *mainstream* norte-americano.

Subvertida por este processo de etnicização, a cultura popular encenada no cortejo etnográfico das Grandes Festas – e em muitas

⁷ Ocorrendo em contexto de diáspora, esta re-semantização da cultura popular é afectada pelos processos de dissociação entre território e cultura associados aos movimentos migratórios (cf. a este propósito Inda e Rosaldo 2002). A descontextualização da tradição por referência ao modo de vida camponês é um modo de desterritorialização e a recontextualização desta no quadro da comunidade étnica açoriano-americana pode ser vista como um modo de reterritorialização.

outras manifestações étnicas da comunidade luso-americana – ao mesmo tempo que, na sua retórica aparente, fala a linguagem da tradição e da nostalgia, faz efectivamente parte da construção – no presente e para o futuro – de um novo colectivo social e cultural, em ruptura com as pertenças tradicionais das pessoas e dos grupos, mas que procura nelas – como diria Hobsbawm (1983) – a ilusão de uma continuidade no tempo. Aqui, como noutros casos, a linguagem da tradição é uma linguagem decididamente inovadora, associada à criação de novos sentidos de comunidade e à busca criativa de novos enraizamentos.

Uma segunda linha de transformação das práticas e símbolos etnográfico que marca em plano de relevo o cortejo das Grandes Festas – e as Grandes Festas no seu conjunto – tem por seu turno a ver com o facto de, nesse processo de etnicização, elas entrarem também em diálogo – voluntário ou involuntário – com o novo contexto em que são recriadas, deixando-se contaminar por ele. Embora procurem falar a linguagem da autenticidade, elas deixam-se ver como práticas e representações de facto híbridas, ou, se se quiser “bifocais” (Rouse 2002), isto é, orientadas tanto para a terra de origem, como para a terra de acolhimento.

Mais uma vez é no quadro do cortejo etnográfico das Grandes Festas que essa hibridização pode ser surpreendido de forma mais efectiva. Embora possa ser visto como uma espécie de museu móvel da cultura popular açoriana, baseado na cópia miniatural e na mimetização animada, o cortejo etnográfico das Grandes Festas inspira-se, simultaneamente, num modelo mais geral de desfile e celebração festivas, característico dos EUA e absolutamente estranho à tradição popular açoriana: a *parade*.

Como tem sido sublinhada por diversos autores, a *parade* nasce, como género celebratório típico dos EUA no decurso do século XIX, em estreita associação com o nacionalismo cívico norte-americano. Mary Ryan (1989) indicou algumas das suas características principais: uma composição interna baseada em “unidades de

marcha separadas, cada uma representando uma identidade social pré-estabelecida” (id.: 134); a sua abertura a todo e qualquer grupo que deseje marchar (id., *ibid.*); e, finalmente, “a sua aparente falta de objectivo, ou ausência de trama, por assim dizer (...) a *parade* americana parece ser uma marcha pelo prazer de marchar” (id., *ibid.*).⁸ Ainda de acordo com Ryan, inicialmente, a *parade* remetia para uma vontade inclusiva de representação e celebração da ordem social urbana de acordo com um vocabulário marcado em plano de relevo pela classe social. Eram sobretudo os diferentes grupos sócio-profissionais da cidade norte-americana que se faziam representar na *parade*. Entretanto, a partir de finais do século XIX, ocorre um processo de etnicização da *parade* que, ao mesmo tempo que compromete a sua capacidade de representação inclusiva da ordem social, a torna num meio muito vulgarizado de celebração exclusivista da etnicidade dos vários grupos imigrantes dos EUA. Foi de acordo com estas tendências que nasceu o St. Patrick’s Day irlandês, que se tornará, a partir do início do século XX, numa espécie de modelo que outros grupos étnicos tentarão emular.

É justamente no modelo da *parade* étnica norte-americana que se inspira o cortejo etnográfico das Grandes Festas. Por um lado, o desfile faz sua a ambição de representação exclusivista e afirmativa do grupo étnico por intermédio da qual este procura “imprimir [...] a sua identidade na mente pública” (id.: 153). Por outro lado, nele encontram-se reproduzidas algumas das principais características formais do género. É o que se passa, desde logo, com a organização do conjunto do cortejo em nove divisões, cada uma delas integrada por seis ou sete organizações e baseada num equilíbrio entre bandas filarmónicas, carros alegóricos, ranchos folclóricos e secções apeadas.

⁸ Para um enunciado sistemático de algumas características formais da *parade* norte-americana, cf. o *Vaughn’s Parade and Float Guide* (Vaughn 1956). Entre a bibliografia sobre *parades*, cf., por exemplo, numa perspectiva antropológica, Kazinitz e Freidenberg-Herbststein 1987 e Schneider 1990. Numa perspetiva histórica, cf. alguns dos estudos reunidos em Heideking, Fabre e Dreisbach 2001.

O lugar de destaque ocupado – na divisão de abertura do desfile – pelos representantes da classe política açoriana, luso-americana e norte-americana reenvia igualmente para as regras da *parade*. O modo como as diferentes organizações se fazem representar no cortejo é também quintessencialmente norte-americana. Cada delegação, depois de um painel de identificação próprio, é geralmente encabeçada por diversos membros dos seus corpos gerentes, vestidos a rigor – com fato completo ou *tuxedo* – e usando a tiracolo uma faixa identificadora. Nalguns casos, são estes dirigentes que asseguram o transporte de bandeiras e outros símbolos da organização. Noutros, porém, estes são confiados – de acordo com um procedimento muito generalizado na *parade* norte-americana – a meninas ou adolescentes, vestidas geralmente com vestidos compridos – brancos ou de cor clara – de cerimónia. O próprio desfile – como vimos – é aberto pela rainha da festa, numa ilustração complementar da importância que tem na *parade* norte-americana “o elemento de beleza feminina” (Vaughn 1956: 127).

Tendo como objectivo a exibição etnomimética da cultura popular açoriana, mas organizando-se de facto de acordo com o modelo norte-americano da *parade* étnica, o cortejo etnográfico das Grandes Festas pode pois ser visto como uma das melhores ilustrações da orientação bifocal que marca em plano de relevo as Grandes Festas. Subjacente a ele encontra-se a tensão entre uma forma – a da *parade* – claramente inspirada no elenco de formas festivas da cultura norte-americana, e um conjunto de conteúdos – baseados na construção de uma réplica etnográfica da terra de origem – que remete para as culturas populares de Portugal e, sobretudo, dos Açores.

Esta tensão entre conteúdos de hegemonia açoriana e formas de inspiração norte-americana, ou entre conteúdos eles mesmos divididos entre a terra de origem e a terra de acolhimento impregna outros aspectos das Grandes Festas.

É o que se passa, desde logo, com a festa no seu conjunto. De facto, esta réplica, numa escala ampliada, a mesma tensão entre

uma forma norte-americana – neste caso, o *ethnic festival* (cf. Schultz 1994, Zelinsky 2001) – e conteúdos luso-açorianos.

Se nos fixarmos em pormenores das Grandes Festas particularmente significativos, é também a mesma tensão que é possível reencontrar. É o que se passa, por exemplo, no tocante às regras informais que presidem ao desfile das diferentes irmandades do Espírito Santo no quadro do cortejo da coroação. Este faz-se de acordo com um modelo em que ressaltam alguns aspectos recorrentes. Assim, em quase todas as delegações ocupa particular relevo uma menina – ou adolescente – conhecida sob a designação de rainha da festa. Nalguns casos, é ela que transporta a coroa, noutros limita-se a ocupar um lugar de grande destaque no cortejo, rodeada em geral por outras meninas e adolescentes, que funcionam como um espécie de damas de honor. Em ambos os casos, a presença desta comitiva feminina eclipsa o mordomo ou o imperador, que, entretanto, nos Açores, constitui a figura central dos diferentes cortejos que integram as Festas do Espírito Santo. Outro aspecto importante do desfile das irmandades no cortejo da coroação tem a ver com os trajes envergados pelos participantes. Nos trajes femininos, predominam os vestidos compridos de cerimónia, geralmente brancos ou de cor clara, com semelhanças muito marcadas com os vestidos de noiva. O desenho desses vestidos é muito variável, mas nota-se uma nítida preferência por modelos ligeiramente decotados, sem mangas ou com mangas curtas, com a saia revestida por uma ou duas camadas de tule. Por vezes – sobretudo no caso das rainhas da festa – podem ser envergadas capas, em cor vermelha ou azul, sobre o vestido e alguns dos vestidos – tal como os vestidos de noiva – têm caudas compridas em tule, que são seguradas pelas acompanhantes. São também de uso generalizado os diademas, e os penteados são geralmente de grande sofisticação. O traje masculino – como é usual neste tipo de circunstâncias – é comparativamente mais sóbrio, mas o *tuxedo* é a regra geral.

Ora bem: tanto o destaque que nas diferentes delegações assumem a rainha da festa e as suas acompanhantes, como o tipo de “trajes de gala” dominantes no cortejo correspondem – como mostrou recentemente Carty (2002a) – a inovações introduzidas nos EUA na sequência ritual das Festas do Espírito Santo.⁹ E o que essas inovações põem em relevo é a mesma tensão entre um fundo tradicional açoriano e um sistema de empréstimos à cultura norte-americana que temos vindo a sublinhar. O resultado final deixa-se ver sob a forma de um Espírito Santo “idêntico, mas diferente” ao da terra de origem.¹⁰ Essa “identidade diferente” é entretanto da maior importância, uma vez que acrescenta ao elenco de regras e significados tradicionalmente inscritos nas Festas do Espírito Santo, um conjunto de novas regras e significados, que as alinham com formas consagradas de representação e encenação de identidades no quadro da cultura norte-americana.

Esta tensão pode assumir formas aparentemente mais inócuas. É o que se passa, no cortejo etnográfico, com a utilização de veículos automóveis – desde espectaculares “espadas” descapotáveis onde se fazem transportar algumas rainhas de festa, aos *pick ups* e *trucks* usados para rebocar os carros alegóricos ou utilizados eles mesmos como carros alegóricos, etc. Se, nalguns casos, a utilização deste tipo de recursos é meramente instrumental – estes são, apesar de tudo, veículos automóveis correntes nas *highways* norte-americanas – noutros casos, eles são, pelo contrário, activamente incorporados na estética do desfile. É o que se passa, obviamente, com os descapotáveis. Mas é o que se passa, também, nos casos em que a

⁹O facto de, nos Açores, alguns cortejos se estruturarem hoje em dia de acordo com este tipo de requisitos é uma confirmação suplementar do que acabo de dizer: foi em resultado da influência dos imigrantes que eles foram introduzidos nos Açores. Sobre a influência da imigração nas Festas do Espírito Santo dos Açores, cf. Leal 1996. Esta influência pode ser analisada à luz do conceito de “social remittances” proposto por Peggy Levitt (2001).

¹⁰ “It’s the same, but it’s different”: estou obviamente a citar a conhecida frase de John Travolta, num filme de Spike Lee, a propósito dos MacDonalds na Holanda.

pick up ou o *truck* são eles mesmos parte da mensagem que a organização quer transmitir. Quando, por exemplo, a delegação do Rancho Folclórico da ilha do Pico (New Bedford) se faz acompanhar de uma *pick up* forrada com panos brancos e carregada de açafates de rosquilhas está a fazer um *statement* sobre tradição e modernidade, ou sobre fidelidade às raízes e sucesso na terra de acolhimento. O mesmo sucede quando a delegação da Irmandade do Espírito Santo do Pico (New Bedford) abre a sua secção do desfile com um imponente *truck*, com o radiador forrado com um estandarte do Espírito Santo e os flancos do camião decorados com bandeiras portuguesas e norte-americanas. Num e noutro caso, o contraste com as réplicas de carros de bois do Espírito Santo ou com os cavalos que – na delegação da Irmandade do Divino Espírito Santo de São Pedro (East Providence) – evocam as cavalcadas de São Pedro, não poderia ser mais sugestivo: ao mesmo tempo que se abre para a tradição, o cortejo das Grandes Festas mostra até que ponto esta está a ser recriada em diálogo com o novo contexto social e cultural.

No arraial das Grandes Festas são também as misturas e as contaminações que ocupam o plano de relevo. Na programação musical do arraial, por exemplo, ao lado de grupos folclóricos comprometidos com a encenação de tradições da terra de origem, é grande o peso de artistas e grupos musicais que, para além da música portuguesa – basicamente folclore e música “pimba” – trabalham com repertórios de música *pop* e *rock* norte-americana. A mistura entre “sabores da terra” e *fast food* nas barracas de comidas do arraial é outro exemplo dessa coexistência entre culto das raízes e inovação aculturadora.

Isto é: o cortejo das Grandes Festas – e as Grandes Festas no seu conjunto – falam – à semelhança do que se passa com a comunicação linguística no dia-a-dia da comunidade luso-americana – uma espécie de “portinglês” cultural que pode ser descrito através de expressões como sincretismo e/ou hibridez. Fazendo-o, eles

remetem para a importância que na configuração da etnicidade tem a oscilação entre identidades que Stuart Hall, na sequência de Robbins, define como enraizadas simultaneamente na Tradição e na Tradução. Para este autor

Em toda a parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos ao mesmo tempo de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (Hall 1992: 310).

Ao mesmo tempo que dialogam com a Tradição, essas “formações de identidade” estão implicadas num trabalho de Tradução, uma vez que

atravessam e intersectam as fronteiras naturais [e são] compostas por pessoas que foram dispersas (...) de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem ilusões de retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas (id., *ibid.*).

Como esperamos ter mostrado, o cortejo etnográfico das Grandes Festas – e as Grandes Festas no seu conjunto – constituem um bom exemplo desse diálogo entre Tradição e Tradução que marca em plano de relevo as identidades diaspóricas contemporâneas.

Fazendo-o, elas deixam ver uma tendência mais geral característica das formações culturais da comunidade açoriano-americana: a permanente tensão entre terra de origem e

terra de acolhimento, entre tradição e inovação, entre autenticidade e hibridez que caracteriza também muitas delas.

O caso das Festas do Espírito Santo organizadas a nível local – como tive ocasião de mostrar a propósito dos Impérios marienses de East Providence (Leal 2004) – é um dos mais expressivos. Aí, tal como nas Grandes Festas, a tensão entre tradição e inovação é estururante, antes de mais, da própria sequência das Festas, e do modo como uma retórica tradicionalista coexiste sem muita dificuldade com um conjunto de adaptações ao novo contexto social e cultural. Mas ela reencontra-se também nas próprias sociabilidades subjacentes à Festa, onde o protagonismo de círculos sociais da terra de origem – a família, o parentesco, a freguesia – convive com o protagonismo das novas identidades forjadas na imigração, baseadas, por exemplo, na importância do local de trabalho ou na relevância dos Açores como referente macro-identitário.

A par das Festas do Espírito Santo, a mesma hibridez caracteriza também as recriações das Romarias Quaresmais de São Miguel nos estados de Massachusetts e Rhode Island.¹¹ A duração do ritual vê-se reduzida de uma semana para um dia, as paragens para comer têm agora lugar nos Dunkin' Donuts operados em regime de *franchising* por empreendedores açoriano-americanos e a base social do ritual transita frequentemente da freguesia para o local de trabalho, como em Pawtucket RI, onde a esmagadora maioria dos romeiros são operários da American Insulated Wire Company. No mesmo espírito, as matanças do porco promovidas pelos “clubes portugueses” são muitas vezes abrilhantadas por *DJs*. Num clube como a Sociedade Cultural Açoriana, as sessões culturais “açorianas” não só seguem um formato organizativo tipicamente norte-americano – com mestre de cerimónias em

¹¹ Para uma apresentação etnográfica das Romarias Quaresmais de São Miguel, cf. Leal 1989. Uma proposta de análise do ritual pode também ser encontrada em Leal 1994: 239-255.

tuxedo, mensagens de boas vindas e despedida, audiência distribuída por mesas circulares com lugares previamente marcados, etc. – como, invariavelmente, alternam as exhibições de ranchos folclóricos com pequenos números musicais executados por *mini-misses* representativas do clube. A eleição anual destas *mini misses* – de idades geralmente compreendidas entre os sete e os doze anos – constitui, de resto, uma actividade corrente em muitas clubes, onde coexiste pacificamente – e sem sombra de pecado – com recriações da tradição e evocações “autênticas” da terra de origem. Na União Portuguesa Beneficente (Pawtucket RI), esta lógica é também clara: ao lado de um rancho folclórico, o clube patrocina também um grupo de *cheerleaders*. A promoção, pelos clubes portugueses, de convívios por ocasião de datas festivas norte-americanas como o *Thanksgiving* ou o dia da Mãe insere-se no mesmo padrão de misturas e contaminações. O caso do *Thanksgiving* é particularmente elucidativo. Definido como um “ritual da nacionalidade americana” (Siskind 1992), ele torna-se num pretexto para reuniões e jantares que falam simultaneamente da etnicidade luso-americana.

Conclusão. “o peso do hífen”¹²

Em resumo: o diálogo entre terra de origem e terra de acolhimento, entre Tradição e Tradução é estruturante da grande maioria das formas culturais características da comunidade açoriano-americana.

Por intermédio desse diálogo, somos confrontados com um dos aspectos centrais da etnicidade açoriano-americana. Esta deixa-se ver como uma etnicidade hífenizada, não apenas no sentido nominal, mas num sentido mais substancial. De facto, mais do que uma transposição “linear” dos Açores – ou de Portugal – para a

¹² Cito aqui o título de uma colectânea de artigos de Onésimo Teotónio de Almeida sobre identidades luso-americanas que aguarda publicação.

América, essa etnicidade configura-se como o produto de complexas interações estabelecidas entre os imigrantes, a cultura da terra de origem e a cultura da terra de acolhimento. É justamente em torno dessas interações que nasce uma nova identidade – hifenizada – que mais do que um mero somatório de atributos “açorianos – ou “lusos” – e de atributos “americanos”, constitui um universo próprio, dotado da sua autonomia e identidade próprias.

Neste sentido, a etnicidade açoriano-americana sugere a necessidade de rever e afinar algumas conceptualizações mais usuais – em antropologia e sociologia – acerca da etnicidade imigrante em países industrializados. É nomeadamente o caso de Alejandro Portes para quem a etnicidade se reduziria a dois tipos: a etnicidade “linear” e a etnicidade “reactiva”. A primeira é vista como “a continuação das práticas culturais aprendidas no país de origem” (Portes 1999: 106), ao passo que a segunda resulta da “emergência [entre os imigrantes] de um sentimento de pertença a um nós, favorecido pela experiência de serem amalgamados numa mesma categoria, definidos em termos depreciativos e sujeitos a uma discriminação comum pela sociedade de acolhimento” (id., *ibid.*). O caso açoriano-americano sugere justamente a necessidade de considerar um terceiro tipo de etnicidade baseada na importância substantiva – e não apenas nominal – do hífen. Nesse sentido, tem razão Onésimo Teotónio de Almeida quando se refere ao peso do hífen entre os luso-americanos (Almeida 1999).

CAPÍTULO 4

TRANSNACIONALISMO: GEOMETRIAS VARIÁVEIS

A presença de uma delegação do Governo Regional dos Açores é uma dos factos mais salientes do cortejo etnográfico das Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra. Em 2000 – como vimos – essa delegação era integrada pelo Presidente do Governo Regional Carlos César e pela Directora Regional das Comunidades, Alzira Silva. Álvaro Monjardino, ex-Presidente da Assembleia Regional dos Açores desfilou também – na sua qualidade de convidado de honra do cortejo – na divisão de abertura da *parade*. No percurso desta, era ainda possível encontrar, nas montras de muitos estabelecimentos comerciais luso-açorianos, fotografias do Presidente Governo Regional acompanhadas de uma frase de boas-vindas. No final do cortejo, na cerimónia de abertura do bodo de leite, Carlos César foi também – em conjunto com Ed Lambert, o mayor de Fall River – um dos oradores.

Para além do cortejo etnográfico, a presença destacada do Governo Regional dos Açores reflecte-se noutras sequências das Grandes Festas, como o cortejo da coroação ou o banquete de encerramento. No primeiro, Carlos César e a sua comitiva voltam a ter lugar de grande relevo e no segundo – em conjunto com Jaime Gama, na altura Ministro do Negócios Estrangeiros de Portugal – ocuparam também os lugares de honra.

Transnacionalismo: aspectos teóricos

Para qualificar o conjunto de factos que passámos em revista é hoje generalizadamente aceite na literatura antropológica e sociológica o conceito de transnacionalismo.

O conceito foi inicialmente proposto nos anos 1990 pelas antropólogas Nina Glick Schiller, Linda Basch e Cristina Szanton Blanc (1992). Para estas antropólogas,

um novo tipo de populações migrantes tem vindo a emergir, composta por migrantes cujas redes sociais, actividades e padrões de vida envolvem simultaneamente a sua terra de acolhimento e a sua terra de origem. As suas vidas atravessam as fronteiras nacionais e integram sociedades diferentes num só campo social (id.: 1).

Neste quadro, o transnacionalismo definir-se-ia como o conjunto de “processos por intermédio dos quais os imigrantes constroem campos sociais que juntam a sua sociedade de origem e a sua sociedade de acolhimento” (id.: 2), baseados em “múltiplas relações – familiares, económicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas que atravessam as fronteiras” (id., *ibid.*).¹

Tendo vindo nos últimos anos a generalizar-se no quadro dos estudos – antropológicos, sociológicos, históricos – sobre migrações, o conceito de transnacionalismo tem sido entretanto objecto de aproximações diferenciadas e, mesmo, conflituais. É o que tem sucedido no tocante ao alcance do conceito.

Assim, alguns autores têm proposto aquilo que poderíamos classificar de uma aproximação em banda larga ao conceito. Para esses autores, os processos migratórios contemporâneos seriam estruturalmente transnacionais e o transnacionalismo, definido de uma

¹ Destas três autoras, cf. também o clássico *Nations Unbound* (Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc 1994) e Glick Schiller, Basch e Szanton Blanc 1999. Sobre o mesmo tópico ver também Levitt 2001.

forma abrangente, não envolveria necessariamente processos materiais de efectiva incorporação e circulação em (ou entre) dois contextos nacionais diferenciados. Por exemplo, num volume colectivo consagrado ao exame do transnacionalismo entre a 2ª geração, alguns autores aplicam o conceito a processos de tipo “emocional” (Wolf 2002) ou “simbólico” (Le Espiritu et al 2002) que, embora envolvendo representações sobre a terra de origem, não se encontram entretanto articulados com efectivas conexões transnacionais. De igual forma, Stephen Castles, ao englobar na sua definição de comunidades transnacionais as “comunidades culturais que procuram manter a herança e a língua do seu país de origem entre o grupo de migrantes que se fixou no país de acolhimento” (2005 [2003]: 115) está a confundir transnacionalismo com etnicidade, uma vez que tais actividades podem ocorrer sem que haja necessariamente contactos sustentados e regulares com a terra de origem.²

A par desta sensibilidade, um outro conjunto de autores tem vindo a desenvolver uma aproximação ao transnacionalismo em banda mais estreita, insistindo nomeadamente na necessidade de uma definição mais rigorosa e delimitada do conceito. Entre esses autores, o mais destacado é sem dúvida Alejandro Portes para quem “é preferível circunscrever o conceito de transnacionalismo a ocupações e actividades que requerem contactos sociais transfronteiriços *regulares e sustentados ao longo do tempo* para a sua implementação” (Portes *et al* 1999: 219; os itálicos são meus).

Para os autores que subscrevem esta aproximação em banda estreita ao transnacionalismo uma outra ideia é central: o transnacionalismo assim definido constitui em muitos casos uma orientação possível mas não necessariamente dominante entre as comunidades imigrantes. Assim, resumindo as conclusões de um inquérito conduzido entre grupos migrantes em três estados norte-

² Acerca da confusão entre transnacionalismo e etnicidade, cf. também Kivisto 2001: 561.

-americanos, Portes pôde concluir que “o transnacionalismo não constitui o modo de adaptação normativo ou dominante” e “pelo menos no caso de alguns imigrantes ele encontra[-se] quase ausente” (2004 [2003]: 84).³ Na mesma linha, Levitt *et al* chamaram a atenção para o facto de que “nem todos os imigrantes estão envolvidos em práticas transnacionais e (...) aqueles que o estão, fazem-no com considerável variação no tocante aos sectores, níveis, força e grau de formalização do seu envolvimento” (Levitt *et al* 2003: 569). Sublinhando justamente o grau de variação que o transnacionalismo apresenta entre grupos diversificados de imigrantes, Itzigsohn e Saucedo distinguiram entre “transnacionalismo estreito” e “transnacionalismo alargado”: “O transnacionalismo estreito refere-se à *participação institucionalizada e contínua* em actividades e organizações transnacionais; o transnacionalismo alargado refere-se apenas à *participação ocasional* em ligações transnacionais” (Itzigsohn e Saucedo 2002: 770; os itálicos são meus).⁴

Contra as concepções maximalistas que tendem a associar automaticamente imigração e transnacionalismo, todos estes autores, de formas diferentes, acentuam pelo contrário o modo como o transnacionalismo se distribui de forma variável no interior do grupo imigrante, onde pode não representar necessariamente a opção mais representativa. Para todos eles, se quisermos, mais do que um fenómeno uniforme, o transnacionalismo define-se como um fenómeno de geometria variável, que há, em cada caso, que aferir.

Regionalismo à distância

É justamente à luz desta concepção que é possível analisar o peso e as configurações que o transnacionalismo apresenta nas

³ Para uma réplica aos argumentos de Portes, cf. Glick Schiller 2003.

⁴ Esta distinção faz parte de uma tipologia mais completa do transnacionalismo, em que Itzigsohn e Saucedo distinguem também entre “transnacionalismo linear”, “transnacionalismo assente em recursos” e “transnacionalismo reactivo” (cf. 2002: 771-773).

comunidades açoriano-americanas, tal como estas se dão a ver a partir do cortejo das Grandes Festas.

Como sugerimos na abertura do capítulo, na *parade* começam por ser particularmente evidentes as expressões de transnacionalismo político. De facto, por detrás da presença da delegação do Governo Regional dos Açores no cortejo das Grandes Festas – e nas Grandes Festas em geral – encontra-se uma ideologia de “regionalismo à distância” claramente transnacional.⁵ Esta ideologia tende a sublinhar a maneira como os imigrantes açorianos nos EUA se definiriam como membros transnacionais da quase-nação açoriana.

Assim, ao transmitir aos imigrantes presentes um “um abraço de fraternidade [e] de saudade”, a mensagem de Carlos César no final da *parade* dava particular relevo a essa cidadania açoriana comum, baseada no sangue e na partilha de um sentimento de pertença comum:

todos os que aqui estão ou que aqui vivem, continuam a sentir os Açores e os açorianos que vivem nas nossas nove ilhas como seus irmãos. (...) Muitos dos que aqui estão têm às vezes tantas saudades dos Açores, mas muitos dos que lá estão têm também às vezes tantas saudades dos seus amigos e parentes açorianos que aqui estão.

Em declarações ao *Portuguese Times*, Carlos César teve oportunidade de sublinhar a mesma ideia de outra maneira:

Fall River e as Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra são o *documentário mais impressionante e mais vivo do que significa a açorianidade* (...). Fall River torna-se nesta altura a capital dos Açores. Normalmente nos Açores temos dificuldade em apontar uma capital,

⁵ Procedo aqui a uma adaptação, para o caso açoriano, do conceito de “long distance nationalism” proposto por Benedict Anderson (1998).

ninguém quer que seja em outra ilha. Esta festa é muito conveniente para todos os açorianos, porque *temos uma capital em que todos estão de acordo, que é Fall River*. Como tal o Presidente do Governo não pode nem deve faltar (*Portuguese Times*, 30 Agosto 2000, “Especial Grandes Festas”, p. 15; os itálicos são meus).

O significado deste tipo de declarações não é meramente retórico. De facto, desde o início das Grandes Festas que o Governo Regional dos Açores se encontra activamente implicado no apoio financeiro às Grandes Festas. Esse apoio passa hoje em dia pelo financiamento da totalidade das deslocações e estadas das delegações provenientes dos Açores: bandas convidadas, artesãos, convidados açorianos, etc.

Simultaneamente, o Governo Regional tem desenvolvido, desde a institucionalização da autonomia político-administrativa dos Açores, uma política muito vasta de apoios a organizações e eventos açorianistas realizados nos EUA e noutros contextos da imigração açoriana. Esta política constitui uma das atribuições fundamentais da Direcção Regional das Comunidades (DRC), que sucedeu, a partir de 1998, ao Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas (GEACA).⁶ Um das expressões mais visíveis dessa política tem consistido na promoção de reuniões internacionais de organizações e activistas da diáspora açoriana. Ente essas reuniões – como vimos na Apresentação – ocuparam lugar de relevo, durante os governos de Mota Amaral, os sucessivos Congressos das Comunidades Açorianas (1978, 1986, 1991, 1995), substituídos, mais recentemente, pelas Jornadas Emigração/Comunidades (2002, 2004, 2007). Simultaneamente a DRC desdobra o seu apoio às organizações da diáspora açoriana em três grandes

⁶ A coordenação destes organismos começou por estar a cargo, durante os governos de Mota Amaral, de Duarte Mendes, passando depois a ser exercida, com os governos de Carlos César, por Alzira Serpa Silva.

áreas: apoio instrumental, formação e informação e divulgação. No tocante ao apoio instrumental, para além do apoio financeiro directo a iniciativas promovidas por diferentes associações, contam-se o envio de bibliotecas de temática açorianista, de trajes regionais, de partituras musicais de canções populares açorianas, de violas “regionais” e de artesanato vário. A área da formação, pelo seu lado, envolve a realização de seminários e cursos destinados a activistas, com destaque para o curso anual “Açores: à Procura das Raízes”. Finalmente, a área de informação e divulgação compreende acções como o envio de jornais açorianos para as organizações de imigrantes, o apoio à imprensa étnica açoriana, a produção de programas de rádio e televisão para as estações de rádio e canais de televisão étnicos, etc.

Simultaneamente ao Governo Regional dos Açores, o próprio governo da República envolve-se também activamente nas actividades da diáspora açoriano-americana, por intermédio, por exemplo, da participação regular das autoridades consulares nos eventos mais significativos organizados por clubes e outras organizações ou, ainda, por intermédio dos apoios dados às comemorações do Dia de Portugal em Rhode Island ou em New Bedford. Comparativamente, entretanto, o envolvimento do Governo Regional dos Açores é muito mais efectivo e intenso.⁷

É justamente à luz desse envolvimento que pode ser entendido o relevo que o Governo Regional dos Açores tem, não apenas na *parade* das Grandes Festas, mas nas Grandes Festas no seu conjunto. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que o transnacionalismo político – sob a forma do “regionalismo à distância” – constituiria uma tendência importante nas comunidades de origem açoriana dos EUA. Na sequência do que afirmei atrás, as implicações desse transnacionalismo político no funcionamento

⁷ Na sequência desse envolvimento o Governo Regional açoriano lançou em 2001, em Fall River, o Dia da Região Açores.

preciso da comunidade açoriano-americana merecem entretanto um exame mais detalhado.

Assim, esse “regionalismo á distância”, em primeiro lugar, afecta um número reduzido de organizações. Ele é, por exemplo, de alguma importância na Casa dos Açores da Nova Inglaterra. Esta Casa dos Açores, embora fundada em 1982, só iniciou actividades a partir de 1990 e tem beneficiado da política de cooperação privilegiada com as Casas dos Açores desenvolvida pelo Governo Regional dos Açores. Em consequência, a Directora Regional das Comunidades Alzira Silva e o Presidente do Governo Regional dos Açores foram seus convidados em diversas iniciativas realizadas no final dos anos 1990.⁸ O Centro Comunitário Amigos da Terceira tem também relações fortes com o Governo Regional dos Açores, expressas na presença de membros do Governo nalgumas das suas iniciativas assim como em apoios às suas actividades. Assim, Alzira Silva procedeu à inauguração das actuais instalações do Centro em 1998 e, em 2001, a primeira Festa do Espírito Santo promovida por este clube açoriano contou com a presença do Presidente do Governo Regional dos Açores. Da mesma maneira, durante os governos de Mota Amaral, a Sociedade Cultural Açoriana encontrava-se activamente implicada em modalidades diversas de transnacionalismo político, promovendo sessões de homenagem a políticos açorianos e beneficiando de vários apoios do GEACA. Entretanto, de uma forma geral, com as restantes organizações da comunidade açoriano-americana – com relevo para as que se fizeram representar no cortejo etnográfico das Grandes Festas – os sinais da resposta a partir de baixo ao transnacionalismo político promovido pelo Governo Regional dos Açores são bastante mais ocasionais e menos sistemáticos. É o que se passa por exemplo

⁸ Relembro que, à data do meu trabalho de campo a Casas dos Açores da Nova Inglaterra tinha uma actividade muito escassa. Acerca da política do Governo Regional em relação às Casas dos Açores, cf. também, para o caso do Brasil, o capítulo 7 do presente livro.

com as irmandades do Espírito Santo, com as “paróquias portuguesas” ou com as bandas filarmónicas. De resto, a maioria destas organizações não consta das bases de dados da DRC, que tive oportunidade de consultar no decurso da minha pesquisa. De igual modo, dos 28 pedidos de apoio de organizações açoriano-americanas da Nova Inglaterra feitos entre 1995 e 1999 à DRC, não houve nenhum que tivesse origem neste tipo de organizações (cf. Lacerda 2003b: 271-280).

Esse transnacionalismo, em segundo lugar, é também um transnacionalismo que coexiste com um orientação cada vez mais relevante para as actividades políticas no país de acolhimento. Um segundo olhar às Grandes Festas sugere de facto que, do ponto de vista político, tão ou mais importante que a participação – em nome do “regionalismo à distância” – dos representantes políticos da terra de origem, é a participação – em nome dos interesses políticos açoriano-americanos ou mais latamente luso-americanos – dos representantes políticos da terra de acolhimento. No cortejo etnográfico das Grandes Festas, essa participação é assegurada pelo *mayor* de Fall River, Ed Lambert, que, em 2000 – como vimos – usou também da palavra na pequena cerimónia protocolar que antecedeu o início do bodo de leite. Mas é sobretudo no quadro do cortejo da coroação que a presença dos políticos norte-americanos é mais forte. Para além de *mayor* de Fall River, integraram-se de facto no cortejo da coroação, em 2000, o *mayor* de New Bedford, Fred Kalisz, vários deputados e senadores estaduais dos estados de Massachusetts e Rhode Island, juizes e ainda o *sheriff* do condado de Bristol. Patrick Kennedy – deputado federal por Rhode Island e presença assídua nos eventos da comunidade luso-americana – deslocou-se também às Grandes Festas.

Simultaneamente, as Grandes Festas operam como um espaço importante de afirmação da classe política luso-americana – maioritariamente de ascendência açoriana – e dos laços

preferenciais que esta mantém com a comunidade. Entre os políticos presentes no cortejo da coroação de 2000 encontravam-se por exemplo alguns dos nomes mais sonantes dessa classe política, desde Al Alves – conselheiro municipal de Fall River – a Daniel da Ponte – senador estadual em Rhode Island – ou a Tony Cabral – deputado estadual em Massachusetts.

Esta abertura para a política norte-americana é de resto evidente noutros eventos da comunidade açoriano-americana. Assim, em Rhode Island, é rara a Festa do Espírito Santo que não conte com políticos norte-americanos ou luso-americanos no respectivo cortejo da coroação. Em 2000, nas comemorações do Dia de Portugal em East Providence, foi também relevante a presença de representantes da classe política do estado de Rhode Island. Certos clubes contam entre as suas actividades sessões de homenagem a políticos norte-americanos que se destacaram na defesa dos interesses açoriano-americanos, ou, mais latamente, luso-americanos. Foi esses o caso, em 2000, da Sociedade Cultural Açoriana, que promoveu uma homenagem a Barney Frank, um congressista federal de Massachusetts. Outras organizações, finalmente, são vistas como essenciais para a formação de uma classe política luso-americana. É o caso, por exemplo, da Irmandade do Espírito Santo da Phillips Street, em East Providence que, por ocasião do seu 100º aniversário, foi definida pelo *Portuguese Times* como um “viveiro de políticos luso-americanos” (*Portuguese Times*, 27/9/2000).

Ora bem: o que estes dados põem em evidência é a crescente importância de um padrão em que a orientação política para a terra de acolhimento se tende a sobrepor à orientação política para a terra de origem.

Assim, um estudo recente sobre o comportamento político dos luso-americanos do sudeste de Massachusetts constata os progressos na participação destes na vida política norte-americana – hoje em dia próxima da média geral norte-americana (Barrow

2002: 33). Particularmente forte a nível local (id.: 27), essa participação reflecte-se justamente na emergência gradual, mas segura, de uma classe política luso-americana particularmente significativa ao nível das administrações municipais e dos chamados *school committees*.⁹ No sudeste de Massachusetts, por exemplo, o número de luso-americanos detentores de cargos locais – incluindo os *school committees* – oscila entre 25% a 32% do total de titulares desses cargos (Mulcahy 1998: 280). E, embora em certos casos – como Fall River – essa proporção seja inferior à percentagem da população de “origem portuguesa”, noutros – como em Dartmouth ou New Bedford – aproxima-se razoavelmente dessa percentagem. A nível estadual, os números não são tão relevantes, mas os casos de Tony Cabral – deputado estadual em Massachusetts – Paul Tavares – tesoureiro estadual em Rhode Island – e Robert Pires – pré-candidato democrata a governador de Rhode Island em 2001 e ex-presidente do importante *Finance Committee* do Senado de Rhode Island – marcam um progresso relativamente à invisibilidade política da comunidade entre os anos 1960 e os anos 1980.

Simultaneamente, como o demonstra a participação dos *mayors* de Fall River e New Bedford nas Grandes Festas – ou a presença mais casual de Patrick Kennedy – a própria classe política norte-americana tradicional vê-se obrigada a cortejar mais activamente o eleitorado luso-americano. Um bom exemplo disso encontra-se nos apelos ao voto em português que os vários candidatos fazem publicar, sob a forma de anúncio, no *Portuguese Times*.

Estes dados devem ser confrontados com os números – extremamente baixos – relativos à participação dos imigrantes açorianos e portugueses nos actos eleitorais na terra de origem. Assim, nas eleições presidenciais de 2001, na área do consulado de New

⁹ O *school committee* é um organismo eleito a quem compete a gestão das diferentes escolas do sistema público do ensino primário e secundário nos EUA.

Bedford – onde existiam 40.000 portugueses registados no consulado – apenas estavam recenseados cerca de 1.600 e, destes, apenas votaram 143. Na área do consulado de Providence, os números são também reveladores: em cerca de 1.300 imigrantes recenseados apenas votaram nas eleições presidenciais 114 pessoas.¹⁰

É certo que a mobilização da comunidade em torno de problemas políticos açorianos – nomeadamente aquando da febre “independentista” de 1975 – foi muito importante. Os apoios da FLA (Frente de Libertação dos Açores) em Fall River são conhecidos e a história da conquista do estatuto autonómico nos Açores não pode ser entendida sem referência a esta pressão de retaguarda da diáspora. Mas hoje em dia o envolvimento político por referência à terra de origem – Açores ou Portugal continental – enfraqueceu substancialmente e contrasta com a crescente abertura da comunidade para discussões centradas na agenda política norte-americana.¹¹ É significativo que o *Portuguese Times* tenha dedicado mais espaço, em 2001, às eleições presidenciais norte-americanas do que às eleições presidenciais portuguesas. Muitos dos cronistas residentes do jornal estão também agora mais virados para o comentário político norte-americano do que para o comentário político “português”. É também significativo o número de apelidos portugueses que se podiam encontrar nas cartas ao director do *Herald News* (de Fall River) ou no *Standart Times* (de New Bedford) acerca da segunda intervenção militar norte-americana no Iraque, em 2004.

¹⁰ Números extraídos do *Portuguese Times* 1542, 19/1/2001, p. 5 e 1543, 17/1/2001, p. 9.

¹¹ Acerca do independentismo açoriano nos EUA, cf. algumas das crónicas reunidas em Almeida 1987. Numa dessas crónicas, Onésimo Almeida, reportando-se aos anos que se seguem ao 25 de Abril, escreve: “Durante quatro anos, a comunicação inteira volta-se demasiado para Portugal, vive a política lá. Mas aos poucos foi-se cansando, desiludindo, ao menos convencendo-se de que, se estava aqui para ficar, a sua política deveria ser aqui” (1987: 132).

Pode-se pois dizer que, o transnacionalismo político da comunidade açoriano-americana se dá de forma assimétrica, com a orientação para a terra de acolhimento – mediada por uma classe política com amarras directas com a comunidade étnica – a sobrepor-se ao diálogo transnacional com a terra de origem.

Transnacionalismo sócio-cultural

É algo de similar que se passa em relação ao envolvimento das diferentes organizações que desfilam no cortejo das Grandes Festas em actividades transnacionais de cariz sócio-cultural.

Aqui a oscilação entre “transnacionalismo estreito” e “alargado” (Itzigsohn e Saucedo 2000: 770), entre envolvimento transnacional regular e envolvimento transnacional efémero é um importante factor de diferenciação das organizações da diáspora açoriano-americana.

Por exemplo, nos clubes de vocação exclusivamente recreativa, nas irmandades do Espírito Santo, nas “paróquias portuguesas” e nas bandas filarmónicas, predominam formas esporádicas – por vezes mesmo muito esporádicas – de envolvimento transnacional. No essencial estamos de facto perante organizações cujas actividades se baseiam em recursos e conexões do próprio grupo étnico e que só ocasionalmente se abrem para conexões transnacionais. Estas podem envolver – no caso das bandas filarmónicas – convites para digressões ou actuações nos Açores (ou, mais raramente, em Portugal continental). No caso das paróquias portuguesas ou das irmandades do Espírito Santo, existe também a preocupação de convidar padres açorianos para cerimónias ou festividades de maior significado. Ainda no casos das irmandades do Espírito Santo, são por vezes feitos convites a folias da terra de origem, que podem viajar com subsídios de câmaras municipais. Todas estas actividades são porém ocasionais. Tomemos o exemplo das irmandades do Espírito Santo que reúnem açoriano-americanos originários da ilha de Santa Maria. Em 2000, por exemplo a irmandade da Bridegewater MA fez deslocar para o seu Império um padre açoriano. Mas, no mesmo ano, os

Impérios promovidos pelas restantes irmandades contaram exclusivamente com recursos locais. Em 2002, a irmandade de Saugus MA – uma vez que se comemoravam 75 anos da sua fundação – convidou uma folia de Santa Maria, que se deslocou aos EUA com o apoio financeiro da Câmara Municipal de Vila do Porto. Mas tratou-se de uma excepção: a maioria dos Impérios marienses nos EUA, depois de um período – nos anos 1980 – em que recorriam muito a folias da ilha, são hoje completamente auto-suficientes nessas – e noutras – matérias.

Já nos clubes que desenvolvem actividades culturais e em algumas *hometown associations* predomina o “transnacionalismo estreito” e, portanto, as actividades envolvendo recursos e conexões transnacionais são mais sustentadas e regulares. A prevalência deste “transnacionalismo estreito” não significa entretanto que estas organizações tenham o seu foco dominante em actividades transnacionais. De facto, como resulta do capítulo anterior, estas organizações – à semelhança daquelas que praticam mais ocasionalmente o transnacionalismo – são antes do mais organizações da comunidade étnica açoriano-americana e, nessa medida, funcionam com base em actividades que se apoiam maioritariamente em recursos e conexões de tipo étnico. Simultaneamente, algumas delas reservam também um lugar – que pode ser mais ou menos importante – a actividades que envolvem recursos e conexões transnacionais. Essas actividades podem envolver, por exemplo, no caso das organizações com actividades culturais, sessões com intelectuais, artistas e criadores açorianos, digressões de ranchos ou de bandas açoriano-americanas aos Açores, visitas de estudo de luso-descendentes ao arquipélago, cooperação com autarquias dos Açores, etc. No caso das *hometown associations*, por seu turno, o transnacionalismo pode envolver o apoio financeiro a infra-estruturas na terra de origem (escolas, igrejas, etc.) e a participação regular de autarcas açorianos em iniciativas de convívio e confraternização realizadas nos EUA.

Entre os clubes com actividades culturais envolvidos em formas “estreitas” de transnacionalismo conta-se por exemplo a Casa dos Açores da Nova Inglaterra que, nos anos 1990, promovia regularmente sessões com escritores, artistas e criadores açorianos, retomadas a partir de 2001. O Centro Comunitário Amigos da Terceira também concede um lugar importante ao transnacionalismo sócio-cultural, seja sob a forma de digressões açorianas do rancho e do grupo de Danças do Carnaval do clube, seja sob a forma de intercâmbios vários – sobretudo ao nível da juventude – com a Terceira. Nos clubes “continentais”, o peso de actividades com componente transnacional é também importante.¹² Dado que se trata de uma imigração baseada em focos regionais importantes – Ílhavo, Penalva do Castelo, Mangualde, etc. – é recorrente a presença de autarcas nas iniciativas de clubes como o Cranston Portuguese Club ou o Clube Juventude Lusitana (Cumberland RI). Não é aliás por casos que são esses os clubes que abrigam delegações do três grandes do futebol português (Sporting, Benfica, Porto), cujas actividades envolvem também conexões de tipo transnacional. Mas mesmo entre estas organizações de vocação transnacional mais pronunciada, existem também casos em que predominam formas mais ocasionais e “alargadas” de transnacionalismo. É o que se passa com a Sociedade Cultural Açoriana. Esta, depois de um intenso envolvimento transnacional nos anos 1980 – durante os governos de Mota Amaral – está hoje em dia muito mais orientada para actividades culturais baseadas nos recursos próprios da comunidade étnica: lançamento de livros de escritores da diáspora, sessões com

¹² O maior peso do transnacionalismo nos clubes continentais – em comparação com os clubes e outras organizações açorianas – é recorrentemente justificado com a ideia de acordo com a qual a imigração continental, sendo uma imigração de regresso – em comparação com a imigração açoriana, onde o projecto de regressar é muito menos importante – é uma imigração que privilegia a manutenção de laços mais estreitos com a terra de origem. É na mesma linha que é também explicado a clara dominância de alunos continentais nas escolas portuguesas, à qual teremos ocasião de regressar no próximo capítulo.

artistas étnicos, etc. Algumas *hometown associations*, também, estão já mais atentas às necessidades da comunidade étnica do que às necessidades da terra de origem. É o que se passa com alguns Grupos de Amigos que, para além do convívio, têm como actividade principal a atribuição de bolsas de estudo a luso-descendentes.

Isto é, o transnacionalismo sócio-cultural, tal como transnacionalismo político, é um transnacionalismo de geometria variável, em que zonas de maior densidade coexistem com zonas de menor densidade.

Envolvimento transnacional dos activistas

Sucede o mesmo com o modo como os diferentes activistas das organizações que desfilam no cortejo das Grandes Festas se relacionam eles próprios com a terra de origem, por intermédio de conexões como remessas, visitas, ou a inserção em redes sociais transnacionais, baseadas, por exemplo, em laços de parentesco.

Também aqui, os indícios de “transnacionalismo estreito” começam por ser importantes. Muitas das lideranças da sociedade civil luso-americana presentes no cortejo caracterizam-se facto pelo envolvimento em redes de relações que cruzam dois contextos nacionais, entre os quais comutam regularmente. É o que se passa, desde logo, com alguns dos membros da própria Comissão Organizadora das Festas. O fundador das Grandes Festas, Heitor de Sousa, por exemplo, esteve durante muitos anos à frente da delegação de um banco açoriano em Fall River, no desempenho de uma actividade caracterizada justamente pela intermediação entre a comunidade luso-americana e a terra de origem e manteve contactos regulares com os Açores, designadamente por causa das Grandes Festas. Clemente Anastácio, outro destacado dirigente das Grandes Festas, depois um período de relativo alheamento, desloca-se hoje em dia com alguma regularidade aos Açores, onde mantém algumas ligações pessoais. Muitos outros

membros das direcções de clubes e outras organizações presentes no desfile etnográfico – sobretudo, mais uma vez, de clubes continentais – mantêm também relações de inter-visita regular com a terra de origem, baseadas em redes de parentesco ou num envolvimento significativo com organizações várias ao nível da freguesia ou do concelho natal.

Mas, a par destes indícios de transnacionalismo, há depois os casos em que este envolvimento transnacional aparece como mais residual. Muitos outros dirigentes de organizações com quem contactei mantinham de facto uma ligação fundamentalmente sentimental à terra de origem, feita de contactos e visitas mais esporádicas, que não deixavam de contrastar com a sua imersão mais permanente e estruturante na vida social e nas actividades da comunidade luso-americana. Entre os dirigentes da Sociedade Cultural Açoriana (Fall River) e do Centro Comunitário Amigos da Terceira (Pawtucket RI), por exemplo, a efectiva inserção em redes transnacionais baseadas no parentesco ou as visitas regulares aos Açores eram escassas. Fernando Santos, um dos directores da Sociedade Cultural Açoriana não se deslocava há mais de doze anos aos Açores e opta por férias na Florida. Dado que a sua família mais imediata “está toda imigrada”, o seu relacionamento com parentes residentes nos Açores é também escasso. O caso do Centro Cultural Mariense e da Holly Ghost Brotherhood Mariense é também elucidativo. Embora alguns dos seus dirigentes tenham parentes em Santa Maria, os contactos com estes parentes tornaram-se escassos e assumem hoje em dia contornos fundamentalmente cerimoniais. Apenas um dos dirigentes mantinha um vaivém mais ou menos constante entre terra de origem e terra de acolhimento. Os interesses económicos directos – expressos na propriedade de terra, casas ou negócios – em Santa Maria eram também praticamente inexistentes.

Pode-se pois dizer que a transnacionalidade assume também aqui geometrias variáveis, com sectores onde ela é mais relevante

e sectores onde a relação com a terra de origem ocupa um plano mais secundário do que a relação com o grupo étnico ou com a terra de acolhimento.

Conclusões

Referindo-se à natureza compósita das diásporas, Tölölyan escreveu que:

Num sentido sociológico exacto, cada comunidade (por exemplo, a comunidade cubano-americana ou a arménio-americana) compõe-se de fracções: há os assimilados que só são contabilizados para inflacionar os números da comunidade (...); há os étnicos, que mantêm algumas conexões demonstráveis, persistentes, ou simbólicas com uma ou mais instituições ou identidades comunais; e há os membros diaspóricos, estritamente definidos, que desenvolvem esforços consequentes para manter conexões organizadas e mesmo institucionalizadas com outras comunidades diaspóricas e com a terra de origem (...) (2000: 130).

Mais à frente, o autor retoma a mesma ideia de forma ligeiramente diferente:

Quase todos [os grupos diaspóricos] consistem em quatro categorias de membros, com diferentes níveis de integração na sociedade de acolhimento: os assimilados ou quase assimilados; os confortavelmente etnicizados; os novos imigrantes (...) que mantêm ligações (...) com as identidades tradicionais do país de origem; e os diaspóricos (...). Estas categorias não são “estágios” numa trajectória histórica unidirectional; mesmo que haja uma tendência, com o tempo, de passar de imigrante a diaspórico e, a seguir, da

etnicidade à assimilação, estabilidades intermédias e mesmo inversões são possíveis (id.: 113).

O estatuto de transnacionalidade na comunidade açoriano-americana pode justamente ser visto como uma expressão da diversidade da comunidade. Nela existem transnacionais e transnacionalidade, mas distribuídos de forma desigual, com áreas de maior e menor diversidade. Também aqui, longe de ser uma propriedade intrínseca do processo migratório, a transnacionalidade dá-se apenas como uma das tendências que estrutura internamente a comunidade.

CAPÍTULO 5

OS SILÊNCIOS DA *PARADE*: FUTUROS DA ETNICIDADE

Até agora temos analisado um conjunto de indicações que a *parade* das Grandes Festas fornece acerca da comunidade norte-americana de origem açoriana. O retrato que a partir dela fomos traçando permitiu-nos captar vários aspectos importantes da etnicidade açoriano-americana.

Há entretanto várias outros aspectos da comunidade açoriano-americana que a *parade* não mostra ou mostra de forma deficiente.

A síndrome da 2ª geração

Um desses aspectos tem a ver com a 2ª geração. Não é que – como acentuei no capítulo 1 – a *parade* não deixe ver algo sobre o tema. A 2ª geração – como verificámos então – encontra-se de facto presente em inúmeras delegações que desfilam no cortejo etnográfico das Grandes Festas, tanto em ranchos folclóricos, como nas bandas filarmónicas, como nas delegações de escolas portuguesas de alguns clubes. Fora da *parade*, é também relevante a sua importância. No cortejo da coroação, por exemplo, é entre a 2ª geração que são recrutadas as rainhas da festa e respectivas acompanhantes. A programação musical das Grandes Festas procura também corresponder aos gostos da 2ª geração que constitui, de resto, uma presença relevante entre o público das Grandes Festas.

Esta presença da 2ª geração resulta em larga medida de um esforço consciente realizado por muitas organizações da sociedade açoriano-americana que desfilam na *parade* das Grandes Festas. De facto, muitas delas apresentam a 2ª geração como sua razão de ser. É o que se passa por exemplo com a Sociedade Cultural Açoriana:

Estamos virados sempre para a juventude. A sociedade foi formada e foi pensada (...) para trabalhar para a juventude e trazê-la de volta. Temos feito muitas coisas, muitas coisas aí com a juventude. (...) Por exemplo, temos o desporto (...). Temos folclore, temos um grupo de cantares, fazemos teatro para as crianças e para os adultos, fazemos o concurso de *mini-miss*. (...) Temos, por exemplo, o caso dos lançamentos de livros (...): nós estamos a preparar um serão cultural, com crianças a recitar poesias, outras vão cantar, outras vão dançar (Santos, Fernando 2000).

Mas o caso da Sociedade Cultural Açoriana está longe de ser o único. No Centro Comunitário Amigos da Terceira – que, como vimos no capítulo anterior, dinamiza um programa de intercâmbio de jovens com a Terceira – é a mesma filosofia que podemos encontrar. Como dizia Vítor Santos ao *Portuguese Times*, o Centro constitui “um pólo de ensino da língua e dos costumes portugueses” junto dos jovens luso-americanos (*Portuguese Times*, 12/4/200, p. 20). E, de uma forma geral, a maioria dos “clubes portugueses” justifica a sua actividade com a 2ª geração. Isso é particularmente claro nos casos em que eles abrigam “escolas portuguesas”, cujo objectivo essencial é a transmissão da língua portuguesa à 2ª geração. Mas é também o que se passa com os ranchos folclóricos – compostos maioritariamente por jovens da 2ª geração – e que são vistos como um espaço importante de perpetuação da língua

e da cultura entre a 2ª geração.¹ Nas irmandades do Espírito Santo, finalmente, a preocupação com a transmissão da tradição à 2ª geração é também muito forte. À semelhança do que passa nas Grandes Festas muitas irmandades procuram implementar uma programação musical das Festas mais aberta aos gostos da “juventude”. Nalguns casos, esta preocupação com a continuidade da tradição assume formas mais efectivas, como sucede com a Holy Ghost Brotherhood Mariense, de East Providence. Esta irmandade realiza, desde 1998, no quadro do Império mariense de East Providence, uma *alumiação de crianças* de forma a “ensiná-las, para que elas continuem a tradição”.²

Com estes dados, dir-se-ia pois que o tópico da 2ª geração está presente, tanto na *parade* das Grandes Festas, como nas Grandes Festas no seu conjunto. Só que está presente de uma forma que é razoavelmente incompleta.

Por exemplo a *parade* não deixa ver – ou deixa ver mal – aquilo que podemos designar como sendo a síndrome da 2ª geração: o cepticismo expresso por muitos activistas étnicos relativamente à viabilidade de manter a etnicidade açoriano-americana na 2ª geração e o receio que esta esteja, em consequência, a caminho de uma irreversível assimilação.

Este síndrome começou por surgir, no decurso do meu trabalho de campo, em conversas e entrevistas com os dirigentes das diferentes organizações. Assim, um dos dirigentes da SCA, ao mesmo tempo que sublinhava a orientação preferencial do “clube” para a juventude, reconhecia que esse trabalho era “muito difícil”:

¹ Para efeitos comparativos cf. Holton 2005, sobre os luso-americanos de New Jersey, e Klimt 2005, sobre imigrantes portugueses na Alemanha.

² Inspirada nos *Impérios de crianças* que se realizam nalgumas freguesias da ilha de Santa Maria por ocasião do São João, esta *alumiação* é uma espécie de Império em escala reduzida, em que todos os preparativos e sequências rituais são protagonizadas por crianças. Acerca dos Impérios de Crianças em Santa Maria, cf. Leal 1984: 58.

“muitos [jovens] já estão virados mais para a parte (...) americana. (...). [E também] acontece muita criança que os pais têm vontade e trazem-nas para cá e eles não se adaptam ao ambiente, à maneira como nós trabalhamos aqui” (Santos, Fernando 2000). Entre os dirigentes da Holy Ghost Brotherhood Mariense, as opiniões são mais divididas. Há quem pense, como João Amaral, que o Império mariense, mesmo mais americanizado, tem condições para continuar: “aqui no nosso clube (...) não vejo isto acabar tão cedo (...) Eu penso que vai haver uma adaptação, modificações, e talvez vai ficar mais um pouco americanizado, mas eu penso que isto vai continuar” (Amaral 2000). Mas há também quem ache que “os Impérios só duram enquanto estiverem vivos os imigrantes que nasceram mesmo em Portugal”.

Alguns observadores mais atentos da vida associativa da comunidade luso-americana têm também uma visão pessimista. É o que se passa com José Brites, da Editora Peregrinação:

[os jovens] não querem ser portugueses, eles não querem ser portugueses. Eu posso dizer que (...) a minha família é um exemplo disso. Eu sou português, os meus filhos são americanos, são luso-americanos, eles acompanham-me nas actividades portuguesas, culturais portuguesas, mas a preferência deles, evidentemente, não é um clube português. (...) Eles vivem o ambiente americano, são americanos, falam inglês, estudam em escolas americanas, portanto, eles são americanos. A simpatia que eles possam ter ou não ter pela ascendência dos pais (...) é uma coisa um pouco limitada, porque, enfim, eles não esperam beneficiar de nada desse sector cultural que é o português (Brites 2001).

Onésimo Teotónio de Almeida tem uma opinião similar:

os jovens nascem americanos, são apanhados pela educação americana, começam a ir para as universidades e são americanizados. E os do meio [português], ou tombam para um lado ou tombam para o outro. Os que ficaram (...) só no meio português, não têm sucessores. Os outros americanizaram-se e estão [por todo o lado] (Almeida 2000).

Para além deste plano mais informal de conversas e entrevistas realizadas no decurso do meu trabalho de terreno, a síndrome da 2ª geração marca também presença recorrente nas declarações e verbalizações mais formais de activistas e observadores da comunidade luso-americana.

A imprensa étnica faz-se frequentemente eco dessas declarações. Em 1999, por exemplo, a propósito da tomada de posse de novos corpos gerentes em alguns clubes açorianos e portugueses, era publicada no *Portuguese Times* uma entrevista com um dirigente associativo que, referindo-se à importância do ensino do português entre a 2ª geração, afirmava que sem ele, “a nossa presença desaparece também. *É certo que mais cedo ou mais tarde, isto acaba por acontecer*, mas que seja mais tarde” (*Portuguese Times*, 14/1/1999, p. 11; os itálicos são meus). Em 2001, era possível reencontrar o mesmo tom numa notícia sobre a tomada de posse da direcção do Clube União Faialense de Cambridge MA:

O Clube União Faialense nota a falta do fluxo migratório para a renovação dos quadros administrativos, mas os actuais dirigentes e associados têm de se compenetrar que são eles os pilares do sustento da nossa presença nos EUA, ‘herança’ que terão de deixar aos filhos, que, não sendo fácil, têm que atrair ao clube (id., 31/1/2001, p. 16).

Alguns colunistas do *Portuguese Times* são particularmente sensíveis à síndrome da 2ª geração. É o caso de Eurico Mendes, autor de uma coluna semanal de opinião. Reflectindo sobre o futuro da imprensa étnica, o seu juízo não poderia ser mais pessimista:

Jornais de imigrantes, como a rádio e a televisão, destinam-se à chamada primeira geração devido às limitações no domínio da língua do país de acolhimento. Sem a barreira do idioma, a segunda geração já não precisa de jornais étnicos e daí (...) ser previsível o desaparecimento dos jornais de língua portuguesa a médio prazo se se mantiver a estagnação dos fluxos migratórios portugueses (id., 20/6/2001, p. 32).

Numa outra ocasião, apesar do tema da sua coluna serem as Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra, Eurico Mendes não era mais optimista. Comparando as Grandes Festas com a Festa do Santíssimo Sacramento de New Bedford, com 87 anos, escrevia:

A festa de Fall River tem apenas 15 anos, será que vai durar 87?// Sem renovação da imigração é difícil// (...) Daqui a 30 ou 40 anos muitas festas das comunidades portuguesas já terão desaparecido, os luso-descendentes que por cá andarem não se identificarão com esses usos e costumes.// É um processo inevitável. Portanto, aproveite bem as Grandes Festas do Divino Espírito Santo que têm lugar este fim-de-semana (*Portuguese Times* 22/8/2001, p. 31).³

³ A Festa do Santíssimo Sacramento de New Bedford é uma das mais importantes festas “portuguesas” de New Bedford, estando ligada ao sector madeirense da imigração portuguesa. Acerca desta festa, cf. Cabral 1998.

Escrevendo uma semana depois de Eurico Mendes, Diniz Borges – um activista da Califórnia que assina também uma coluna regular no *Portuguese Times* – não evidencia também grande optimismo:

As comunidades açorianas dos Estados Unidos (...) passam pela metamorfose natural, a transfiguração que já aconteceu com outros grupos étnicos neste imenso continente. Com o estancar da emigração das ilhas dos Açores, os emigrantes vão ficando mais americanos (*Portuguese Times* 29/8/2001, p. 31).⁴

Para além da imprensa étnica, uma das instâncias formais onde a síndrome da 2ª geração se deixa ver de forma mais insistente é constituído pelos sucessivos Congressos de Comunidades Açorianas organizados – como tive ocasião de referir na Apresentação – pelo Governo Regional dos Açores. Os dois primeiros Congressos, realizados em 1979 e 1986, na “década dourada” da autonomia, são ainda marcados por um enorme optimismo transnacional. A implementação da “quase-nação” açoriana desterritorializada estava ainda no seu início e esse facto reflectia-se tanto no tom optimista das intervenções como nos próprios tópicos debatidos, muito centrados em pedidos de maior apoio às autoridades autonómicas açorianas ou em discussões sobre o direito de voto dos imigrantes nas eleições regionais.

Mas, quando passamos para os anos 1990, o cepticismo começa a crescer. Assim, no III Congresso, que teve lugar em 1991, em Angra do Heroísmo, cerca de um terço de um total de 38 intervenções produzidas por delegados dos EUA e do Canadá, estavam marcadas, de uma forma ou de outra, pela síndrome da 2ª geração.

⁴ Diniz Borges é dos mais pessimistas colonistas do *Portuguese Times*. Este seu pessimismo parece reflectir a situação específica da Califórnia, onde vários activistas étnicos consideram que o processo de integração dos açoriano-americanos na sociedade norte-americana se encontra mais avançado do que na Nova Inglaterra, sobretudo devido à dispersão das comunidades açoriano-americanas.

No caso específico da Nova Inglaterra, por exemplo, esse síndrome podia reencontrar-se na intervenção, particularmente bem argumentada, de Onésimo Teotónio de Almeida. Baseando-se numa leitura minuciosa do *Providence Journal* – incluindo, para além das notícias, os anúncios de casamentos e a necrologia – Onésimo, assumindo a inevitabilidade da assimilação, escrevia sobre os jovens luso-americanos da 2ª geração nos seguintes termos:

Eles sentem-se muito mais saudavelmente luso-americanos do que se sentiam os de outrora. Mas prosseguirão inevitavelmente no sentido de uma integração cada vez mais diluída no mar imenso do *melting-pot* americano, apesar dos esforços pela preservação idiossincrática em salada (...). O processo é natural, irreversível, imparável (Almeida 1991: 536).

Na mesma linha, Pedro Bicudo, abordando as perspectivas futuras dos *media* étnicos na costa leste dos EUA, afirmava, no final da sua intervenção: “A geracionalidade destes *media* étnicos é um factor quase determinante. (...) A progressiva aculturação geracional e a ausência [de] renovação imigrante levará, impreterivelmente, ao progressivo desaparecimento desta forma de Comunicação Social” (Bicudo 1991: 517).

Falando também sobre imprensa étnica, Manuel Estrela – ligado a *O Jornal*, de Fall River – era ainda mais pessimista:

Depois os portugueses já nascidos fora do torrão natal vão esquecendo a nossa língua a vão-se afastando das nossas Igrejas, usos e costumes. Falam inglês, sentem-se superiores. Outras lutas... Da origem dos pais só sabem o negativo, como a fome, o pé-descalço, o analfabetismo (Estrela 1991: 138).

Também Odete Amarelo – na altura ligada à Sociedade Cultural Açoriana – depois de relembrar a orientação preferencial para a

juventude das actividades da SCA, consagrava a parte final da sua intervenção – subordinado ao subtítulo “Quem sou eu?” – aos dilemas identitários da 2ª geração.

No IV Congresso das Comunidades Açorianas – que, como vimos na Apresentação, teve lugar em 1995, na cidade da Horta – a síndrome da 2ª geração fez-se também notar em pelo menos dez intervenções de delegados da América do Norte. Na Nova Inglaterra, Onésimo Teotónio de Almeida era de novo bastante afirmativo em relação à tendência para a assimilação ao nível da 2ª geração: “A aculturação dá-se segundo um processo natural – a aculturação dos filhos” (Almeida 1995: 385). Na intervenção de Maria José Carvalho – da Biblioteca da Casa da Saudade de New Bedford – a assimilação da 2ª geração era também referida como uma das causas do menor afluxo de leitores à biblioteca (Carvalho 1995).

Fora das sessões oficiais do Congresso, em conversas mais informais, muitos conferencistas faziam-se igualmente eco da síndrome da 2ª geração. Lembro-me em particular da veemência com que Frances Gracia – uma activista de Fall River descendente da primeira vaga migratória de açorianos que teremos oportunidade de conhecer melhor no decurso deste capítulo – falava das dificuldades que as políticas transnacionais do Governo dos Açores enfrentavam quando se tratava de chegar à 2ª geração. E lembro-me também de uma animada discussão – envolvendo vários congressistas – sobre as dificuldades de interessar a 2ª geração pela pátria de origem dos pais, quando esta é exclusivamente apresentada a partir de um ângulo “etnográfico”.

As línguas também morrem?

Mostrando tendências ao nível da 2ª geração distintas daquelas que pudemos surpreender no cortejo das Grandes Festas, a síndrome da 2ª geração obedece a alguns motivos recorrentes.

Um dos mais importantes tem a ver com a inevitabilidade da assimilação, vista como uma lei quase natural – a lei do *melting-pot*

– a que dificilmente a comunidade luso-americana se conseguirá subtrair. Este tema é por exemplo recorrente nas intervenções de Onésimo Teotónio de Almeida. Na sua comunicação ao IV Congresso de Comunidades Açorianas, Onésimo assume esse desfecho como o mais natural:

O processo [da assimilação] dar-se-á naturalmente e os luso-americanos acabarão, como os italo-americanos e todos os grupos hífenados, por se americanizarem finalmente, não sem deixarem alguns vestígios, para além da pizza, no caso italiano, ou do chouriço e da massa sovada no caso açoriano (Almeida 1995: 389).

Já na comunicação apresentada por Almeida ao III Congresso de Comunidades Açorianas, a assimilação ao *mainstream* norte-americano, medida através do número de casamentos mistos ou por intermédio da presença de luso-americanos nas notícias de crime do *Providence Journal*, era também um dos motes principais do seu cepticismo relativamente à 2ª geração. Mas, para além de Onésimo, a perspectiva assimilacionista é adoptada por outros activistas. O tom pode ser mais apocalíptico ou mais resignado, mas, para muitos activistas étnicos, a 2ª geração, por virtude da lei do *melting pot*, está inevitavelmente condenada à assimilação.

Outro motivo recorrente na síndrome da 2ª geração tem a ver com o peso que nele tem a rejeição da imagem negativa da terra de origem que – voluntariamente ou involuntariamente – muitos pais transmitem aos filhos. Assim, para muitos activistas, o facto de muitos imigrantes – sobretudo micalenses – transmitirem aos filhos uma imagem dos Açores baseada nas dificuldades, cria um forte sentido de rejeição. Encontrámos já esse motivo na intervenção de Manuel Estrela ao III Congresso de Comunidades Açorianas, quando ele afirmava que muitos jovens da 2ª geração “da origem dos pais só sabem o negativo, como a fome, o pé-descalço, o analfabetismo”

(Estrela 1991: 138). Também para Emília Mendonça, coordenadora do ensino de Português nos EUA e ex-dirigente da Casa dos Açores da Nova Inglaterra,

a imagem [dos Açores] que se deu durante muito tempo a estas crianças [e jovens] é a imagem que foi transmitida através dos pais: uma imagem sofrida, imagem de pobreza, imagem de muita angústia... E sofrida neste sentido: os pais emigraram para dar uma boa condição de vida aos filhos e qualidade de vida, não foi porque quiseram. Quer queiram, quer não, vêm magoados – magoados porque tiveram de sair, magoados porque a vida lá não lhes correu de feição e tudo isso. Todos esses sentimentos [são os sentimentos dos pais] (eu também trabalho com pais e faço reuniões de pais) (...) e o problema grande em termos de pais é esse: nunca se libertaram, (...) mesmo actualmente, de uma dor escondida lá no fundo, de terem saído daquela terra (Mendonça 2000).

Alguns activistas põem também em relevo as limitações da representação predominantemente etnográfica da cultura da “terra de origem” prevalecente na comunidade luso-americana e que a *parade* das Grandes Festas tão bem reflecte. É o caso de Manuel Estrela que já na sua comunicação ao III Congresso de Comunidades Açorianas afirmava:

As chamarritas, as festas do Espírito Santo e do Sr. Santo Cristo indicam a saudade e são até aspectos culturais, sem no entanto contribuírem para a tão desejada participação e integração, para além de, nos tempos modernos, não entusiasmar[em] a nossa juventude (Estrela 1991: 139).

A este respeito, muitos activistas – sobretudo mais jovens – tendem a enfatizar a importância da RTPi na divulgação de uma

imagem mais moderna e menos folclórica de Portugal e dos Açores junto da comunidade luso-americana. Um deles contou-me a este respeito a surpresa do filho quando, ao assistir a um programa da RTPi, se deu conta que em Portugal, para além do folclore, eram também praticados outros géneros musicais, como o *rock* e a *pop*.

Mas o motivo mais recorrente na síndrome da 2^a geração tem sem dúvida ver com o espectro do declínio da língua portuguesa como língua de comunicação diária e usual na 2^a geração.

O enunciado canónico deste espectro foi feita por Jorge de Sena no poema “Noções de Linguística”, escrito aquando da sua longa estada do escritor na Califórnia, onde foi professor de Português e Estudos Literários Portugueses na Universidade de Santa Barbara:

Ouçó os meus filhos a falar inglês
entre eles. Não os mais pequenos só
mas os maiores também e conversando
com os mais pequenos. Não nasceram cá
todos cresceram tendo nos ouvidos
o português. Mas em inglês conversam,
não apenas serão americanos: dissolveram-se,
dissolvem-se num mar que não é deles.
(...)

As línguas, que duram séculos mesmo sobrevivem
Esquecidas noutras, morrem todos os dias
Na gaguez daqueles que as herdaram:
E são tão imortais que meia dúzia de anos
As suprime da boca dissolvida
Ao peso de outra raça, outra cultura.

É o mesmo tom pessimista deste poema de Sena que é possível encontrar entre muitos colonistas da imprensa étnica. É o caso, por

exemplo, de Diniz Borges que, a partir da sua experiência na Califórnia, tem escrito quase obsessivamente sobre o tema. Muitas das suas crónicas não deixam de reflectir as peculiaridades da situação das comunidades na Califórnia. Mas outras têm uma alcance mais genérico. É o que se passa com uma crónica publicada no *Portuguese Times* em que Borges assinala a transformação do português de língua de comunicação em “língua de dias de festa” (*Portuguese Times*, 13/6/2001, p. 32); trata-se de uma expressão que eu tinha já encontrado – como forma de classificar a situação da língua portuguesa na 2ª geração – entre alguns activistas étnicos açorianos de Cambridge MA.

Eurico Mendes tem também dedicado algumas das sua crónicas ao tema do declínio da língua. Uma delas – intitulada “Línguas Maternas e Línguas Madrastas” – traça um panorama negro da situação do português nos EUA:

Sem imigrantes com necessidade de falar português, o futuro da língua está comprometido, não há memória de nenhum grupo de imigrantes nos EUA que tenha conseguido manter a língua materna depois da segunda ou da terceira geração, só falam a língua madrastra (*Portuguese Times*, 14/3/2001: p. 28).

No mesmo jornal, um outro colunista que escrevia sobre o tema – Manuel Calado – não era mais optimista:

Sem dúvida, é louvável o esforço feito [pelos pais] no sentido de manter a identidade cultural e linguística dos filhos. Sem excluir, contudo, a realidade das projecções de inserção inevitável no *melting pot* americano.// E a língua, é um dos primeiros valores a riscar da lista. Ficarão ainda por muitos anos, a linguaça, as malassadas, a caçoila e o Espírito Santo, embora comidos, falados a adorados, na língua do sr. Shakespeare (*Portuguese Times*, 6/12/2000: p. 24)

Também entre as lideranças da comunidade, o declínio da língua é um tópico corrente de conversa. Para João Amaral, da Holy Ghost Brotherhood Mariense de East Providence, “agora a maior parte [da juventude] fala tudo [inglês], os pais também já falam inglês e sentem-se mais confortáveis em inglês, portanto, em casa é tudo em inglês” (Amaral 2000). Para José Brites, o futuro da língua portuguesa nos EUA “é negro. (...) Para já, acabando a emigração, gerações que ainda hoje o falam e propagam a língua e cultura portuguesa desapareceram, ou as pessoas desaparecem, pronto... é o *mainstream* a tomar conta de tudo, o que é normal (...) em qualquer civilização” (Brites 2001). Na Biblioteca da Casa da Saudade, uma das faixas importantes do público da biblioteca é constituído por jovens de ascendência portuguesa entre os 12 e os 20 anos. Mas, para além de utilizarem o inglês como língua de comunicação, esses jovens só recorrem – segundo Maria José Carvalho – à parte inglesa da biblioteca. Para ela, se se quiser chegar a esse grupo a solução é

trabalhar em inglês (...) . A minha questão é que se nós queremos que esta camada jovem tenha alguma ligação cultural com o ser português e tenha um orgulho na cultura dos seus pais, temos de começar a mostrar a estes jovens, na língua deles, o que é Portugal, o que são as tradições do Espírito Santo nos Açores ou, sei lá, o artesanato do Minho ou o grupo coral do Minho, mas isto tem de ser integrado em apresentações feitas na língua inglesa (Carvalho 2000).

Encontrei uma perspectiva idêntica entre os dirigentes da Sociedade Cultural Açoriana. Apesar do seu objectivo ser o de reforçar a ligação da juventude à terra de origem, isso muitas vezes tem que ser feito levando em conta as dificuldades que muitos jovens têm com a língua portuguesa: “[Nós] não estamos isolados 100% ao português, nós temos que agradar também a essa juventude. Nós fazemos sempre algo de

outras coisas, de outras actividades em inglês, e da cultura deles” (Santos, Fernando 2000).

As explicações dadas pelos activistas para este declínio do português são várias. Muitos enfatizam as mudanças nas condições do uso da língua na comunidade luso-americana. Com o desaparecimento da geração dos avós e a maior familiaridade dos pais com a língua inglesa, é menor a necessidade de utilização do português como língua de comunicação familiar. Este ponto foi-me referido por Emília Mendonça:

Quando eu vim para aqui há vinte anos [a comunicação familiar em português] era a razão primeira de mandar os meninos para a escola [portuguesa]. Era para poderem falar com os avós, escreverem, receberem cartas e também para terem a comunicação familiar cá, porque uma grande parte dos pais desses alunos, principalmente no início, na primeira década em que eu estive cá [em 1980], não falava inglês. Portanto, a necessidade que os pais tinham de os pôr a aprender português era também uma necessidade sua, familiar (Mendonça 2000).

Outras pessoas sublinham o modo como o declínio da língua portuguesa está associada a uma utilização consciente, por parte dos pais, do inglês como língua de comunicação em casa, por forma a garantirem o sucesso escolar dos filhos. Muitos dos activistas étnicos com quem trabalhei, apesar do seu empenhamento nas coisas açorianas (ou portuguesas) – ou até de um menor à vontade com a língua inglesa – adoptavam deliberadamente esta estratégia, que não deixa de evocar algumas das teses de Richard Alba e Victor Nee sobre o processo de assimilação. Para estes dois sociólogos, de facto, a assimilação é muitas vezes “[uma] consequência involuntária de estratégias práticas adoptadas tendo em vista a obtenção de objectivos familiares”, como, por exemplo, a decisão – que muitos pais imigrantes tomam – de “educar as suas crianças

falando só inglês (...) na expectativa de que as suas hipóteses de sucesso na escola aumentem, devido à sua maior familiaridade com a língua do país de acolhimento” (Alba e Nee 2003: 39).

Uma terceira razão frequentemente invocada para o declínio do português, por fim, tem a ver com a relação complicada que os micalenses – que, como sublinhámos já, constituem a maioria da imigração portuguesa na Nova Inglaterra – têm com a língua portuguesa. Frank Sousa, da UMass Dartmouth, foi o primeiro a chamar-me a atenção para esta dimensão do problema. Segundo ele, “a vergonha que o micalense tem do seu sotaque” é um dos factores que explica o declínio da língua em certos sectores da comunidade. Onésimo Teotónio de Almeida também é da mesma opinião:

No caso de São Miguel, as pessoas aprendem desde muito cedo que não falam bem e toda a gente lhes diz isso aqui. Em São Miguel estão lá e não vivem com mais ninguém, mas aqui estão em confronto com os outros e os outros dizem-lhes que falam mal, que não sabem falar e as pessoas envergonham-se e os filhos ouvem isso e têm vergonha de falar e não falam. E preferem ir para o inglês (Almeida 2000).⁵

Ocupando um lugar central no síndrome da 2ª geração, o espectro do declínio da língua é uma espectro em parte confirmado pelos números.

É o que se passa antes do mais com o ensino de português nos clubes portugueses. Este sistema de ensino encontra-se de facto em linha descendente: depois de ter atingido os 6.000 alunos na década de 1990, situa-se agora à volta dos 4.000 alunos em todos os EUA. Na Nova Inglaterra, em particular, os números relativos às “escolas

⁵ Não é aliás por acaso – ainda segundo Onésimo Teotónio de Almeida – que a escola portuguesa de Fall River – onde a esmagadora maioria da população é de origem micalense – tenha sido uma das últimas a abrir e uma das que tem menos alunos.

portuguesas” não são também muito animadores: conforme resulta do quadro em anexo, o total de alunos no ano de 2000 era de 700.

Acresce que uma grande parte dos 700 alunos que na Nova Inglaterra frequentam as “escolas portuguesas” vem da imigração “continental”, mais ligada – como sugeri no capítulo anterior – a redes e projectos de vida transnacionais. Embora não haja números completamente fiáveis, as pessoas ligadas às “escolas portuguesas” falam de facto de uma percentagem de “continentais” nas “escolas portuguesas” perto dos 90 a 95%.

Quadro 4

Escolas Portuguesas na Nova Inglaterra por Áreas Consulares (2000)

	Cursos	Professores	Alunos
Providence	5	16	261
Boston	7	19	239
New Bedford	4	15	200
TOTAL	16	50	700

Simultaneamente, entre os clubes que abrigam escolas portuguesas, não se encontra nenhum clube açoriano; inversamente – por exemplo no estado de Rhode Island – a maioria dos clubes “continentais” tem nas escolas portuguesas uma das suas actividades mais emblemáticas.

Para além dos clubes, o ensino da língua portuguesa nos EUA repousa também sobre o sistema escolar norte-americano. Aí, o ensino de português é sobretudo fornecido, ao nível das chamadas *middle school* (6º, 7º e 8º anos de escolaridade) e *secondary school* (9º, 10º, 11º e 12º anos), como opção de ensino de língua estrangeira, resultando a sua disponibilização de decisões tomadas escola a escola pelas respectivas administrações. Os números relativos a este sistema de ensino – de acordo com um estudo recente centrado no estado de Massachussetts (Sweeney 2002) – são entretanto contraditórios. Assim, “o ensino de português não

é oferecido ao nível da *middle school* (6^o a 8^a ano de escolaridade) na esmagadora maioria das localidades onde pelo menos 8% da população tem *primary Portuguese ancestry*” (id.: 150-151). As duas únicas excepções a este panorama – ainda segundo o estudo de Sweeney – são Fall River e Hudson. Ao nível da *secondary school*, os resultados são melhores. Segundo Sweeney, a este nível do sistema de ensino norte-americano, “um número significativo de localidades oferece ensino de português” (id.: 151).

Apesar de mais animadores, estes números devem entretanto ser interpretados com algum cuidado. Em primeiro lugar, porque não dão informações precisas sobre o número de estudantes norte-americanos que, não sendo de origem portuguesa, frequentam os cursos de português. Indicações dispersas sugerem que, nalguns casos, o número desses estudantes poderá entretanto ser significativo. É, por exemplo, o que se passa na Portsmouth High School, onde o professor de português local, em 18 anos de serviço, afirma ter apenas ensinado “três estudantes oriundos de famílias portuguesas, todos os restantes são americanos” (*Portuguese Times*, “Segundo Caderno”, 11/04/2001, p. 28). Também na East Providence High School, segundo a professora de língua portuguesa, “no momento actual temos (...) [estudantes que são] jovens americanos interessados pela nossa língua e cultura ou que querem aprofundar os seus conhecimentos dentro do âmbito das línguas estrangeiras” (*Portuguese Times*, “Segundo Caderno”, 11/04/2001, p. 29).

Em segundo lugar, mesmo sem levar em linha de conta os estudantes norte-americanos, os números do ensino do português ficam abaixo do que seria de esperar da representatividade da comunidade luso-americana no estado de Massachusetts. Assim, em seis de um total de 23 comunidades com mais de 8% da população de “*primary Portuguese ancestry*” não é oferecido ensino de português. Nalguns casos, trata-se de comunidades com uma percentagem significativa de luso-americanos, como é o caso de Dartmouth e de Faihaven,

ambas com mais de 30% da população com “primary Portuguese ancestry”. Outro aspecto que deve ser ressaltado é que, apesar dos progressos do português, “o espanhol e o francês são ainda as línguas estrangeiras mais usualmente oferecidas em *high schools* localizadas em comunidades de origem portuguesa” (id.: 152). Deve ser igualmente levado em linha de conta que, mesmo nas comunidades onde o português é oferecido, a percentagem de estudantes que frequentam a disciplina de português fica sempre abaixo da percentagem da população com *primary Portuguese ancestry*.

Finalmente, deve também sublinhar-se que o ensino do português no sistema oficial norte-americano parece corresponder a uma mutação importante no valor da própria língua portuguesa entre a 2ª geração. De língua da terra de origem dos pais, dotada portanto de um valor afectivo, o português passa a ser cada vez mais uma língua com um valor pragmático e instrumental. Num artigo do *Portuguese Times* consagrado ao ensino do português nas escolas norte-americanas, era isso mesmo que se sublinhava: “[O ensino da língua portuguesa] deixou de ser a aprendizagem de um português baseado no saudosismo da terra de origem, mas um português que pode ser útil no mercado de trabalho” (*Portuguese Times*, “Segundo Caderno”, 11/04/2001, p. 2).

Isto é, apesar de alguns sinais mais animadores, também a situação do ensino do português no sistema escolar norte-americano parece dar razão àqueles que encaram com cepticismo o uso da língua portuguesa entre a 2ª geração.

É também nesse sentido que militam os dados que apontam no sentido da gradual generalização, em certos sectores das comunidades açoriano-americanas, do bilinguismo – ou mesmo, nalguns casos, do *English only*. Essa abertura é evidente na imprensa étnica. *O Jornal*, um semanário luso-americano de Fall River, por exemplo, é hoje um jornal completamente bilingue. E mesmo no *Portuguese Times*, de New Bedford, embora o português seja ainda de regra, começa a haver uma certa abertura para colonistas – de 2ª ou mesmo de

3ª geração – que escrevem exclusivamente em inglês. É o caso de Frances Gracia – uma luso-americana de 3ª geração a que já me referi e que voltaremos a encontrar mais detalhadamente neste capítulo – que em 2001 assinava a coluna – escrita em inglês – intitulada “Maintaining Portuguese Cultural Identity and Values”. É também o caso de Miguel Moniz – um jovem luso-americano de 2ª geração – que subscreveu no *Portuguese Times* a coluna – igualmente em inglês – intitulada “Notes from an Azorean no Além-Mar”.⁶

Também nas paróquias portuguesas o bilinguismo – ou mesmo o *English only* – é usual. Em certos casos – o caso, por exemplo, da Igreja de Santo António de Pawtucket – uma das metades da missa dominical é falada em português e a outra metade em inglês. Noutros casos – como em East Providence – o horário das missas dominicais faz alternar missas em português com missas em inglês, estando estas em maioria. Na catequese, o *English only*, por seu turno, é a regra.

Nas organizações açorianas que acompanhei mais de perto o bilinguismo ou o *English only* começam também a generalizar-se. A *alumiação* de crianças do Império de East Providence, como vimos, visa introduzir as crianças marienses ao culto do Espírito Santo. Entretanto, as folhas com orações preparadas especialmente para as crianças – geralmente já em idade escolar – são escritas em inglês. Da mesma maneira, no Império mariense de Saugus MA, em 2002, como forma de assinalar o 75º aniversário do Império, foi preparada uma pequena exposição fotográfica sobre os Impérios e sobre o culto do Espírito Santo: os textos e as legendas eram também em inglês. Mas o caso talvez mais expressivo é o da Sociedade Cultural Açoriana. Apesar da sua orientação preferencial para a preservação da língua e da cultura portuguesa junto da 2ª geração, a esmagadora maioria das iniciativas organizadas pela sociedade –

⁶ O título dado à coluna resulta do facto de Miguel Moniz, que na altura preparava um doutoramento em antropologia na Brown University sobre os deportados açorianos (Moniz 2004), se encontrar então a realizar trabalho de campo nos Açores.

de lançamentos de livros a sessões culturais, de homenagens a políticos luso-americanos a comemorações festivas – dispõem de programas impressos bilingues.

A importância do conjunto de dados que temos vindo a passar em revista deve ser sublinhada. De facto, o declínio da língua é usualmente visto pelas teorias neo-assimilacionistas como o primeiro – e decisivo – passo no sentido da assimilação: Assim, para os sociólogos norte-americanos Richard Alba e Victor Nee “a língua é (...) bastante crucial para a persistência da diferenciação cultural, uma vez que muitos aspectos da cultura étnica estão embebidos numa matriz linguística e enfraquecem-se ou perdem-se se a língua materna deixa de ser usada ou passa a ser desconhecida” (Alba e Nee 2003: 219). Ainda segundo estes autores

O processo de anglicização ocorre da seguinte maneira. Alguns indivíduos da geração imigrante aprendem inglês, embora prefiram a língua materna, especialmente em casa. Assim, os seus filhos crescem geralmente bilingues, mas muitos deles preferem o inglês, respondendo aos pais na língua dominante ao mesmo tempo que percebem o que os pais dizem na língua materna. Estes membros da 2ª geração geralmente falam inglês em casa quando estabelecem as suas próprias famílias e educam os seus próprios filhos. Consequentemente, na 3ª geração, o padrão prevalecente é o monolinguismo em inglês, sendo o conhecimento da língua materna quando muito fragmentário (id.: 219).

São justamente as preocupações e receios também eles neo-assimilacionistas de activistas e observadores da comunidade açoriano-americana, que a *parade* das Grandes Festas – no seu optimismo luso-descendente – não deixa ver. O que essas preocupações e receios sugerem é que, ao lado de sectores com alguma capacidade de retenção étnica, outros sectores da 2ª

geração – invisíveis a partir das Grandes Festas – se encontram a caminho da assimilação.

As limitações da etnografia: outras organizações e activistas

Da mesma maneira que a *parade* não mostra na sua totalidade os vários percursos possíveis da 2ª geração de açoriano-americanos, ela também não mostra o peso que têm vindo a adquirir organizações e activistas que se situam fora do modelo etnográfico valorizado pelo cortejo das Grandes Festas e pelas organizações que nele desfilam.

No cortejo das Grandes Festas não estão por exemplo representadas instituições norte-americanas, privadas ou públicas, que reservam um lugar importante na sua actividade a tópicos açorianos ou, de forma mais abrangente, a tópicos portugueses. Entre essas instituições o destaque vai para universidades norte-americanas com departamentos de Estudos Portugueses que mantêm uma ligação activa com a diáspora açoriana. A Brown University, de Providence, uma prestigiada universidade americana que faz parte do grupo restrito das universidades da Ivy League, é, de longe, o caso mais conhecido. O seu Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros, chefiado durante muitos anos por Onésimo Teotónio de Almeida, tem desenvolvido uma actividade importante em torno de temas açorianos e portugueses, mantendo também relações fortes com a comunidade açoriano-americana. Mais recentemente, a Universidade de Massachusetts em Dartmouth (UMass Dartmouth) – com uma significativa frequência de estudantes açoriano-americanos – tem também desenvolvido, por intermédio do Centre for Portuguese Studies and Culture, chefiado por Frank Sousa, uma actividade lusófona importante.⁷

⁷ Já depois de terminado o meu trabalho de campo foi criado um Luso Centro no Bristol Community College, em Fall River, dirigido por José Francisco da Costa, que tem promovido várias iniciativas culturais na comunidade. Devo esta informação a Onésimo Teotónio de Almeida.

Para além das universidades, museus e outras instituições culturais norte-americanas realizam também um trabalho importante em torno de temas açorianos e/ou portugueses, em particular em New Bedford, que pode ser vista como uma espécie de “capital cultural” luso-americana da Nova Inglaterra. Entre essas instituições conta-se o New Bedford Whaling Museum. Funcionando como um dos grandes ex-libris da cidade e sendo considerado um dos melhores museus do mundo na sua área, o Whaling Museum, depois de um período em que esteve “de costas voltada para a comunidade portuguesa de origem açoriana” (Vermette 2000), passou recentemente a valorizar mais as actividades em torno de tópicos açorianos ou portugueses, com relevo obviamente para aqueles que se prendem com a participação de imigrantes açorianos da primeira vaga migratória na actividade baleeira centrada em New Bedford. Para além do New Bedford Whaling Museum outros museus de New Bedford – como o Rotch-Jones-Duff House and Garden Museum e o New Bedford Art Museum – têm também abrigado, embora de forma mais ocasional, exposições de temática açoriana. Ainda em New Bedford existe também a única biblioteca pública de língua portuguesa nos EUA, a Biblioteca da Casa da Saudade. Dirigida durante muitos anos por Maria José Carvalho, a Biblioteca, para além de livros, revistas e jornais em português (e também em inglês) promove ainda com regularidade iniciativas viradas para a comunidade açoriano-americana. Também em New Bedford, assume certa importância o trabalho desenvolvido pela editora Spinner, uma editora comercial vocacionada para a defesa e a divulgação do património histórico da cidade, que, no seu programa editorial, tem concedido lugar de relevo a temáticas açorianas e portuguesas. Em 2000, finalmente, foi também aprovado pelo Conselho Municipal de New Bedford o projecto “Little Portugal”, com o objectivo de proceder à preservação e animação de uma das áreas da cidade onde historicamente a presença açoriana foi mais importante.

Fora de New Bedford, a presença deste tipo de instituições é mais discreta. Mas, mesmo assim, em Providence, está previsto um novo museu – o Heritage Harbor Museum - com espaços expositivos consagrados a temáticas luso-açorianas. A Rhode Island Heritage Commission tem também desenvolvido algumas actividades em torno da comunidade açoriano-americana. Em Fall River – para além do pequeno museu em Dighton Rock centrada na leitura “portuguesa” das inscrições da pedra – é insistentemente referida a criação de um Museu do Espírito Santo.

No cortejo etnográfico das Grandes Festas não estão também representadas activistas e organizações ligadas à 3^a e 4^a gerações de açoriano-americanos da primeira vaga migratória. O destaque vai aqui para sociedades históricas fundadas e dirigidas por estes açoriano-americanos. Entre elas, o caso mais conhecido é o da Portuguese-American Historical Foundation de Fall River – hoje dissolvida – mas que durante muitos anos foi activamente liderada por Frances Sylvia Gracia. A actividade desta açoriano-americana de 3^a geração conduziu também à criação de uma “Portuguese Room” na Historical Society de Little Compton RI. Outro caso é do Azorean Maritime Heritage Society, de New Bedford, que era dinamizada por Mary Vermette – também ela uma luso-americana de 3^a geração entretanto falecida – e que trabalhava em estreita associação com o New Bedford Whaling Museum. Encontram-se também neste grupo a Sociedade do Divino Espírito Santo Vasco da Gama de Newport e as irmandades do Espírito Santo de Jamestown e Smithfield, dinamizadas também por activistas da 3^a e 4^a gerações. Finalmente, deve ser referida a importância de sociedades genealógicas, como a Portuguese Genealogical Society dirigida por Robert Arruda. Neste domínio, entretanto, as actividades mais importantes centram-se hoje em vários *sites* da internet, que, embora

frequentados por açoriano-americanos da Nova Inglaterra, são dinamizados sobretudo por activistas étnicos da Califórnia.⁸

As actividades destas organizações e activistas são diversificadas e têm impactos relativamente diferenciados. As universidades têm sobretudo uma actividade corrente centrada no ensino da língua, da literatura e cultura portuguesas a nível graduado e pós-graduado.⁹ As cadeiras propostas abordam diferentes tópicos da língua, da literatura, da cultura e da história portuguesas (e, também, no caso da Brown University, da literatura, cultura e história brasileiras) – mas muitas delas articulam-se também com temas mais especificamente açorianos e/ou açoriano-americanos. Nestes casos, a perspectiva dominante é de construção de algumas ligações entre a universidade e as comunidades de língua portuguesa situadas na sua área de influência geográfica. Tanto a Brown University como a UMass Dartmouth realizam também com regularidade encontros e conferências de natureza científica e têm uma actividade editorial relevante. Por exemplo, associada ao Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros da Brown funciona a editora Gávea-Brown que publica desde 1980 a revista *Gávea Brown*, “A Bilingual Journal of Portuguese American Letters and Studies”, que, além de tópicos lusófonos, tem dedicado também um importante espaço à literatura açoriana e açoriano-americana. A editora publica ainda livros vários sobre temáticas luso-açorianas bem como traduções de literatura portuguesa. O principal animador destas e de outras actividades tem sido Onésimo Teotónio de Almeida, cujo trabalho tenho frequentemente citado

⁸ Entre essas páginas, cf., por exemplo, www.lusaweb.com, www.dholmes.com/rocha1.html ou www.mauui.net/~makule/medhome.html.

⁹ A Brown University oferece os seguintes programas pós graduados: PhD em Luso-Brazilian Studies, MA em Portuguese Bilingual Education and Cross-Cultural Studies, em Brazilian Studies em Portuguese Studies. A UMass Dartmouth oferecia, ao nível da graduação, um *major* e um *minor* em Português; em 2000, frequentavam o *major* 25 estudantes e o *minor* 20 estudantes.

ao longo deste estudo. Sendo um dos principais teorizadores da açorianidade depois de 1974.¹⁰ Onésimo Almeida tem de facto mantido uma actividade importante – como organizador, conferencista e ensaísta – junto das comunidades açoriano-americanas. Quanto ao Center for Portuguese Studies and Culture da UMass Dartmouth publica desde 1998 a revista *Portuguese Literary and Cultural Studies*, com números temáticos cobrindo um vasto leque de temas lusófonos.¹¹ Para além disso, a UMass Dartmouth edita também uma colecção de livros mais vocacionada para temas específicos da diáspora açoriana (e portuguesa) nos EUA, *The Portuguese in the America Series*. Para além destas actividades, tanto a Brown University como a UMass Dartmouth promovem também com alguma frequência iniciativas de natureza cultural (concertos, exposições) de temática lusófona. Finalmente, a UMass Dartmouth organiza ainda anualmente, desde 1994, um curso de verão. Intitulado *Summer Program in Portuguese*, este curso de verão abrange actualmente cerca de 120 pessoas por ano, estando vocacionado para sectores diversificados: desde jovens da 2ª geração até descendentes da primeira vaga migratória, passando por norte-americanos interessados na língua e na cultura portuguesas.

As audiências deste conjunto de eventos são variadas. Alguns destinam-se preferencialmente à comunidade académica. Outros, porém, têm uma audiência mais alargada, que se estende a sectores interessados da comunidade açoriano-americana. Em seu torno tem-se vindo também a assistir à emergência de alguns activistas étnicos entre a 2ª geração de açoriano-americanos. É o caso, por exemplo, de Miguel Moniz, doutorado em Antropologia pela Brown e durante algum tempo – como referi anteriormente – colunista regular do *Portuguese*

¹⁰ Cf. sobretudo Almeida (ed.) 1987 e Almeida 1989.

¹¹ Entre os vários tópicos tratados pelos diferentes números temáticos da revista encontram-se por exemplo Saramago, Lídia Jorge, Camões, Literatura Brasileira, Literatura e Cultura Cabo-Verdianas, Moçambique, etc.

Times. É também o caso dos estudantes de 2ª geração da UMass Dartmouth organizados em torno do Portuguese Language Club dessa universidade. Este clube, com cerca de 40 estudantes, promove eventos de divulgação da cultura e da língua portuguesa, organiza “Portuguese style dinners” e concertos, e promove visitas a Portugal.¹²

Quanto às actividades desenvolvidas por museus e outras instituições culturais norte-americanas com trabalho em torno de temas portugueses, apresentam também uma grande diversidade. Algumas dessas instituições não passam de projectos, como é o caso do Heritage Harbor Museum de Providence, no quadro do qual está prevista a instalação de uma caravela no *hall* do Museu e onde haverá também um espaço consagrado à emigração luso-açoriana na galeria intitulada “Cultural Crossroads”. Estes projectos contam com o apoio financeiro do Governo português, sendo o interface com a comunidade assegurado pela Portuguese Historical Foundation. Também em fase de projecto encontram-se tanto o Museu do Espírito Santo de Fall River como a criação de “Little Portugal” em New Bedford.

Outras instituições, de que o caso mais emblemático é a Biblioteca da Casa da Saudade desenvolvem uma actividade regular de promoção da cultura açoriana e portuguesa, muitas vezes em rede com as universidades de Brown e com a UMass Dartmouth. Essa actividade, para além de colóquios, lançamentos de livros, etc., abrange todo o tipo de iniciativas culturais (concertos, pequenas exposições fotográficas ou de artesanato, etc.).

Outras instituições ainda – como é o caso do New Bedford Whaling Museum, das Spinner Publications, ou da Rhode Island Heritage Commmission – têm objectivos e actividades que, estando naturalmente muito longe de se esgotar em tópicos açorianos (ou

¹² Depois de terminado o meu trabalho de campo foi criado o Friends of Portuguese Studies no Rhode Island College, em Providence, que tem ajudado a dinamizar os estudos portugueses naquela universidade. Mais uma vez, devo esta informação a Onésimo Teotónio de Almeida.

portugueses), acabam por conceder a estes um lugar pontual de algum relevo. É o caso do New Bedford Whaling Museum. Este, em conjunto com a Azorean Maritime Heritage Society, promoveu em 2000 a construção de duas canoas baleeiras açorianas, feita por mestres vindos expressamente dos Açores para o efeito. Além de participarem em regatas históricas de botes baleeiros, essas canoas são supostas vir a ser o motivo principal de uma sala consagrada aos baleeiros açorianos, que conta com o apoio financeiro do Governo da República e que foi criada no âmbito da reorganização do Museu encetada em 2001. Simultaneamente, o Museu tem abrigado algumas exposições de temática luso-açoriana: “The Portuguese in the East” (1983), uma exposição de fotografias de Ana Esquível (1988), “Azorean Whaleman” (1989) e “A Window on the Azores” (2000).¹³ A importância desta última exposição – que envolveu também o New Bedford Art Museum – deve ser sublinhada. Inicialmente montada na Bermuda, a exposição baseava-se numa selecção muito cuidadosa de artistas plásticos de origem açoriana, desde os históricos Canto da Maya e Domingos Rebelo até aos contemporâneos António DaCosta, Tomaz Vieira, Graça Costa Cabral e José Nuno da Câmara Pereira. Inaugurada com a presença do Presidente do Governo Regional dos Açores, a exposição teve mais de 80.000 visitantes, constituindo um foco importante para a expressão do *ethnic pride* luso-açoriano, expresso por exemplo nos comentários orgulhosos escritos no livro de visitas da exposição ou nas notícias entusiásticas da imprensa étnica.

Quanto à Spinner Publications, tem estimulado um conjunto de investigações no quadro daquilo a que se tem vindo a chamar “popular history” ou “história a partir de baixo”, em que os tópicos açorianos ou relacionados com a diáspora açoriana têm ocupado

¹³ Em 2000 o Rotch-Jones-Duff House and Garden Museum promoveu também a exposição “Azorean Connections: Photographic Images of the Brothers Goulart”.

um lugar relevante.¹⁴ A Spinner tem de facto publicado alguns livros consagrados expressamente a esses tópicos, como o *Portuguese Spinner: an American Story* (McCabe e Thomas 1998), dedicado exclusivamente à imigração açoriana. Mais recentemente, publicou também o manual de ensino de português *Bom Dia!* (Matos e Neto-Kalife 2002). Na mesma linha registe-se ainda a edição do vídeo *Urban Cottage Gardens of the Portuguese Community*, da autoria de Donna Huse e James Sears e de um calendário ilustrado consagrado à *Portuguese Heritage* de New Bedford. Simultaneamente, as publicações mais generalistas da editora enfatizam também com frequência temas relacionados com presença histórica dos luso-açorianos em New Bedford. O caso mais flagrante é do livro consagrado à greve têxtil de 1928 de New Bedford, onde as referências aos sindicalistas açoriano-americanos são constantes (Georgianna 1993). Numerosas outras publicações da Spinner – incluindo os sucessivos volumes *Spinner. People and Culture in Southeastern Massachusetts* – estão também semeadas de referências aos açoriano-americanos. Na mesma linha, a Rhode Island Heritage Commission, para além de se associar a iniciativas orientadas para a comunidade açoriano-americana, tem também editado livros sobre a presença açoriano-americana no estado, de que é exemplo a publicação *The Portuguese in Rhode Island: A History* (Cunha, Pacheco e Wolfson 1985).

Os activistas e organizações ligadas à 3ª e 4ª gerações de açoriano-americanos da 1ª vaga migratória identificam-se com actividades e iniciativas que podemos caracterizar como sendo também tributárias de uma concepção da história “a partir de baixo” – ou “popular history” – fortemente associada a uma linha de “política de identidade”. Mary Vermette, para além da sua actividade à frente da Azoream Maritime Heritage Society,

¹⁴ Sobre a importância da “popular history” nos EUA cf. Rosenzweig e Thelen 1998.

publicou trabalhos de investigação vários sobre a história da comunidade açoriano-americana de New Bedford, nomeadamente sob a forma de comunicações aos Congressos das Comunidades Açorianas (cf., por exemplo, Vermette 1991, 1995). Quanto a Frances Gracia iniciou a sua actividade açorianista em 1973, aquando das comemorações do 300º aniversário do aniversário de Little Compton, RI, sua cidade natal. Segundo ela, o comité preparava essas comemorações “sem reconhecer a importância dos portugueses” (Gracia, Frances 2000). Gracia estava porém “determinada em colocar os açorianos na história da cidade” (1975: 94) e, tendo sido escolhida para integrar o comité organizador das comemorações conduziu uma investigação em torno da presença açoriana na cidade, que culminou com a publicação, em 1974, do livro *Early Portuguese Settlers in Little Compton, Rode Island* (id., ibid.). Por sua sugestão, uma recriação das Festas do Espírito Santo – que entretanto se haviam deixado de celebrar – foi também integrada no programa das comemorações: “de repente as pessoas compreenderam que, para além dos *yankees*, também tinha havido portugueses em Little Compton” (id: 95). No seguimento desta sua actividade, Gracia foi convidada para os corpos gerentes da Little Compton Historical Society, onde, em 1983, foi inaugurada uma Portuguese Room.

Mais tarde, em 1991, depois de se reformar, Frances Gracia fundou – como outros activistas étnicos de Fall River – a Portuguese American Historical Foundation of Fall River, “com o objectivo de preservar e documentar a história da comunidade açoriana de Fall River” (Gracia, Frances 2000). Sob a égide dessa sociedade – que viria a ser desactivada em 1999 – Gracia realizou um importante trabalho de investigação em torno da comunidade açoriano-americana, cujos resultados foram publicados no âmbito de colunas regulares – escritas em inglês – que Frances Gracia manteve, primeiro, em *O Jornal e*, depois, no *Portuguese Times*.

A genealogia foi também um dos terrenos de eleição da sua pesquisa. Muitas das suas colunas na imprensa étnica açoriano-americana eram dedicadas a histórias de família ou a reconstituições genealógicas. Mas aí, como vimos, para além de Frances Gracia, há outros grupos activos, cujas actividades confirmam a importância que, para a 3ª e 4ª geração de imigrantes, tem a redescoberta das suas raízes familiares no *Old World*.¹⁵ Em muitos casos, essa paixão pela genealogia está articulada com reuniões de familiares com o mesmo apelido, de que é exemplo a reunião dos Bairos – um apelido que só existe na ilha de Santa Maria – em Hudson, MA em 2002.

No que diz respeito à revitalização de Festas do Espírito Santo, se Little Compton foi um caso pioneiro, depois disso, noutras localidades desenvolveram-se processos similares. Assim em Jamestown assistiu-se em 1999 à revitalização da Festa do Divino Espírito Santo local, interrompida há mais de cinquenta anos, e em 2001, foi a vez de em Smithfield ocorrer um processo similar. Em Newport também desde 1998 que se realiza um Festival Anual da Cultura Portuguesa, com comida e exposição de produtos portugueses, exhibições de ranchos folclóricos, etc.

Tanto este interesse pela genealogia, como os processos de revitalização das festas açorianas, expressam o peso que na 3ª e 4ª geração têm formas de etnicidade que – à semelhança de Herbert Gans – podemos classificar de simbólica: uma etnicidade caracterizada por uma “ligação nostálgica à cultura da geração dos imigrantes ou à cultura da terra de origem destes; um amor e um orgulho numa tradição que pode ser sentida [através de símbolos

¹⁵ A genealogia é um *national pastime* norte-americano, com uma miríade de revistas, manuais, *sites* da internet, etc., dedicados ao tema. Entre as revistas, as mais importantes são a *Heritage Quest*, a *Family Chronicle* e o *Everton's Genealogical Helper*. Sobre a paixão genealógica norte-americana, cf. Rosenzweig e Thelem 1998: 37-62. Para um estudo de caso sobre paixão pela genealogia, imigração para os EUA e turismo de “saúde”, cf. Legrand 2005.

escolhidos] sem que tenha que ser incorporada no comportamento diário” (1996 [1979]: 436).

Muito diversificadas e com alcances relativamente desiguais, as actividades do conjunto de organizações e activistas que temos vindo a passar em revista partilham entretanto um certo número de traços comuns.

Em primeiro lugar, quase todas elas testemunham de uma descolagem do modelo etnográfico e localista de representação da terra de origem predominante no cortejo das Grandes Festas. Isso significa, por um lado, que, a par das referências aos Açores no seu conjunto – e não já a tal ou tal ilha dos Açores, ou a tal e tal freguesia – se generaliza a referência mais abrangente a Portugal e à lusofonia. Simultaneamente, o abandono desse modelo etnográfico pressupõe uma fixação na “high culture” – na literatura, na música, nas artes, nas ciências humanas e sociais – bem ilustrada em iniciativas como o doutoramento *honoris causa* de Saramago e a exposição de Paula Rego na UMass Dartmouth ou a exposição “Window on the Azores” no New Bedford Whaling Museum.

Em segundo lugar, a actividade de muitas destas organizações testemunham da emergência da própria diáspora luso-açoriana como uma das referências centrais de evocação das raízes luso-açorianas. Esta orientação é particularmente nítida na actividade dos museus e outras instituições culturais norte-americanas – como o New Bedford Whaling Museum ou a Spinner Publications – ou na actividade de organizações dinamizadas por activistas da 3ª e 4ª geração cujo trabalho valoriza a história da primeira vaga migratória açoriana e o seu contributo para o património das diferentes cidades e localidades onde ela se instalou.

Em terceiro lugar, o público alvo destas organizações e activistas, sem que vire as costas a outros sectores da comunidade luso-americana, privilegia os açoriano-americanos “integrados” – de 2ª, 3ª ou 4ª geração – e os próprios norte-americanos.

Devido largamente a esta orientação, uma quarta característica da actividade destas organizações e activistas tem finalmente a ver com a utilização dominante do inglês como língua de comunicação. A cultura portuguesa que divulgam é em muitos casos uma “cultura sem a língua”. Essa orientação é obviamente dominante nas instituições culturais norte-americanas e nos activistas e organizações de 3^a e 4^a geração. Mas reencontra-se – sob a forma de uma opção deliberada pelo bilinguismo ou, mesmo, do *English only* – na actividade dos departamentos universitários da Brown University e da UMass Dartmouth.

Conclusões

Ausentes do cortejo etnográfico das Grandes Festas, as actividades deste conjunto de organizações e activistas reflectem um conjunto de tendências importantes na comunidade açoriano-americana.

A primeira – que se reflecte sobretudo nas universidades com centros ou departamentos de estudos portugueses – tem a ver com a gradual emergência e afirmação de uma elite letrada na comunidade açoriano-americana, dotada de maior capital cultural e que procura contrapor à “cultura etnográfica” maioritariamente dominante na comunidade açoriano-americana, uma imagem cosmopolita e moderna da cultura portuguesa. Somos assim de novo confrontados – como no capítulo sobre transnacionalismo – com a diversidade social e cultural que caracteriza a diáspora luso-açoriana e com o modo como essa diversidade se reflecte em formas diferenciais de gestão daquilo que em cada caso é entendido como a tradição da terra de origem: mais popular e localista, num caso, mais erudita e nacional, noutro caso. Neste ponto as minhas conclusões aproximam-se das conclusões obtidas por Andrea Klimt a propósito dos modos de evocação da terra de origem entre os imigrantes portugueses na Alemanha, também elas marcadas por um dualismo idêntico (cf. Klimt 2000).

A segunda tem a ver com a emergência – histórica ou actual – de novas formas de etnicidade entre sectores da comunidade luso-americana que se caracterizam por uma assimilação “por cima” à sociedade norte-americana. Estas novas formas de etnicidade, apesar de tudo relativamente minoritárias na primeira vaga migratória – com Frances Gracia, Mary Vermette e outros activistas a aparecerem como casos isolados – tenderão a ter uma papel mais destacado entre a segunda vaga migratória, em consequência quer do multiculturalismo dominante nos EUA – que favorece um movimento de incorporação na sociedade e cultura norte-americana compatível com o culto das raízes étnicas – quer de um conjunto de tendências políticas e culturais na terra de origem que favorecem a manutenção de laços entre Portugal e os diversos universos da “lusofonia”, incluindo aquilo que antes se apelidava de “comunidades portuguesas espalhadas pelo mundo”.

Estas novas formas de etnicidade podem, por um lado, ser caracterizadas – como vimos atrás – como formas de “eticidade simbólica”. Mas aproximam-se, por outro lado, daquilo que David Hollinger classificou de etnicidade pós-étnica ou de pós-etnicidade. Esta pode ser vista como etnicidade cosmopolita que “promove múltiplas identidades, enfatiza o carácter dinâmico e mutável de muitos grupos, e responde positivamente à necessidade de criar novas combinações culturais” (Hollinger 1995: 3-4). Em vez de identidades fixas, valoriza princípios de filiação voluntária, de flexibilidade e de consentimento, e em vez de uma perspectiva essencialista, valoriza uma perspectiva performativa da identidade (id.: 5-7).

Vistas no seu conjunto estas tendências permitem regressar à questão do futuro da comunidade açoriano-americana, que começámos por evocar a propósito da 2ª geração. O que se parece esboçar aqui são um conjunto de respostas possíveis à questão do eventual declínio da comunidade tal como a conhecemos hoje. Uma concepção de cultura menos dependente da etnografia;

uma cultura que possa sobreviver sem a língua; uma etnicidade opcional oscilante entre o militantismo etno-cultural mais empenhado e formas mais soltas de estabelecer conexão com o passado: eis alguns dos cenários possíveis para a comunidade açoriano-americana do futuro.



PARTE II

SANTA CATARINA (BRASIL)

CAPÍTULO 6

O MOVIMENTO AÇORIANISTA: HISTÓRIA E ETNOGRAFIA

Walker Evans – um dos mais importantes fotógrafos norte-americanos do século XX – é sobretudo conhecido pelas suas fotografias de tipos humanos realizadas durante a Depressão. Mas, a par dessa sua faceta, Evans fotografou também com assiduidade motivos mais abstractos, como por exemplo, letreiros e anúncios inseridos em paisagens urbanas [cf. o álbum *Signs* (Evans 1998)].

Quem viajar pela ilha de Santa Catarina com um espírito semelhante ao de Evans, olhando ou fotografando letreiros e anúncios, rapidamente se dará conta da existência de um elevado número de lojas, estabelecimentos comerciais, empreendimentos turísticos e, até, condomínios privados, que contêm uma referência aos Açores nas suas designações. No centro de Florianópolis, por exemplo, há, entre outros, uma Agência de Viagens Açoriana, uma Livraria Açoriana, um Hotel Faial e um Tempero Açoriano, este último um pequeno “boteco” situado nas imediações de uma das mais movimentadas ruas de Florianópolis, conhecida usualmente por Calçadão. Fora do centro, em áreas de expansão recente da cidade, encontram-se também designações similares como, por exemplo, na Villa dos Açores – um prédio em condomínio fechado situado na Avenida Beira Mar Norte – ou no Centro Comercial Açores e na Papelaria Açoriana, ambos situados na Trindade, junto ao *campus* da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Fora de Florianópolis, um pouco por toda a ilha de Santa Catarina, são também muitos os estabelecimentos com este tipo de designações, estando alguns consagrados, por vezes, a actividades relativamente imprevisíveis, como lavandarias, locadoras de vídeo, e, até, postos de gasolina. Assim, na estrada que conduz da Lagoa da Conceição à praia da Joaquina, encontra-se uma Lavanderia Açoriana. Na estrada que liga Florianópolis ao Ribeirão da Ilha existe uma Açores Locadora, dedicada ao aluguer de vídeos. E quando se vem para Florianópolis a partir do norte da ilha é possível surpreender um posto de gasolina com o nome de Posto dos Açores. Noutros casos, estas designações açorianistas surgem associadas a estabelecimentos que se dedicam a actividades mais previsíveis, como supermercados ou restaurantes. Há pelo menos um Supermercado – e também um Minimercado – Açoriana, e são vários os restaurantes com designações açorianistas, desde o mais clássico Restaurante Açores até Marina Açoriana, Cantinho Açoriano, Quintal dos Açores, Rancho Açoriano, etc. Finalmente, estas designações açorianistas encontram-se em muitos casos associadas a empreendimentos turísticos. É o que se passa, por exemplo, no Pântano do Sul. Aí, uma das praias foi recentemente rebaptizada como Praia dos Açores. Em consequência, nas imediações, não faltam desde uma Pousada, uma Imobiliária e um Shopping Praia dos Açores, até dois condomínios privados Village Açores e Edifício Ilha Graciosa, e, por fim, um Restaurante Açor.

Fora da ilha de Santa Catarina, um pouco por todo o litoral do estado de Santa Catarina, o fenómeno, embora com proporções mais modestas, repete-se. No norte do estado, no município de Penha, existe um Hotel Açoriano, e em São Francisco do Sul, há uma Galeria dos Açores e um Restaurante Açoriano. A sul de Florianópolis, em Garopaba, existe um condomínio privado

Açores, cujas ruas receberam os nomes das diferentes ilhas dos Açores.¹

Há dois aspectos que surpreendem nestas designações. Por um lado, a profusão e a abundância com que surgem. Eventualmente só nos Açores – ou no coração comercial dos enclaves étnicos açorianos de algumas cidades norte-americanas ou canadianas – seria possível encontrar uma concentração similar de letreiros deste tipo. Por outro lado, o carácter recente destas designações deve ser também sublinhado. Há evidentemente excepções, como o Hotel Faial ou a Agência de Viagens Açoriana ou ainda o Restaurante e Pousada Açorianas do Ribeirão da Ilha, todas elas remontando pelo menos aos anos 1970. Mas, na esmagadora maioria dos casos, as designações e letreiros açorianistas de que estamos a falar nasceram basicamente a partir de finais dos anos 1990, isto é, nos últimos quatro a cinco anos.²

Esta multiplicação recente, na paisagem construída da ilha de Santa Catarina – e, embora em menor proporção, no litoral do estado de Santa Catarina – de designações e sinalética gráfica de conteúdo açoriano deve ser vista como uma das expressões mais evidente de uma recente e súbita sensibilidade, por parte de sectores significativos da população dessas áreas, às raízes açorianas do litoral de Santa Catarina. Para a classificar, poderíamos usar a expressão –

¹ A maior parte destas designações foram registadas – à Evans – no quadro de um levantamento fotográfico realizado em 2001. Mais tarde beneficiei de informações suplementares que me foram generosamente oferecidas – sob a forma de um pequeno álbum fotográfico – por João Lupi, meu ex-colega na licenciatura em Antropologia do ISCSP e residente desde há décadas em Santa Catarina. João Lupi é actualmente professor da UFSC e cônsul honorário de Portugal em Florianópolis. É um entusiasta da cultura catarinense, tendo escrito, designadamente, uma monografia etnográfica sobre São João do Rio Vermelho, na ilha de Santa Catarina (Lupi e Lupi s/d).

² De facto, aquando da minha primeira deslocação a Santa Catarina, em 1996, os letreiros açorianistas eram ainda escassos, e só a partir da minha deslocação, em 2000, a Florianópolis, é que comecei a ser confrontado com a seu repentino crescimento.

inspirada no conceito de “nacionalismo banal” proposto por Michael Billig (1995) – de etnicidade banal. De facto, estes letrados açorianistas podem ser vistos como uma forma banal e rotineira de sinalização da identidade açoriana do litoral de Santa Catarina.

Para além de se reflectir de forma mais evidente na paisagem construída, esta sensibilidade recente à açorianidade reflecte-se noutros fenómenos, porventura menos visíveis, mas talvez mais importantes. Entre eles assume particular destaque a generalização de “açoriano” como uma expressão comum na auto-identificação de indivíduos e colectivos 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”. O caso da ilha de Santa Catarina é, a este respeito, o mais expressivo. Aí, como teremos ocasião de ver mais detalhadamente no capítulo 8, a quase totalidade do marketing turístico não prescinde hoje em dia da chamada “marca” açoriana. Mas, um pouco por todo o litoral catarinense, vários outros municípios usam cada vez com maior frequência a mesma “marca”.

Este peso dos Açores na auto-definição de pessoas e colectivos ao longo do litoral de Santa Catarina é também recente. Há quatro ou cinco atrás não só não seria possível encontrar muitos exemplos de auto-identificação espontânea de pessoas como “açorianas”, como, em muitos casos, a própria ideia de “açoriano” seria estranha ou incompreensível para muitas delas. Reportando-se a uma pesquisa conduzida entre 1988 e 1990, por exemplo, Bernardete Flores pôde escrever a este respeito:

Quando perguntava [no interior da ilha de Santa Catarina]:
de onde vieram seus avós, seus pais... respondiam-me:

nasceram aqui; são brasileiros; não sei de onde vieram; não são de origem (ser de origem, é ser descendente de alemão ou de outra etnia estrangeira) (Flores 1998: 120).

Ao nível das comunidades locais, a auto-identificação açoriana era também escassa ou, pelo menos, não assumia as proporções quase endêmicas que assume hoje em dia

O Congresso Catarinense de 1948: a redescoberta das raízes açorianas

Os desenvolvimentos açorianistas que temos vindo a passar em revista, ao mesmo que remetem, em última instância, para a importância da colonização açoriana de Santa Catarina – que remonta, como vimos, a 1748 – são sobretudo o resultado de um processo, relativamente mais recente, de redescoberta e revalorização dessas raízes açorianas.

De facto, a colonização açoriana do estado de Santa Catarina foi durante muito tempo um evento ao qual se atribuía localmente pouca ou nenhuma importância. Ao nível *folk*, predominava a amnésia. Quando muito, havia uma vaga memória de que, em gerações muito recuadas, “antepassados” teriam vindo “do outro lado do mar”. Mas a ideia de autoctonia era largamente predominante e as pessoas viam-se basicamente como brasileiras, “da terra”.

Ao nível das elites predominava também a amnésia. Como me disse Walter Piazza –uma das figuras centrais nesse processo de redescoberta das raízes açorianas de Santa Catarina – a propósito da elite de Florianópolis: “Aqui [dantes] ninguém se preocup[ava] com as origens. (...) Só duas ou três pessoas sabiam as suas origens. (...) Pode parecer meio ofensivo, mas a comunidade catarinense não conhecia as suas raízes” (Piazza 2000). A par da amnésia tinha-se também desenvolvido – sobretudo a partir das vagas migratórias alemãs e italianas do século XIX e XX – uma memória negativa da

colonização açoriana. Os colonizadores açorianos, contrariamente ao que viria a suceder com os colonos alemães e italianos, teriam fracassado nas suas tentativas de aproveitamento agrícola do território, vendo-se por isso compelidos à actividade piscatória, menos exigente. Eles seriam, nessa medida, responsáveis pelo sub-desenvolvimento económico do estado de Santa Catarina e, por oposição à capacidade de trabalho dos imigrantes alemães e italianos, eram vistos como estruturalmente preguiçosos e supersticiosos.

Seja através do esquecimento, seja através desta “má memória”, os Açores ocuparam pois durante muito tempo um lugar relativamente discreto no modo como as pessoas e os colectivos tematizavam as suas origens e a própria história do estado de Santa Catarina. Foi a partir de 1948 que este quadro se começou a modificar. O evento decisivo a esse respeito foi o 1º Congresso Catarinense de História, que teve lugar em Florianópolis, em Outubro desse ano, e que visava comemorar os 200 anos da colonização açoriana de Santa Catarina.³

O Congresso foi organizado pelo Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina e teve em Henrique Silva Fontes e Oswaldo Cabral as suas figuras centrais⁴. Henrique Fontes, filho de imigrantes açorianos recentes, foi professor e director 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

³ A síntese informativa do Congresso de 1948 que proponho nas próximas páginas foi já ensaiada por outros autores. Cf. nomeadamente Flores 1998: 113-134.

⁴ Sobre a génese e história do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, cf. Piazza 1996.

Catarina, com várias publicações nos domínios da história e do folclore.

O Congresso fez parte de um conjunto mais alargado de celebrações da colonização açoriana, que compreenderam ainda, em Fevereiro, a cerimónia de lançamento da primeira pedra do monumento aos colonos açorianos. Quanto ao Congresso propriamente dito teve lugar entre 4 e 12 de Outubro e nele ocuparam lugar de relevo dez comissões especializadas, às quais foram apresentadas um total de 88 comunicações: História Geral Catarinense (duas comunicações), História Demográfica e Política (sete comunicações), Colonização Insulana (três comunicações), História Económica (seis comunicações), História Social e Cultural (18 comunicações), Linguagem e Folclore (oito comunicações), Geografia História e Cartografia (13 comunicações), História Local (cinco comunicações), Genealogia (11 comunicações) e Bio-Bibliografia (12 comunicações).⁵ Este conjunto de 88 comunicações debruçava-se sobre temas muito diversos. Mas, como seria de esperar, entre os temas mais recorrentes encontrava-se a colonização açoriana, abordada em pelo menos 21 comunicações.⁶ Para além desta componente científica, o programa do Congresso incluía também vários eventos oficiais, um conjunto de visitas a locais de feição mais tradicional da ilha e do litoral de Santa

⁵ Elementos baseados em Piazza 1996: 37-43.

⁶ Das actas do Congresso só foi publicado um volume, correspondente às três primeiras secções. Segundo Piazza os restantes volumes “em adiantada fase de composição e impressão na Imprensa Oficial do Estado se perderam em incêndio, ali ocorrido, que devorou, também, todo o papel destinado à impressão dos demais volumes” (Piazza 1996: 43). Daí que o cálculo da orientação açorianista das diferentes comunicações – da minha responsabilidade – tenha sido feito a partir dos títulos das comunicações tal como aparecem em Piazza 1996: 37-43. Nalguns casos – cerca de 14 – essa orientação açorianista pode ser deduzida de referências expressas aos Açores ou aos açorianos contidas no título. Noutros casos – sete, todos na secção de Genealogia – embora falte essa referência explícita depreende-se com alguma certeza dos títulos das comunicações que o seu horizonte deveria ser constituído pelo universo da colonização açoriana.

Catarina, uma Exposição Histórico-Geográfica e Folclórica e, ainda, exhibições de grupos de dança folclórica.⁷

Embora participado maioritariamente por intelectuais catarinenses, o Congresso contou com a presença de etnógrafos e historiadores provenientes do Rio Grande do Sul, interessados também no “legado” açoriano. Foi igualmente enviado um convite ao etnógrafo açoriano Luís da Silva Ribeiro. Este, embora não tenha podido estar presente em pessoa, enviou uma saudação e uma comunicação científica ao Congresso.⁸ Dada a sua ausência, a representação científica da “terra de origem” no Congresso ficou a cargo de Paiva Boléo, linguista e dialectólogo da Universidade de Coimbra, cuja presença foi generalizadamente considerada como um dos pontos altos do Congresso e que viria a escrever um *compte rendu* relativamente extenso e minucioso do evento (cf. Boléo 1950).

Tendo constituído, pela sua própria dimensão, um passo importante no processo de desenvolvimento e solidificação de um campo intelectual local, o 1º Congresso Catarinense de História representou sobretudo um marco fundamental na redescoberta das raízes açorianas de Santa Catarina. Por seu intermédio, a colonização açoriana, de evento esquecido ou mal lembrado, passa a assumir, pelo contrário, o estatuto de evento fundador do estado de Santa Catarina e a ser avaliada com orgulho. E a amnésia ou a “má memória” que até então rodeavam o acontecimento começam a ser substituídos por uma crescente hipermnésia (Roth 1989) açorianista.

Paiva Boléo registou a este respeito as reacções de muitos membros da elite de Florianópolis com quem contactou:

Por diversas vezes, pessoas desconhecidas se aproximaram do ‘professor português’ para lhe dizerem frases como estas:

⁷ Para a programação completa do Congresso, cf. notícia inserta no nº 11 de Outubro de 1948 do mensário *Actualidades*.

⁸ Para o texto completo da saudação, cf. Piazza 1991: 146-147.

‘sou descendente de açorianos por meu pai’ ou ‘por parte da minha mãe’ ou ‘por meu avô’. (...) [G]rande número de famílias sent[e-se] honrada quando descobre que descende desses açorianos humildes, mas trabalhadores e honestos, que vieram povoar, colonizar e evangelizar o estado de Santa Catarina (Boléo 1950: 48).

De facto, como me referiu Walter Piazza – na altura um jovem com 28 anos, mas que, na sequência do Congresso, se iria tornar numa das figuras de referência do açorianismo catarinense – “o Congresso de História Catarinense gerou um impacto [grande] numa sociedade que não conhecia as suas raízes” (Piazza 2000).

Os discursos e intervenções realizadas no âmbito das sessões oficiais do Congresso são expressivas deste novo *zeitgeist*. Nelas predomina não apenas o elogio genérico da saga colonizadora açoriana mas também a preocupação específica de contrapor ao alegado fracasso agrícola dos colonos açorianos a sua contribuição para a consolidação territorial do Brasil. Na cerimónia de lançamento da primeira pedra para o monumento comemorativo do centenário da colonização açoriana, é esse um dos *leit motifs* da intervenção de Silva Fontes:

Sabemos (...) que, dos colonos ilhéus aqui estabelecidos não saíram os lavradores deles esperados; mas sabemos também (...) que os ilhéus aqui cresceram e triunfaram, contribuindo preponderantemente para a rija base da cultura luso-brasileira, que enfrentou e absorveu outras culturas, sendo elemento de progresso e segurança para o Brasil (cit. in Boléo 1950: 8).

Na mesma sessão, Oswaldo Cabral afina também pelo mesmo diapasão:

Se as fainas agrícolas não conduziram à vitória esperada, se os Açorianos não imitaram os Gregos, dos quais Homero dizia que lavravam o solo aspirando com delícia o cheiro da terra revolvida de fresco, (...) entretanto realizaram obra de maior envergadura: (...) o Açoriano e o Madeirense, pela sua descendência, conservaram para o Brasil este pedaço de chão sobre o qual o Castelhana ousou pôr o pé, mas não logrou deitar a mão, nem descansar a cabeça (id.: 10-11).

No quadro do Congresso propriamente dito reencontra-se o mesmo tom laudatório em inúmeras intervenções. Na sessão de abertura, Othon Gama d'Eça, por exemplo, classifica a colonização açoriana como “um novo capítulo na história militar do Brasil” (*Actualidades* nº 11, Novembro de 1948). Numa das recepções oficiais do Congresso, um dos oradores sublinha pelo seu lado que “não estamos festejando simplesmente uma efeméride interessante da nossa história local, porém assinala[mos] um ponto decisivo da própria formação nacional” (*Actualidades* nº 12, Dezembro de 1948).

Mas é sobretudo Oswaldo Cabral que, na sua extensa comunicação “Os Açorianos”, irá argumentar mais demoradamente acerca da colonização açoriana e do seu redescoberto significado. O tema do fracasso agrícola dos açorianos – ou, como também é designado, “o insucesso agrícola do insulano” (Cabral 1950: 546) – é de novo tratado. Para além da desadequação das culturas conhecidas dos colonizadores à nova terra, o grande argumento avançado por Oswaldo Cabral a esse respeito – que virá posteriormente a ser contestado por historiadores açorianos (cf. sobretudo Menezes 1952) – era a de que “o açoriano não era agricultor”, mas sim pastor (Cabral 1950: 579). Daí que na colonização açoriana “o elemento vitorioso [tenha sido] o que se libertou da terra, o que se desligou da agricultura” (id.: 584), como provaria o caso do Rio Grande do Sul.

Justificado por estas duas atenuantes, o fracasso agrícola dos povoadores açorianos seria de qualquer modo e apenas um dos

lados da medalha. De facto, argumenta Cabral, as dificuldades sentidas pelos colonos na exploração agrícola do território

não representa[m] o fracasso de toda a tentativa, nem representa[m] a falência do seu espírito. Porque são a contribuição da alma açoriana, da civilização lusa, que ela legou aos descendentes dos povoadores, o espírito da sociedade, as linhas mestras do complexo social de Santa Catarina. (...) O Açoriano venceu pela sua descendência.// Venceu o meio, venceu a acção desclassificadora dos factores alheios à sua vontade, que quase o levaram à ruína e ao fracasso.// E, amando a pátria que acolheu os seus troncos, elevou-a, impondo como sinal da sua capacidade, as tendências do seu sangue e da sua alma, as mesmas que perduram e dominam ainda hoje, como marco indestrutível da sua vitória, no panorama social de Santa Catarina (id.: 588).

Os anos do pós-Congresso

Iniciado com o Congresso de 1948, o processo de redescoberta das raízes açorianas de Santa Catarina prosseguiu nos anos imediatamente subsequentes.

É sob o seu signo que pode ser analisado em primeiro lugar o importante trabalho desenvolvido pela Comissão Catarinense de Folclore (inicialmente designada de Sub-Comissão Catarinense de Folclore). Criada no âmbito da Comissão Nacional de Folclore, a Comissão Catarinense de Folclore foi criada, por solicitação de Renato de Almeida a Henrique Fontes e Oswaldo Cabral (cf. “Apresentando...”, *Boletim Trimestral da Sub-Comissão Catarinense de Folclore*, p. 3), durante o próprio Congresso, tendo como secretário geral Oswaldo Cabral e como sub-secretário Almiro Caldeira.⁹

Para além de outras actividades – conferências, exposições, inquéritos – a Comissão Catarinense de Folclore, de que Piazza –

⁹ Sobre a Comissão Nacional de Folclore, cf. Vilhena 1997.

entretanto eleito seu tesoureiro – se tornará um dos “homens chave”, teve na edição regular do *Boletim* a sua actividade principal.¹⁰ Dirigido sucessivamente por Oswaldo Cabral e, a partir de 1953, por Piazza, com um total de 28 números publicados entre 1949 e 1963, o *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* (inicialmente designado por *Boletim Trimestral da Sub-Comissão Catarinense de Folclore*) dinamizou antes do mais uma intensa actividade de recolha e investigação na área do folclore e da etnografia, que, embora se tenha desdobrado por outros tópicos, deu lugar de particular relevo a temáticas de natureza açorianista. É nessa área que continuarão a publicar Henrique Fontes (1952) e Oswaldo Cabral (1953a) e é também nessa área que publicarão Walter Piazza (1951, 1952, 1956, 1962/63), Oswaldo de Melo (1949, 1950, 1953), Almiro Caldeira (1949) e outros eruditos catarinenses que, na sequência do Congresso, se comprometem activamente com a *zeitgeist* açorianista.

Simultaneamente o *Boletim* torna-se rapidamente num activo centro de cooperação entre eruditos catarinenses e eruditos açorianos. Como escreveu a esse respeito Piazza “a redacção do Boletim volta-se preferencialmente para as relações culturais com os Açores” (1991: 149). Na sequência tanto do convite feito a Luís da Silva Ribeiro como da presença de Paiva Boléo no Congresso de 1948, as relações entre intelectuais de Santa Catarina e dos Açores conhecem de facto então um processo de rápida e multifacetada expansão. Iniciam-se intercâmbios regulares entre o *Boletim* e publicações congéneres nos Açores e em Portugal continental, como o *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, ou as revistas *Insulana* (de São Miguel) ou *Douro*

¹⁰ Vilhena refere que o *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* é, no quadro das actividades da Comissão Nacional de Folclore, “um dos mais constantes” (1997: 213). Mais à frente, o mesmo autor mostra também o apreço em que Renato de Almeida – o secretário geral da CNB – tinha Oswaldo Cabral: “Num outro cumprimento pelo novo número do *Boletim*, Renato de Almeida faz a Cabral um dos seus maiores elogios, dos muitos que dirigiu a secretários estaduais: (...) ‘é de trabalhos como o seu que precisamos, para conhecer as coisas como são, sem literatice besta, mas mostrando o fato na sua estruturação e dinâmica’ (id.: 214).

Litoral (baseada no Porto). Etnógrafos açorianos – como Carreiro da Costa ou Frederico Lopes – e de Portugal continental – como Pires de Lima – publicam no *Boletim*. Do lado açoriano, também, multiplicam-se, os convites à participação de etnógrafos catarinenses. O *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* – dirigido até 1955 por Silva Ribeiro – publicará por exemplo artigos de Oswaldo Cabral (1951, 1953b) e de Walter Piazza (1955, 1958).¹¹

A par da investigação etnográfica, prossegue também a investigação histórica. Nesta, para além de Oswaldo Cabral, destaca-se também Walter Piazza, com várias contribuições avulsas que irão abrir gradualmente o caminho à edição, já nos anos 1990, do clássico sobre a colonização açoriana de Santa Catarina *A Epopeia Açórico-Madeirense 1748-1756* (Piazza 1992). Do lado da literatura, por fim, destaca-se a publicação, em 1961, por Almiro Caldeira, de *Rocamaranba* (1961), um romance dedicado, a exemplo do célebre *O Tempo e o Vento* de Érico Veríssimo, à “saga açoriana de homens que atravessam o Atlântico na segunda metade do século XVIII e [a] sua adaptação em outra ilha” (Sachet 1985: 117; cf. também Cardozo 1993).

Iniciado com o Congresso de 1948, este movimento de redescoberta das raízes açorianas de Santa Catarina conhece um abrandamento no decurso dos anos 1960, cuja melhor expressão é a suspensão, a partir de 1964, da publicação do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*.¹² Esse abrandamento fica a dever-se

¹¹ Tanto Oswaldo Cabral, desde 1948, como Walter Piazza, desde 1959, eram também sócios honorários do Instituto.

¹² De acordo com Sílvio Coelho dos Santos – em entrevista que me concedeu – a suspensão da publicação do *Boletim* está também ligada ao eclipse que conhece, na mesma altura, a Comissão Nacional de Folclore: “com o impulso dado por Juscelino Kubisheck à universidade, o folclore, que fica de fora da universidade, deixa de ter os apoios de que dispunha anteriormente”. A este respeito, cf. ainda Vilhena 1997. A suspensão do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* manter-se-á até 1975, ano em que é inaugurada uma II série, que se mantém até aos dias de hoje, sob a direcção de Doralécio Soares. Nesta II série atenua-se entretanto a ligação privilegiada que na I série do *Boletim* existia tanto com a geração do Congresso como com a temática açorianista.

sobretudo à criação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que tenderá a concentrar as energias de alguns dos principais intelectuais envolvidos na “causa açoriana”, como Osvaldo Cabral ou Walter Piazza, que assumem então funções relevantes no lançamento da nova universidade.

As sementes para posteriores evoluções estão porém lançadas. Entre essas sementes, encontram-se aquisições mais substanciais. A primeira dessas aquisições tem a ver com a afirmação dos Açores como “terra de origem” de Santa Catarina. A segunda tem pelo seu lado a ver com o modo como a herança açoriana – que passa a ser estudada e investigada – é encarada como um motivo de diferenciação positiva e de orgulho de Santa Catarina. Para além destas aquisições substanciais, encontram-se depois aquisições de natureza mais processual. Entre elas, destaca-se a importância de um campo de estudos açorianista orientado para o estudo e valorização das origens e da herança açoriana de Santa Catarina. Na configuração desse campo ficam também adquiridas tanto a importância dos contactos directos entre Santa Catarina e a “terra de origem” como a importância, nesse quadro, de uma comunidade “transnacional” de intelectuais açorianistas.

A primeira retoma açorianista

No final dos anos 1970 e no decurso da década de 1980, inicia-se – depois deste interregno de mais de uma década – aquilo que pode ser classificado como a primeira retoma do movimento açorianista.

Nessa retoma, encontramos alguns dos protagonistas do movimento que vinham dos anos 1940 e 1950, com destaque para Walter Piazza, que realiza em 1979 uma deslocação aos Açores que irá ser extremamente importante no processo de reatamento das relações entre intelectuais catarinenses e açorianos. Encontramos também a mesma perspectiva de diálogo com a terra de origem, favorecida tanto pela maior facilidade de deslocações

entre Santa Catarina e os Açores, como, a partir do final da década de 1970, pela autonomia político-administrativa dos Açores. Mas, a par destes elementos de continuidade, esta primeira retoma açorianista apresenta também elementos novos importantes. Assim, a par da geração do Congresso, o movimento conta agora com protagonistas pertencentes a outras gerações. Entre esses protagonistas merece particular destaque 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 projecto museológico de vocação açorianista.¹³ Outra mudança significativa tem a ver com a importância que a universidade passa a ter tanto no desenvolvimento geral do movimento açorianista como na reatamento do diálogo com os Açores. Este facto é consequência, por um lado, da criação, nos anos 1960, da UFSC. Mas resulta também da fundação, primeiro, do Instituto Universitário dos Açores, e, depois, da Universidade dos Açores, e, ainda, do crescente envolvimento – que atingirá a sua expressão mais importante nos anos 1990 – do novo poder autónomo açoriano no diálogo entre os Açores e Santa Catarina.

Neste quadro genérico que acabei de esboçar deve ser sublinhada a importância que terá, nesta primeira retoma açorianista, a organização de sucessivas Semanas de Estudos Açorianos, em 1984, 1987 e 1989.¹⁴

¹³ Entre os trabalhos açorianistas de Nereu do Vale Pereira, cf., por exemplo, Pereira, Nereu do Vale 1993, 1997, 1998a, 1998b. Nereu do Vale Pereira é ainda o autor de vários textos mais curtos sobre tópicos “açorianos” distribuídos no âmbito do projecto museológico de que é o dinamizador.

¹⁴ Alguns activistas referiram-me um número superior de Semanas de Estudos Açorianos com organização conjunta da UFSC e da Universidade dos Açores. Não consegui entretanto confirmar documentalmente senão três dessas Semanas. Deverá provavelmente haver confusão com duas iniciativas promovidas já nos anos 1990, também na UFSC, pelo NEA, em colaboração com a Universidade dos Açores: o 1º Curso de História e Cultura Açoriana (Outubro de 1993) e a Semana de Arte e Cultura Açoriana (Novembro 1994).

A 1ª Semana de Estudos Açorianos – que tem lugar em 1984, na UFSC e que, segundo Walter Piazza, marca “uma retomada da consciência ‘açorianista’ por parte da intelectualidade catarinense” (1991: 154) – é ainda uma iniciativa com a participação exclusiva de universitários catarinenses, ligados tanto à geração do Congresso – Osvaldo de Melo, Almiro Caldeira – como à nova geração açorianista então em proceso de afirmação – Nereu de Vale Pereira, Ana Maria Beck, Sara Regina de Sousa, Dalmo Vieira Filho, Oswaldo Furlan. Apesar do seu âmbito exclusivamente catarinense, o evento é entretanto aproveitado para reatar as relações com os Açores. O Reitor da Universidade dos Açores é convidado a pronunciar a palestra de abertura e, tirando partido da sua presença, é assinado um protocolo entre a UFSC e a Universidade dos Açores. No mesmo ano, também, é ainda fundado na UFSC o Núcleo de Estudos Açorianos (NEA), que entretanto se manterá em larga medida inactivo até à sua “refundação”, em 1993.

“Após a 1ª Semana de Estudos Açorianos – como escreve Walter Piazza – intensifica-se a troca de informações, procura-se ampliar o relacionamento entre as duas universidades” (id., *ibid.*). Para além de visitas mútuas de intelectuais açorianos a Santa Catarina e de universitários catarinenses aos Açores, a intensificação e ampliação da movimentação açorianista passará sobretudo pela organização da 2ª Semana de Estudos Açorianos (1987) e pela III Semana de Estudos da Cultura Açoriana e Catarinense (1989).

A 2ª Semana de Estudos Açorianos voltou a ter lugar em Florianópolis, na UFSC, mas desta vez, para além de universitários catarinenses, estão também presentes cerca de uma dezena de professores da Universidade dos Açores. Quanto à III Semana terá lugar em Ponta Delgada, na Universidade dos Açores e, à semelhança da 2ª Semana, conta também com a participação de intelectuais de Santa Catarina e dos Açores. Em ambos os casos, numa demonstração da maturidade deste relacionamento entre a UFSC e a Universidade dos Açores, as Actas dos Encontros serão editadas

(*Anais da 2ª Semana dos Estudos Açorianos* 1989, *III Semana de Estudos da Cultura Açoriana e Catrinense* 1993).

Para além da cooperação universitária, o diálogo entre Santa Catarina e os Açores beneficiou também dos esforços desenvolvidos pelo Governo Regional dos Açores no sentido de uma mais efectiva política transnacional junto da diáspora açoriana. Estes esforços privilegiaram inicialmente – como vimos antes – a diáspora açoriana mais recente dos EUA e do Canadá. Mas, a partir da segunda metade dos anos 1980, passaram também a abranger os descendentes da longínqua diáspora açoriana de 1748 nos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Assim, em 1986, e, mais tarde, em 1991, entre os participantes brasileiros no 2º e 3º Congressos das Comunidades Açorianas, destacam-se – no caso de Santa Catarina – as presenças de Walter Piazza e Osvaldo de Melo.¹⁵ Simultaneamente, com a criação, em 1989, do Gabinete de Apoio à Emigração e às Comunidades Açorianas (GEACA), cria-se um enquadramento favorável a um apoio mais efectivo, por parte do Governo Regional dos Açores, ao desenvolvimento da acção açorianista no estado de Santa Catarina.

Para além da retoma do diálogo entre Santa Catarina e os Açores, outros desenvolvimentos mais substanciais iniciam-se então, que irão começar a projectar o movimento açorianista para fora do círculo tradicional – relativamente elitista e académico – onde até então ele se movia.

Assim – como mencionei atrás – na freguesia do Ribeirão da Ilha, sob a direcção de Nereu do Vale Pereira, é fundado, em 1971, o EcoMuseu do Ribeirão da Ilha instalado, desde 1975, “numa propriedade rural – casa de morada com terreno, chácara e quintal, (...) Engenho de Farinha de Mandioca (...) e demais enquadramentos produtivos – conforme a desenhou o colonizador açoriano,

¹⁵ No 2º Congresso, deve ainda salientar-se a presença, em representação do Museu Etnográfico de São Miguel (Biguaçu), de Max Müller.

enquadrando-o no ecossistema encontrado” (Pereira, Nereu do Vale 1996: 4). Desde 1977, fazem também parte do EcoMuseu um restaurante especializado em comida típica do arquipélago dos Açores e uma pousada. Baptizada de Pousada Açoriana, esta pousada foi um dos primeiros estabelecimentos comerciais da ilha de Santa Catarina a utilizar uma designação “açorianista”.

Em 1978, é criada pelo Governo do estado de Santa Catarina, em São Miguel (Biguaçu) uma Casa dos Açores-Museu Etnográfico, instalada num “conjunto arquitectónico (...) tombado nacionalmente pela Secretaria do Património Histórico e Artístico Nacional, que inclui, além da Casa, uma construção do final do século XVIII, a igreja, que tem como padroeiro São Miguel, e um aqueduto construído no século XIX” (Müller 1986: 166).

Entretanto, do conjunto de desenvolvimentos que o movimento açorianista conhece nos anos 1970 e 1980, o mais importante prende-se sem dúvida com o processo de “descoberta” de Franklin Cascaes.¹⁶ Franklin Cascaes era um artista e escritor baseado na ilha de Santa Catarina que trabalhou de forma intensiva com as tradições locais de alegada origem açoriana. A sua produção era integrada, por um lado, por recolhas de tradições orais várias, desde contos e causos até superstições e crenças. E era composta, por outro lado, por desenhos a tinta da china e por esculturas de barro inspiradas na tradição popular e trabalhadas de acordo com uma linguagem formalmente inovadora à qual teremos ocasião de regressar no capítulo 8.¹⁷ Um dos motivos recorrentes deste seu trabalho etnográfico e artístico eram as superstições locais

¹⁶ A produção bibliográfica sobre Franklin Cascaes é já importante. Entre outros títulos, cf. designadamente Araújo 1978, Freitas 1996 e Espada 1997. Para um conjunto de dez entrevistas com Franklin Cascaes publicadas em livro, cf. Caruso 1997 (1981). Do próprio Cascaes vejam-se as colectâneas *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (Cascaes 1989, 1992).

¹⁷ De acordo com Heloísa Espada (1997: 9), o espólio completo de Cascaes é constituído por 1.200 esculturas e 800 desenhos.

relacionadas com bruxas, lobisomens e outras entidades míticas, como o boitatá.¹⁸

Modesto professor de desenho na escola técnica de Florianópolis, Cascaes era, até aos anos 1970, uma figura relativamente solitária e desconhecida. Apesar do seu forte interesse pela cultura de origem açoriana, ele não só não fazia parte da elite local, como as suas soluções artísticas e estilísticas divergiam também do gosto dominante e das convenções então aceites em relação à representação da cultura de origem açoriana.

Entretanto, para uma nova geração que então emergia e que mais tarde viria a pôr em causa a autoridade da geração do Congresso de 1948, o trabalho de Cascaes representava a possibilidade de uma nova aproximação às raízes açorianas de Santa Catarina. Ligados a movimentos de contra-cultura que se difundiram no Brasil no decurso dos anos 1970 e 1980, esses jovens activistas estavam à procura de um discurso diferente sobre a açorianidade de Santa Catarina, e Cascaes rapidamente se tornou para eles no modelo para uma nova aproximação.

Entre esses activistas encontra-se Gelcy Coelho (mais conhecido por Peninha). Durante muitos anos director do Museu de Antropologia Oswaldo Cabral da UFSC e um dos mais destacados activistas do movimento açorianista, Peninha desempenhou um papel essencial no processo de redescoberta de Franklin Cascaes. Tendo conhecido Cascaes em 1973, Peninha apaixonou-se de imediato pelo seu trabalho:

eu entendia que aquilo [que ele fazia] era fundamental. Então
[de 73] para frente comecei a tentar aprender o acervo dele

¹⁸ O boitatá é uma entidade mítica característica do imaginário popular do litoral catarinense. Segundo Espada, essa entidade mítica “é (...) de origem indígena (...) [e] na língua tupi quer dizer cobra de fogo: *mboy* = cobra; *tatá* = fogo. É como chamam o fogo-fátuo – um gás exalado pelos corpos em putrefacção que provoca uma reacção química e tem como resultado um clarão misterioso” (Espada 1997: 19).

junto com o artista. Acabei ficando durante dez anos trabalhando com ele. Durante dez anos fiquei junto com ele, colaborando nas pesquisas, colaborando na apresentação de exposições, actuando junto de Franklin Cascaes. (...) [Como o artista já tinha uma certa idade] então eu servi a ele de braço, de perna, de tudo (Peninha 2000).

Logo em 1974, Peninha consegue interessar a UFSC, por intermédio do Museu de Antropologia, no apoio a Franklin Cascaes. Ao apoiar o trabalho de Cascaes – designadamente por intermédio da aquisição do seu espólio e do apoio à continuação da sua produção – o Museu, que já dispunha de uma secção arqueológica e de um espólio indígena, procura alargar a sua actividade para o domínio da cultura popular de origem açoriana, onde era escasso o que possuía.

Graças a este enquadramento fornecido pelo Museu e graças à iniciativa de Peninha, Cascaes pôde começar a sair do anonimato onde se encontrava até então. Em 1975, é organizada uma primeira exposição de desenhos seus, consagrados ao tema das bruxas, tópico que passará, a partir de então a desempenhar um lugar central na imagem pública de Cascaes. Em 1976, um conjunto de desenhos seus é exibido em Brasília, no âmbito do Mês de Santa Catarina em Brasília. Em 1977, pela primeira vez, Cascaes monta um presépio em Florianópolis, na Praça XV, feito exclusivamente com materiais vegetais. Segundo Peninha,

[Foi] um sucesso absoluto. O povo em massa [acorre] para ver os grandes presépios em vegetal, [por]que era tudo feito com material recolhido na natureza da ilha, com o propósito de chamar atenção para a ecologia da ilha, [para] a natureza da ilha, [para] a necessidade de preservar esse ambiente tão maravilhoso que é a ilha. E acabou então ficando um trabalho que se repete anualmente e virou tradição também (id.).

Em 1978 é feita uma apresentação da obra de Cascaes na Bial Latino-Americana de Mito e Magia, que teve lugar em São Paulo. Em 1979 – ano em que Cascaes, acompanhado de Nereu do Vale Pereira, viaja até aos Açores – é também editado o primeiro volume de *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (Cascaes 1989) preparado por Peninha e integrado por 25 histórias de bruxas recolhidas na tradição oral da ilha de Santa Catarina por Cascaes. Em 1981, é editado um livro com um conjunto de dez entrevistas com Cascaes (Caruso 1997) e em 1992 é publicado o 2º volume de *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (Cascaes 1992).

A importância que a obra de Cascaes adquire é tal que, sobretudo após a sua morte, em 1983, ela se torna num motivo de inspiração para outros artistas catarinenses. O tema das bruxas, em particular, conhece uma grande difusão: em 1984 e 1985, por exemplo, são montadas respectivamente uma peça e um enredo de samba em torno do tema. Dado o sucesso do trabalho etnográfico e artístico de Franklin Cascaes, não admira que, em 1987, ao criar uma Fundação municipal para a cultura, a Prefeitura de Florianópolis tenha optado por baptizá-la de Fundação Franklin Cascaes.

Através destas e doutras iniciativas, organizadas em torno ou a partir de Cascaes, é uma nova geração de activistas comprometidos com as ideias açorianas que começa a surgir. Embora formada por gente da geração do Congresso, essa nova geração começa a desenvolver em novas direcções o trabalho de redescoberta das raízes açorianas, quer em termos de formas quer em termos de conteúdos. Em consequência, ela contribui de forma importante para um processo de alargamento das audiências do movimento açorianista. Até então acantonado na elite tradicional de Florianópolis, o movimento açorianista começa a abrir-se para sectores das classes médias, ao mesmo tempo que, do ponto de vista geracional, inicia também o seu processo de expansão para sectores mais jovens e culturalmente mais dinâmicos.

A segunda retoma açorianista: a actividade do NEA

Será entretanto preciso aguardar pelos anos 1990 para que uma segunda e decisiva retoma das ideias açorianistas tenha lugar.

Os sinais desse renovado interesse pela temática açorianista são inicialmente dispersos. Assim em 1987 é lançada, em Itajaí, um município do norte de Santa Catarina, a *Marejada. Festa Portuguesa do Pescado*. Esta festa é iniciada, na sequência da fundação, em 1984, da *Oktoberfest* de Blumenau, uma grande festa étnica alemã inspirada na famosa *Oktoberfest* de Munique.¹⁹ Dado o seu sucesso, este tipo de festa estende-se rapidamente a outras municípios e expande-se depois em todo o estado de Santa Catarina.

Entre as réplicas da *Oktoberfest* encontra-se justamente a *Marejada*, uma festa que – como sublinhou Severino (1999) – nasce sob o signo de um paradoxo. De facto, embora o município de Itajaí tenha uma marca colonizadora alemã forte, foi entretanto em torno da referência portuguesa, primeiro, e da marca açoriana, depois, que a *Marejada* se estruturou:

A partir de 1989, a ideia de açorianidade, de imigrantes açorianos e de cultura como suporte para a festa começou a ganhar corpo. Foram investimentos gradativos, que lapidaram (e lapidam) uma noção de passado comum, baseado na imigração açoriana. A ideia era manter os açorianos como *âncora* da cultura e da festa, criando uma série de símbolos com suposta *origem em imigrantes açorianos* (id.: 74-75).

Sensivelmente na mesma altura em que a *Marejada* de Itajaí inicia o seu processo de açorianização, em Biguaçu, um município situado no continente fronteiro à ilha de Santa Catarina onde – como vimos – existia, desde 1978, o Museu Etnográfico de São

¹⁹ Sobre a *Oktoberfest* de Blumenau, cf. Flores 1997. Acerca da *Marejada*, cf. Severino 1999.

Miguel, surge o grupo ARCOS. Dirigido por Ana Lúcia Coutinho, uma ex-aluna de Piazza no curso de História da UFSC, o grupo está vocacionado para a defesa do património local, adoptando a esse respeito uma postura claramente açorianista.²⁰ Entre as suas actividades mais relevantes encontra-se um grupo folclórico com um repertório baseado na música e na dança tradicionais do arquipélago dos Açores.

É entretanto a partir de 1993 que este interesse pela cultura açoriana começa a evoluir para formas mais articuladas. A este respeito deve ser enfatizada a importância da actividade desenvolvida pelo Núcleo de Estudos Açorianos (NEA) da UFSC. Como vimos, o NEA havia sido criado em 1984, aquando da primeira retoma açorianista. Só que se havia mantido desde então relativamente inactivo. Em 1993, porém, a sua direcção é ocupada por uma nova geração de activistas, alguns deles já com trabalho anterior no movimento açorianista. Entre esses novos activistas contam-se, para além de Peninha, Joi Cletson, Eugénio Lacerda, Jone Araújo, Francisco do Vale Pereira (filho de Nereu do Vale Pereira) e, sobretudo, Vilson Farias. Este último, um professor da UFSC, assegurou a coordenação do Núcleo desde 1993 até 1999, tendo sido o seu grande impulsionador e dinamizador.

Embora desperta para a causa açoriana pela geração do Congresso de 1948 – com destaque para Walter Piazza, que ensinava história catarinense na UFSC – esta nova geração, um pouco no seguimento das experiências ensaiadas nos anos 1980 em redor do espólio de Cascaes, privilegia entretanto uma nova filosofia para a acção açorianista.

Em primeiro lugar, em contraste com a orientação fundamentalmente académica que tinha caracterizado o movimento até então, a ênfase é agora posta numa acção mais alargada, situada fora da

²⁰ Para um balanço da actividade do grupo ARCOS desde a sua fundação até 2001, cf. Coutinho e Rüdiger 2001.

academia e baseada no objectivo de devolver às comunidades de origem açoriana o orgulho das suas raízes. Como me disse Vilson Farias a esse respeito, o primeiro objectivo do NEA foi o de

reordenar ao longo de todo o litoral de Santa Catarina essa cultura que esta[va] desassistida, que esta[va] – digamos – desorientada, que esta[va] envergonhada. Nós (...) [queríamos] redespertar o orgulho cultural desse povo [açoriano]. Porque quando você chegava numa comunidade litoral de qualquer ponto, você perguntava para um indivíduo: – “Qual é a tua descendência?” – “Eu sou brasileiro”. Você chegava para um descendente de alemão: – “Qual é a tua descendência?” – “Eu sou de origem italiana... Sou de origem alemã... Sou de origem polonesa.” E isso começou a me preocupar. (...) [O açoriano aqui] tem os valores culturais de base açoriana fortes, no linguajar, na gastronomia, na arquitectura, no saber fazer, no artesanato, nas benzeduras, na religiosidade, enfim, no dia-a-dia dele. Mas ele não sabia de onde vieram esses valores. (...) Então, o que nós fizemos foi tomarmos consciência que (...) precisamos devolver o orgulho cultural ao povo litorâneo, para fazer ele levantar a cabeça e para fazer ele dizer: “Não. Eu tenho uma origem cultural. Eu tenho uma origem. Eu tenho uma descendência. Os meus valores vieram de algum lugar.” E esse foi o trabalho forte. Redespertar o orgulho cultural do povo litorâneo. Devolver a ele uma origem que estava perdida no tempo. Que ele não sabia. Se chamava de açoriano dentro da universidade, entre a classe intelectual, mas o povo lá em baixo não sabia. (...) [Por isso] nós saímos da universidade para fazer um trabalho de comunidade (Farias 2000b).

Joi Cletson, outros dos protagonistas da refundação do NEA (e seu coordenador desde 1999), sublinha igualmente esta vocação “comunitária” das actividades do Núcleo:

[um dos objectivos do NEA era o de construir] um envolvimento maior com as comunidades do litoral catarinense, mostrando para essas comunidades o que é a cultura açoriana, donde eles [os açorianos] vieram, os parentes... Justamente tentar valorizar, porque ainda está muito viva em muitos lugares, essa herança açoriana no litoral catarinense. Para as pessoas saberem donde é que vinha [essa cultura], como é que vinha, donde é que os ascendentes vieram (Cletson 2000a).

Em consequência desta opção de fundo, o NEA irá colocar o acento em actividades de animação cultural e de resgate prático da cultura açoriana susceptíveis de atingirem uma audiência mais alargada. Não é que a actividade de investigação etnográfica e histórica açorianista, que até então havia sido dominante no movimento açorianista, seja abandonada. Mas a prioridade é agora a de levar os resultados dessa investigação junto das comunidades e implicá-las de forma mais activa na divulgação e defesa do património cultural açoriano.²¹

Nesta sua preocupação de projectar o movimento açorianista para fora da universidade, em segundo lugar, o NEA passa a ter como um das suas preocupações centrais a cobertura de toda a área litoral catarinense, alargando o movimento para fora da ilha de Santa Catarina, onde ele se encontrava até então confinado, e dando-lhe uma expressão geográfica coincidente, no limite, com a área da colonização açoriana de 1748. Na prossecução desse objectivo, o NEA irá conseguir envolver nas suas actividades cerca de 35 de um total de 45 municípios que fazem parte desse litoral “açoriano”.

Em terceiro lugar, o NEA faz a opção por uma actividade de tipo cooperativo, cruzando e pondo a trabalhar em conjunto

²¹ Para um maior desenvolvimento deste tópico, cf. Capítulo 3 do presente volume.

organizações já presentes no terreno – como universidades regionais e prefeituras do litoral de Santa Catarina – e estimulando o aparecimento de novas organizações. No regulamento que é adoptado em 1993, esta filosofia surge claramente enunciada, tanto através de referências genéricas ao “desenvolvimento de acções (...) multi-institucionais” envolvendo “diferentes agentes culturais (...) [n]as áreas de base cultural açoriana do litoral catarinense” (artº 2º), como, sobretudo, através da adopção formal de uma orgânica em que o NEA se dá sobretudo como o articulador de uma rede institucional mais vasta. Assim, no artº 4º, o NEA é organicamente definido como composto tanto por “membros da UFSC”, como por “representantes de outras instituições públicas ou privadas, convidadas a participar através de convénios, para a execução dos programas de trabalho a consecução dos objectivos propostos”. De acordo com esta filosofia, o órgão máximo do NEA é um Conselho Deliberativo, onde participam, em plano de igualdade com os representantes da UFSC, os representantes das “instituições externas à UFSC” (artº 8º).

De acordo com esta filosofia de cooperação institucional, o NEA irá promover, ao longo dos primeiros anos que se seguem à sua refundação, um conjunto de Encontros Inter-Institucionais de Cultura Açoriana do Litoral Catarinense, por intermédio dos quais vai conectando diferentes municípios e outras instituições à causa açoriana. O primeiro desses Encontros tem lugar em 1993, em Florianópolis. O segundo realizou-se em 1994 na prefeitura municipal de São José, tendo contado com a participação de vinte e três instituições exteriores à UFSC. Destas, a maioria era constituída por representantes de prefeituras municipais (Araquari, Araranguá, Barra Velha, Biguaçu, Camboriú, Criciúma, Garopaba, Governador Celso Ramos, Içara, Imaruí, Imbituba, Itajaí, Laguna, Palhoça, São José, Sombrio, Tubarão). Participaram também representantes de três outras universidades (a UNISUL e a UNIVILLE, duas universidades regionais privadas, e a UDESC, universidade estadual

baseada em Florianópolis) e, ainda, representantes da Fundação Catarinense de Cultura, grupo ARCOS e Fundação Açorianista, esta última ligada ao Eco Museu do Ribeirão da Ilha. Finalmente um terceiro e último Encontro Inter-Institucional teve lugar em 1995, em Tubarão.²² A partir daí, as funções destes Encontros Inter-Institucionais passaram a ser desempenhadas por reuniões regulares do Conselho Deliberativo do NEA.

Com estas características distintivas, o NEA vai desenvolver algumas frentes de acção principais. A primeira e a mais importante de todas tem a ver com o chamado Mapeamento Cultural da cultura de base açoriana do litoral de Santa Catarina, ao qual terei ocasião de regressar em mais detalhe no próximo capítulo. O Mapeamento tinha como público alvo professores do ensino secundário e activistas culturais dos municípios do litoral catarinense. Conjugava uma componente de formação açorianista, baseada em cursos de introdução à história e à cultura açoriana em Santa Catarina, com a implementação prática de acções de inquérito e resgate do património local de alegada origem açoriana, baseadas na elaboração local de fichas organizadas de acordo com as indicações de um guião elaborada centralmente.

Iniciado em 1993, o Mapeamento foi organizado numa primeira fase a partir de “encontros micro-regionais” organizados em diferentes universidades regionais. De acordo com os dados do Arquivo do NEA, foram organizados cerca de cinco encontros com essas características, abrangendo 30 municípios e perto de 500 pessoas. Numa segunda fase, a partir de 1996 e até à actualidade, foi dada prioridade à articulação directa com os municípios, baseada em cursos organizados directamente em colaboração com estes. Entre 1996 e 2000 foram organizados um total de 13 cursos com essas características, que contaram com a presença de mais de um

²² Infelizmente, ao contrário do que acontece com o II Encontro, não consegui encontrar no arquivo do NEA dados relativos às instituições participantes nos I e III Encontros Inter-Institucionais.

milhar e meio de participantes. De toda esta actividade ligada ao Mapeamento Cultural – que, embora de forma mais espaçada, prosseguia ainda aquando do meu trabalho de campo – resultaram um total de 4.000 fichas. Estas fichas constituem o produto mais visível do Mapeamento: encontram-se arquivadas nas instalações dos NEA no *campus* da UFSC onde aguardavam – à data do fim do meu trabalho de campo – a chegada de financiamento para a sua disponibilização *on line*. Mas para além desse produto mais visível, o Mapeamento foi também um dos principais instrumentos de expansão da actividade açorianista no litoral de Santa Catarina. Por seu intermédio, esta recebeu um impulso estruturante e passou a ser uma presença regular na cena cultural e política de dezenas de municípios.

Uma segunda linha de acção do NEA é constituída pela adopção de uma política de promoção de eventos susceptível de dar visibilidade e impacto à “causa açorianista”. Nos anos iniciais, essa política de promoção de eventos teve basicamente como sede a cidade de Florianópolis e privilegiou eventos de pequena envergadura. Entre estes merecem relevo, por exemplo, o 1º Curso de História e Cultura Açoriana (Outubro de 1993), a Semana de Arte e Cultura Açoriana (Novembro 1994) – ambos com a presença de palestrantes vindos do arquipélago dos Açores – e, ainda, a exposição de artes plásticas 250 Anos da Colonização Açoriana (1994).

Entretanto, com a consolidação da actividade do NEA, a necessidade de organização de eventos de maior envergadura impõe-se. É nessa perspectiva que é criado, em 1994, o *Açor*, uma festa dedicada à cultura açoriana, parcialmente inspirada – como a *Marejada* de Itajaí – no modelo da *Oktoberfest*, mas que possui entretanto como característica distintiva o facto de ser uma festa itinerante que, anualmente, durante três dias, em data variável de ano para ano, é celebrada num município preciso do litoral catarinense. Em 1994, na sua primeira edição, o *Açor* realizou-se

em Itajaí, tirando partido da infra-estrutura montada para a *Marejada*, para se realizar depois, sucessivamente, nos municípios de Imaruí (1995), Imbituba (1996), Penha (1997), Içara (1998), Porto Belo (1999), Garopaba (2000) e São José (2001). Embora com números variáveis de ano para ano e de município para município, a assistência ao *Açor* situa-se geralmente na casa dos milhares, tendo mesmo atingido, no *Açor* de Garopaba em 2000, o número *record* de 20.000 assistentes.

Da responsabilidade simultânea do NEA e do município organizador, o *Açor* conta com a presença de dezenas de municípios e outras organizações do litoral de Santa Catarina e do seu programa fazem parte um diversificado número de eventos. Estes, para além de um desfile inaugural, onde se integram todas as organizações participantes no *Açor*, incluem um espaço de *stands*, onde as diferentes organizações exibem pequenas exposições relativas à sua actividade, expõem e vendem produtos locais e publicações, distribuem folhetos informativos, etc. Em 2001, em São José, participaram neste espaço de *stands* do *Açor* cerca de 30 organizações. Há também lugar a exposições, oficinas e colóquios organizados centralmente. Mas a parte mais importante do programa do *Açor* é entretanto preenchida com apresentações de grupos de dança folclórica, provenientes de vários municípios, “grupos de folguedos” – como os grupos de boi de mamão – grupos de terno de Reis, cantorias do Divino Espírito Santo, etc.²³ A atribuição dos

²³ Boi de mamão é a designação dada a uma performance teatral, acompanhada de música tradicional, organizada em torno do tema da morte e da ressurreição do boi. Embora característico de Santa Catarina, o boi de mamão possui similitudes flagrantes com o bumba-meu-boi dançado em várias zonas do Brasil (cf., a este respeito, Araújo 1973). Os grupo de terno de Reis são grupos musicais que correm as casas em Dia de Reis. Finalmente, cantoria do Divino é a designação local para o grupo da cantores e tocadores que nos Açores é designado por folia do Espírito Santo. Terei ocasião de fornecer mais informação acerca destes diferentes elementos da tradição popular do litoral catarinense no próximo capítulo.

Troféus Açorianidade é outro dos pontos fortes dos festejos. Estes Troféus, em número de onze, foram criados em 1996 e são atribuídos anualmente, de acordo com os resultados de uma votação realizada pelo Conselho Deliberativo do NEA. Por seu intermédio são homenageadas “instituições públicas, e privadas, artistas plásticos, grupos artísticos e pesquisadores (...) que contribuem de maneira efectiva, ao longo do ano, no resgate e na retoma da Cultura de Base Açoriana do Litoral Catarinense” (*NEA, Regulamento do Troféu Açorianidade*). Finalmente, integram também o *Açor* uma mostra gastronómica, a eleição da Rainha do *Açor* e uma missa “açoriana”.

Para além da realização regular do *Açor*, o NEA tem-se também envolvido na organização de grandes encontros internacionais orientados para a celebração da cultura de origem açoriana do litoral catarinense. Entre esses encontros, o lugar de destaque vai sem dúvida para o I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas, que teve lugar em Florianópolis em 1996, entre 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 um total de 200 participantes, o Encontro, para além de congressistas originários do estado de Santa Catarina, abriu-se também à participação de congressistas vindos de Portugal – em particular dos Açores – e de outros estados brasileiros com imigração açoriana, com destaque, obviamente, para o Rio Grande do Sul. Para além de uma programação científica integrada por conferências plenárias com especialistas convidados e sessões temáticas com apresentação de comunicações, o Encontro teve também uma programação cultural diversificada, com exposições, actuações de grupos de dança folclórica e de teatro, lançamentos de livros, etc., que atingiram um público bastante significativo.

Para além da sua programação científica e cultural, o I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas articulou-se ainda com uma agenda política relativamente carregada, integrada em

plano de destaque pela deslocação do Presidente do Governo Regional dos Açores a Santa Catarina – onde manteve inúmeros contactos com autoridades políticas estaduais e municipais do estado de Santa Catarina – e pela inauguração de uma monumento à colonização açoriana, situado junto à entrada da ponte Colombo Sales, que liga o continente à ilha de Santa Catarina.

Tanto pela participação que o evento teve, como pela sua ampla repercussão mediática, o Encontro representou, segundo os responsáveis do NEA “um marco na dinâmica cultural luso-açoriana no Brasil”, representando sem qualquer dúvida um dos pontos altos da actividade do NEA.

Três anos mais tarde, em 1999, na senda da dinâmica criada pelo I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas, realizou-se por seu turno o 1º Congresso Internacional de Festas do Divino Espírito Santo, que, embora de âmbito temático mais restrito, teve também elevada participação e boa repercussão mediática.

Para além destas frentes mais visíveis de acção, o NEA tem desempenhado também um papel extremamente importante – em articulação com o Museu Antropológico Oswaldo Cabral – de apoio e consultoria a pessoas e organizações interessadas na cultura açoriana. Para isso, conta nomeadamente com uma biblioteca que funciona, nas palavras de Francisco do Vale Pereira como

um arquivo, que poderia chamar de referência sobre a cultura açoriana, sobre a história açoriana, sobre os Açores em geral. E isso aqui é muito consultado, podemos dizer que quase diariamente (...) vem uma pergunta sobre o arquipélago, sobre a origem do arquipélago, sobre a origem de açorianos, etc., as mais variadas [perguntas] (...) Nos últimos meses, de Fevereiro e Março [de 2001], nós tivemos uma média de praticamente três pessoas por dia fazendo consultas sobre os mais variados temas. (...) [São] pessoas

[que] vêm à procura [de informação] sobre os Açores, vêm perguntar, “queria saber sobre os Açores”, “a ilha dos Açores” (e não as ilhas, “a ilha”...). E vêm para conhecer, para saber, para pesquisar sobre coisas relacionadas com a nossa cultura e a origem... (...) Vêm procurar sobre essa origem cultural açoriana – sobre o arquipélago, sobre a questão cultural, depois a história, o folclore, as pessoas, porque vieram, detalhes até do artesanato, da cerâmica, da música... (...) São estudantes universitários, das várias universidades que temos aqui, (...) dos cursos de turismo das universidades (...). E também ainda alunos do ensino fundamental, alunos do primeiro e segundo ciclos (...) mais os alunos do segundo grau, que são alunos já com uma média de 15-18 anos, dos três últimos anos da formação do ensino básico. Eles vêm fazer trabalhos de aula. O professor solicita um trabalho sobre a ilha e aí vêm procurar sobre magia, sobre benzedura, sobre curandeirismo, sobre bruxas, sobre a pesca, sobre o boi-de-mamão...(Vale Pereira, Francisco 2001).

Finalmente, alguns dos mais destacados activistas do NEA têm desenvolvida uma acção mais individual de divulgação da causa açorianista, baseada em investigações, publicações, performances e eventos artísticos. Vilson Farias é, por exemplo, o autor dos dois volumes de *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo* (Farias 1998, 2000), uma obra de divulgação com uma circulação alargada entre muitos activistas açorianistas. Eugénio Lacerda tem também escrito sobre temáticas açorianistas (Lacerda 1990b, 1993, 2003a, 2003b). E, num registo mais orientado para as artes, sublinhe-se a importância de Joi Cletson – que tem também investigado as Festas do Divino Espírito Santo (Cletson 2000b) – e, sobretudo, de Jone Araújo, cujo trabalho teremos ocasião de analisar com mais detalhe no capítulo 8.

Expansão do movimento açorianista no litoral de Santa Catarina

Em larga medida como resultado da acção impulsionadora e federadora do NEA, mas também em consequência de iniciativas locais independentes, o movimento açorianista conheceu no decurso dos anos 1990 uma gradual mas considerável expansão no litoral de Santa Catarina.

De facto, no final dos anos 1990, o número de municípios envolvidos de forma mais ou menos continuada nas actividades açorianistas coordenadas pelo NEA ascendia – como ficou indicado atrás – a cerca de 35. Todos eles trabalhavam regularmente com o NEA no âmbito do Mapeamento Cultural e do *Açor*. Mas, para além da participação nestas duas grandes linhas de acção coordenadas centralmente pelo NEA, a maioria deles desenvolvia depois a nível local acções várias de resgate da cultura açoriana, estimulando e enquadrando grupos folclóricos e culturais e oficinas de artesanato de referência açoriana, e desenvolvendo iniciativas açorianistas várias. Entre essas iniciativas, destacam-se festas açorianas de âmbito municipal, inspiradas no modelo do *Açor*, como as que se realizam em Penha, São José, etc.

Nalguns municípios a actividade açorianista é razoavelmente modesta e corre permanentemente o risco de ser descontinuada aquando da mudança de vereações. Como me disse Joi Cletson:

Tem prefeitura que no primeiro momento trabalhou e agora está afastada, porque esta questão das eleições municipais, que muda (...) os poderes constituídos do município, isso dificulta um trabalho contínuo. Um partido está ali quatro anos, entra outro e já muda o representante cultural, o da educação, com quem a gente trabalha e dá uma quebrada no trabalho. Também tem prefeituras agora (com) que a gente não está conseguindo trabalhar, mas tem eleição agora e no próximo ano estaremos trabalhando juntos, certamente.

O primeiro trabalho [a seguir às eleições] é revisitar todas essas prefeituras do litoral catarinense (...) Mudou o prefeito, quem é a pessoa, vamos começar o trabalho, fizemos um trabalho assim, assim, vamos continuar o trabalho. É um trabalho cada quatro anos que tem que ser feito. Então o ano que vem, o primeiro trabalho é esse, visitar todas as prefeituras (Cletson 2000a).

Mas noutros municípios, pelo contrário, a actividade açorianista tem vindo a assumir um grande destaque.

É o que se passa por exemplo nos municípios de Itajaí e de Biguaçu, já referidos anteriormente, em que a actividade açorianista – em ambos os casos anterior à refundação do NEA – se tem mantido e reforçado. No caso de Itajaí, sobretudo, a *Marejada* foi essencial no processo de dinamização da actividade açorianista. Nesse processo destaca-se, por exemplo, a recriação, em 1991, de uma Festa do Divino Espírito Santo à qual regressaremos com mais detalhe no capítulo 8. Simultaneamente, de acordo com Edison d'Ávila – um dos mais destacados activistas de Itajaí, onde é professor na UNIVALI – o enfoque na cultura açoriana privilegiado pela *Marejada*

tem animado muito os clubes, as escolas, a retomarem o interesse pela questão da cultura popular de base açoriana. Então são as danças, a música, a gastronomia, o artesanato, o traje. (...) num total de dez a doze grupos. (...) A própria Universidade [UNIVALI] tem assumido esse discurso [açorianista]. (...). Na área da história, (...) dentro das disciplinas de História de Santa Catarina e História do Vale trabalha-se a questão da cultura açoriana. (...) Das outras áreas eu não tenho um conhecimento perfeito, mas sei que existe um enfoque [açoriano] sempre (Ávila 2001).

Em muitos outros municípios, a actividade açorianista atinge também patamares importantes. É o caso de Bombinhas, onde o Instituto Boi de Mamão – com a sua sede instalada num antigo engenho de farinha de mandioca – tem coordenado várias actividades de pesquisa e resgate da tradição açoriana e tem realizado iniciativas de vários tipos, incluindo a edição de um pequeno jornal. É também o caso de Garopaba, pequeno município a sul de Florianópolis, onde teve lugar, em 2000, o *Açor* e onde, para além de um trabalho mais continuado de resgate, se realiza anualmente uma festa local, conhecida pela designação de *Quermese*, que, segundo a responsável local, é “mais voltada para o povo local, [é] feita pelo povo local (...) e onde predomina a cultura de base açoriana”. E outros exemplos poderiam ser dados. O caso de Penha – onde tem lugar anualmente uma festa açoriana inspirada nos moldes do *Açor* – foi já referido. Mas, a partir da minha própria experiência, poderia indicar também municípios como São José – onde, para além de uma festa açoriana, existe um escola de oleiros particularmente empenhada na preservação e renovação da tradição oleira açoriana –, Sombrio – onde a prefeitura encomendou para uma das ruas do centro um projecto de arte pública consagrado à colonização açoriana –, ou de Imbituba – com vários grupos de terno de Reis e boi de mamão activos.

O movimento açorianista na ilha de Santa Catarina

Paralelamente a esta expansão no litoral, o movimento açorianista conheceu também, no decurso da década de 1990, uma considerável expansão em Florianópolis e na ilha de Santa Catarina, em larga medida independente do NEA.

Essa expansão articula-se em torno de instituições e organizações de que já tive ocasião de falar. Entre elas, por exemplo, o Eco Museu de Ribeirão da Ilha, o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina ou o Museu de Antropologia da UFSC. O Instituto Geográfico e Histórico, por exemplo, organizou duas iniciativas de

natureza científica em torno dos 250 anos da colonização açoriana. A primeira dessas iniciativas foi o Congresso de História e Geografia de Santa Catarina, que teve lugar entre 4 e 7 de Setembro de 1996. Realizado na sequência do I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas, este Congresso, cujas actas foram editadas em livro (cf. *Anais...* 1997), pôde por essa razão beneficiar da participação de muitos dos congressistas – catarinenses, riograndenses, portugueses e açorianos – que tinham também participado naquele evento. Dois anos mais tarde, em 8 e 9 de Setembro de 1998, o Instituto organizou o Simpósio Comemorativo do 1º Congresso de História Catarinense e 250 Anos da Presença Açoriana em Santa Catarina, presidido por Nereu do Vale Pereira, que, para além de vários intelectuais catarinenses, contou ainda com a participação de uma pequena delegação açoriana (cf. *Anais...* 1998). Quanto ao Museu de Antropologia da UFSC – onde de resto, esteve sediado, até 2003, o NEA – mantém uma exposição permanente sobre a obra de Franklin Cascaes e tem desenvolvido – em colaboração estreita com o NEA – uma acção continuada de colecta e estudo de aspectos vários da cultura popular do litoral Catarinense.

Simultaneamente, outras organizações, nomeadamente culturais, sediadas em Florianópolis, desenvolveram também ao longo da década de 1990, uma ligação muito forte à cultura de origem açoriana.

Foi esse, por exemplo, o caso da Fundação Catarinense de Cultura – fundação estadual orientada para a cultura, dependente do governo do estado de Santa Catarina – que, durante um período de alguns anos, deu grande ênfase à cultura açoriana nas suas actividades, tanto do ponto de vista dos apoios concedidos a várias iniciativas açorianistas, como do ponto de vista das suas actividades próprias, nomeadamente editoriais. Vale a pena sublinhar, a este respeito, a importância do jornal *Ô Catarina!*, que deu grande relevo, ao longo da sua publicação, a temáticas açorianistas.

Mas a organização oficial baseada em Florianópolis mais activa no movimento açorianista tem sido sem dúvida a Fundação Franklin

Cascaes, fundação municipal para a cultura criada em 1987 na dependência da prefeitura. A Fundação, desde a eleição em 1996 da prefeita de Florianópolis Angela Amin (do PPB, de direita), adoptou de facto uma agenda claramente açorianista, baseada no lema “cultura da gente”. A implementação dessa agenda foi confiada a Lélia Nunes, uma discípula de Walter Piazza, professora da UDESC e elemento activo, a partir dos anos 1990, do Instituto Histórico e Geográfico. Com investigação importante sobre temática açorianista, nomeadamente no tocante às Festas do Divino Espírito Santo, Lélia Nunes esteve também ligada à revitalização, a partir de 1996, da Festa do Divino no centro de Florianópolis.²⁴ Tendo colaborado na elaboração do programa cultural de Angela Amin, Lélia Nunes foi nomeada, a seguir à sua eleição, superintendente da Fundação Franklin Cascaes.

Até aí com uma presença discreta na vida cultural da capital, a Fundação viu-se então dotada de mais meios, de mais visibilidade e sobretudo de uma orientação preferencial para a cultural popular de base açoriana. De acordo com Lélia Nunes, foi dada prioridade à

vitalização da cultura popular do município e todo o trabalho foi um trabalho de [reforço da] auto-estima (...) [local]. Se eu fosse talvez da arte cénica a minha cabeça estaria voltada para essa área, mas eu não era, eu era da sociologia da cultura e da cultura popular e para mim [a cultura popular] é um património importantíssimo! (...) Nós [emos] um projecto chamado Cultura da Gente [consagrado a] essa parte do resgate do popular – trabalhar com a renda e com a rendeira, (...) o artesanato de concha, (...) papel maché, (...) e levouse [também] em conta (...) o património imaterial. Essa foi a bandeira destes quatro anos, resgatar a auto-estima (...) local (Nunes 2000).

²⁴ Entre os trabalhos de Lélia Nunes sobre Festas do Divino Espírito Santo, cf. 1988, 1997.

Essa orientação preferencial para a cultura popular tem assente, em primeiro lugar, no estímulo às manifestações tradicionais das comunidades locais, mediante o apoio a oficinas várias de artesanato e folclore mas, sobretudo, mediante uma ambiciosa política de apoio às festas tradicionais. No âmbito desta última linha de acção, por exemplo, a Fundação apoiou em 2000 um total de catorze festas populares na ilha de Santa Catarina.

Em segundo lugar, a Fundação Franklin Cascaes tem dado também ênfase à organização de eventos de temática açorianista. Entre esses eventos, o destaque vai para a organização anual em Florianópolis, no final do mês de Agosto, do Encontro das Nações, ao qual voltaremos com maior detalhe no início do capítulo 4. Sediado na Praça da Alfândega, no centro de Florianópolis, o Encontro das Nações propõe durante cerca de cinco dias um conjunto diversificado de exhibições de grupos de dança folclórica de diferentes proveniências geográficas. Simultaneamente, decorre uma mostra gastronómica e uma feira de artesanato. Embora o objectivo do evento seja celebrar a diversidade cultural de Santa Catarina e sejam também feitos convites a grupos de outros estado brasileiros e de países do Cone Sul (Argentina, Uruguai, etc.), existe uma clara preocupação de conferir maior visibilidade a grupos que se reclamam da cultura açoriana.

Para além do Encontro das Nações, a Fundação Franklin Cascaes organiza outros eventos de vocação açorianista mais evidente – como é o caso do concurso anual de grupos de boi de mamão da ilha de Santa Catarina – e ainda um conjunto de eventos de alcance mais amplo – como a Maratona Fotográfica ou diversas exposições de artes plásticas – nas quais procura quase sempre introduzir uma marca “açoriana”.

Outras organizações integradas no movimento açorianista na ilha de Santa Catarina resultam, por seu turno, da iniciativa de activistas auto-organizados. Na área do folclore, avultam, por exemplo, o Grupo Folclórico da III Idade da UFSC ou o Grupo de

Danças da Cidade de Florianópolis, baseado no Ribeirão da Ilha e apoiado pela Fundação Franklin Cascaes. Na área dos folguedos, existem, em várias localidades da ilha, grupos de boi de mamão. Um dos mais conhecidos é o de Sambaqui. Na área do artesanato, existem também vários grupos de artesãos activos, com destaque para a Oficina do Barro, hoje parcialmente desactivada, mas cuja responsável – Magda Santos – chegou a ser indicada para o Troféu Açorianidade. Finalmente, refira-se a fundação recente – por activistas ligados ao NEA – de uma Casa dos Açores da Ilha de Santa Catarina, mais vocacionada para a divulgação do arquipélago dos Açores e para o aproveitamento de oportunidades de negócio relacionadas com a cultura de origem açoriana de Santa Catarina.²⁵

Esta expansão do movimento açorianista na ilha de Santa Catarina – e no litoral catarinense – foi acompanhada do crescimento das edições de temática açorianista. Referimos algumas delas ao longo do texto. Mas a essas somam-se várias outras publicações, desde contribuições de natureza mais académica até livros e folhetos de divulgação. Os programas e actividades escolares – particularmente ao nível do ensino básico – foram também afectados, sobretudo por intermédio do Mapeamento Cultural. Este – que, como vimos, tinha entre os professores do ensino básico um dos seus públicos fundamentais – teve o efeito, segundo Vilson Farias, de “devolver às pessoas que trabalham com as crianças no ensino fundamental informações para serem trabalhadas em sala” (Farias 2000). A ampla cobertura mediática dada ao movimento açorianista deve ser igualmente sublinhada. A generalidade dos eventos organizados pelo movimento açorianista tem tido de facto uma ampla cobertura mediática, com jornais – como *A Notícia/Capital* – e canais de TVCabo a especializarem-se mesmo no tratamento detalhado de

²⁵ Como teremos ocasião de ver com mais detalhe no próximo capítulo, a criação desta Casa dos Açores esteve longe de ser um acontecimento pacífico no movimento açorianista de Santa Catarina.

temáticas açorianistas. A apropriação da "marca" açoriana pelo turismo – à qual terei ocasião de regressar no capítulo 8 – tem sido também importante. Finalmente, as ramificações políticas da "causa açoriana" tornaram-se igualmente muito fortes, tendo sido particularmente evidentes – como veremos com mais detalhe no capítulo 9 – na eleição de Angela Amin para a prefeitura de Florianópolis.

Os contactos com a terra de origem

As modalidades de cooperação com os Açores assumem também uma grande importância na segunda retoma açorianista. De facto, no seguimento dos esforços iniciados decurso dos anos 1970 e 1980, os anos 1990 assinalam um salto qualitativo na cooperação entre os activistas de Santa Catarina e as autoridades açorianas.

Esse salto qualitativo foi sobretudo protagonizado, do lado dos Açores, pelo Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas (GEACA), e, a partir de 1998, da Direcção Regional das Comunidades (DRC) e assentou no relacionamento preferencial que estes organismos estabeleceram desde 1993 com o NEA. Esse relacionamento traduziu-se na adopção por parte do GEACA, primeiro, e da DRC, depois, de modalidades de apoio ao movimento açorianista de Santa Catarina em tudo idênticas àquelas que, até então, estavam reservadas para as organizações da diáspora açoriana nos EUA e no Canadá.

Assim, os activistas açorianos de Santa Catarina passam a ser activamente integrados nas acções de formação promovidas pelo GEACA e pela DRC nos Açores. Como vimos na Apresentação, logo em 1995, uma numerosa delegação catarinense, integrada por treze congressistas – quatro dos quais ligados ao NEA – participou no 4º Congresso das Comunidades Açorianas. Simultaneamente, os activistas catarinenses passaram a ter uma participação regular nas acções de formação promovidos anualmente nos Açores pelo GEACA e pela DRC, com destaque, a partir de 1998, para o curso

“Açores: À Procura das Raízes”. No total, participaram neste último curso cerca de sessenta activistas de Santa Catarina.

Tanto o NEA como a maioria das organizações empenhadas no movimento açorianista de Santa Catarina passam também a receber o apoio instrumental do GEACA e, depois, da DRC. A participação de intelectuais açorianos nas iniciativas do NEA e de outras organizações açorianistas de Santa Catarina – encontros, colóquios, congressos, acções de formação locais – resulta também, muitas vezes, de financiamentos – nomeadamente em termos de viagens – concedidos pelo GEACA ou pela DRC. Para além disso, os coordenadores do GEACA e da DRC, respectivamente Duarte Mendes e Alzira Silva, tornaram-se visitas regulares de Santa Catarina. O próprio consulado português de Curitiba, que cobre os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, empenhou-se também activamente no apoio ao movimento açorianista, sobretudo durante o período em que esteve à sua frente Ana Paula Zacarias.

Acompanhando esta cooperação mais técnica entre o GEACA e, depois, a DRC, e as organizações açorianistas de Santa Catarina, desenvolve-se também a cooperação política entre o Governo Regional dos Açores e as autoridades políticas estaduais e municipais do estado de Santa Catarina, expressas sobretudo nas visitas protocolares ao estado de Santa Catarina do Presidente do Governo Regional dos Açores: em 1984, Mota Amaral, e, em 1996, Madruga da Costa. Algumas geminações entre cidades catarinenses e cidades açorianas foram também estabelecidas. Entre elas, Laguna com Nordeste (São Miguel), Itapema com Horta (Faial), Imaruí com Praia da Vitória (Terceira), Ibituba com Madalena (Pico), Garopaba com Lajes do Pico, Criciúma com Santa Cruz da Graciosa e Florianópolis com Angra do Heroísmo.

Conclusão

De um movimento confinado, nos anos 1940 e 1950, às elites de Florianópolis, o movimento açorianista, após um período de

transição no decurso das décadas de 1970 e 1980, tornou-se pois, a partir dos anos 1990, um movimento com uma importante expressão social e cultural no litoral de Santa Catarina, dotado de uma audiência que não tem cessado de se alargar. A este respeito, deve ser mencionada em particular a importância do ano de 1996. A realização, nesse ano, do I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas e a eleição de Angela Amin para a prefeitura de Florianópolis conferiram de facto uma dinâmica ao movimento que se veio a revelar decisiva, particularmente na ilha de Santa Catarina. É justamente neste quadro que – retornando ao princípio deste capítulo – pode ser entendida a profusão de letrados açorianistas na Ilha de Santa Catarina ou o modo como a açorianidade se generalizou como referência de pertença para as pessoas e as comunidades ao longo do litoral de Santa Catarina. Ambos os factos constituem os sinais mais visíveis de um processo de gradual recuperação e resgate das raízes açorianas de Santa Catarina que excede em muito as expectativas iniciais de todos aqueles que, desde 1948, nele se empenharam.

CAPÍTULO 7

“NÓS SOMOS AÇORIANOS”: ETNOGENEALOGIA E AUTOCTONIA ¹

Como vimos no capítulo anterior, o Mapeamento Cultural da cultura de base açoriana do litoral de Santa Catarina foi uma das mais importantes iniciativas lançadas pelo Núcleo de Estudos Açorianos (NEA), no âmbito da segunda retoma do movimento açorianista de Santa Catarina.

Definida pelos responsáveis do NEA como a “espinha dorsal do processo” de resgate da cultura açoriana, o Mapeamento, embora se encontre hoje em dia em “lume brando”, é considerado pelos seus responsáveis um êxito. As acções de formação realizadas no seu âmbito atingiram um total de 3.000 activistas originários de cerca de trinta municípios do litoral de Santa Catarina, tendo sido também preenchidas – como vimos anteriormente - perto de 4.000 fichas, abrangendo um total de 20 municípios.

Dada a importância do Mapeamento Cultural na actividade do NEA e no movimento açorianista de Santa Catarina, uma das preocupações da minha pesquisa foi justamente a de analisar com algum detalhe as cerca de 4.000 fichas produzidas no seu âmbito.

¹ Versões preliminares deste capítulo foram apresentadas no âmbito da V Reunião de Antropologia do Mercosul (Florianópolis, Novembro de 2004) e no colóquio internacional “The Politics of Folk Culture. Reflections from the Lusophone World” (Lisboa, Abril de 2005). Esta última versão do texto foi publicada em inglês na revista *Etnográfica* (Leal 2005)

No decurso desse trabalho de arquivo, uma das coisas que mais me intrigou foi o modo inconstante e livre como era interpretada a ideia de cultura açoriana por parte dos activistas locais que recolheram e fixaram a informação. Em muitas fichas, por exemplo, essa expressão aplicava-se a manifestações culturais – como a festa do Divino – que eram definidas como sobrevivências da cultura popular do arquipélago dos Açores no litoral de Santa Catarina. Cultura açoriana era aqui sinónimo de cultura originária dos Açores. Noutras fichas, porém, a expressão cultura açoriana, embora mantendo essa referência “fundadora” aos Açores, aplicava-se já a expressões culturais que os próprios activistas do NEA eram os primeiros a reconhecer serem de origem açoriana duvidosa. É o que se passa, por exemplo, com o boi de mamão. Noutras fichas o campo de aplicação da ideia de cultura açoriana tornava-se ainda mais elástico: recobria já aquilo que com toda a evidência eram expressões culturais – como a gastronomia baseada no marisco – tipicamente catarinenses, sem nenhum paralelo conhecido nos Açores. Finalmente, um certo número de fichas classificava mesmo como “açorianas” todas as expressões locais de património, desde um cemitério construído no princípio do século XX, até uma receita de *polenta* (como se sabe, um prato tradicional italiano). Neste caso açoriano, era tudo o que era percebido como antigo.

Ao ser confrontado com estes factos, a minha primeira tentativa foi considerá-los como a expressão de equívocos, por parte de activistas recém-chegados à “causa açoriana”, em torno dos modos de definição da cultura açoriana. Cheguei a falar disso a vários responsáveis do NEA, que me afirmaram que a disponibilização *on line* dos elementos recolhidos no âmbito do Mapeamento Cultural iria necessitar de um trabalho de selecção, que eliminasse alguns desses equívocos. Mas, ao reflectir de novo sobre o assunto, dei-me conta que as diferentes acepções em que era utilizada a ideia de cultura açoriana nas respostas ao Mapeamento Cultural, mais do que reflectir um conjunto de equívocos motivado pelo “excesso de

zelo” típico dos principiantes, era uma das expressões mais claras de um fenómeno mais vasto e interessante: a polissemia de que está hoje investida em Santa Catarina a ideia de cultura açoriana.

A cultura açoriana: cultura popular, folclore, “cultura da gente”

Essa polissemia não é imediatamente evidente. De facto, antes de diversificarem os seus entendimentos sobre o que é a cultura açoriana, há um ponto em que todos os activistas e organizações açorianistas estão de acordo: a cultura açoriana de que falam é basicamente a cultura popular, isto é – para recorrer às expressões *emic* mais usadas a esse respeito – é o folclore, é a “cultura da gente”.

Este consenso sobre a cultura açoriana enquanto cultura popular – que, como vimos, caracteriza também a actividade das organizações açoriano-americanas da Nova Inglaterra – remonta, no caso de Santa Catarina, aos primórdios do movimento açorianista. Nestes desempenhou – como vimos – um papel fundamental o 1º Congresso Catarinense de História de 1948. Ora o Congresso, ao mesmo tempo que iniciou o processo de redescoberta e valorização das raízes açorianas de Santa Catarina, forneceu também um primeiro *forum* para a abordagem da dimensão etnográfica da colonização açoriana.

De facto – como vimos – uma das secções do Congresso, sob o título “Linguagem e Folclore”, estava especialmente vocacionada para a cultura popular. Não é também por acaso que a representação da comunidade científica portuguesa no Congresso tenha sido assegurada por Paiva Boléo e que Luís da Silva Ribeiro tenha sido convidado para o evento. Tanto um como o outro eram de facto figuras destacadas no estudo da cultura popular portuguesa e/ou açoriana: Paiva Boléo, enquanto dialectólogo com uma abordagem fundamentalmente etnográfica aos “falares populares”; Silva Ribeiro como o mais destacado etnógrafo açoriano da época.²

² Acerca de Silva Ribeiro, cf. Ormonde 2000.

Nas recomendações finais do Congresso a cultura popular teve também grande destaque, por intermédio de propostas visando a criação de um Museu do Povo Catarinense e a promoção de inquéritos linguísticos e etnográficos em moldes cientificamente actualizados.³ Finalmente, no programa cultural do Congresso – seja por intermédio de grupos de dança folclórica, seja por intermédio da Exposição Histórica, Geográfica e Folclórica – o folclore ocupou também um lugar de relevo.

Este papel da cultura popular na redescoberta das raízes açorianas de Santa Catarina tornou-se ainda mais relevante nos anos que se seguiram ao Congresso, por intermédio das actividades desenvolvidas pela Comissão Catarinense de Folclore, em particular no âmbito da edição regular, ao longo da década de 1950, do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*. Este – como vimos – para além de inúmeros artigos de eruditos locais centrados na cultura popular de Santa Catarina encarada a partir de uma óptica açorianista, dará também grande destaque a participações de etnógrafos dos Açores, como Silva Ribeiro, José Agostinho, ou Carreiro da Costa.

Nos anos 1970 e 1980 – no quadro da primeira retoma do movimento açorianista – é de novo a importância da cultura popular na redescoberta e glosa das raízes açorianas de Santa Catarina que podemos encontrar. Assim, é sob o signo da cultura popular de raiz açoriana que é criado o EcoMuseu do Ribeirão da Ilha. É também sob o signo da cultura popular que se coloca o trabalho de recolha etnográfica e de criação artística de Franklin Cascaes. Como vimos, entre os seus tópicos principais encontra-se o tema das bruxas, que assumirá a partir daí um impacto importante na tematização açorianista da cultura popular catarinense. Será também a partir da produção de Cascaes que se constituirá o espólio de cultura popular catarinense do Museu Antropológico da UFSC.

³ Cf. *Actualidades*, nº 12, de Dezembro de 1948, p. 12.

Os desenvolvimentos que o movimento açorianista conhece no decurso dos anos 1990 remetem também para a importância da cultura popular. Essa importância transparece de forma particularmente clara na actividade do NEA. De facto, o Mapeamento Cultural dá-se sobretudo como um levantamento exaustivo das diferentes expressões da cultura popular “de base açoriana” existentes no litoral catarinense. Assim, de entre os nove grandes campos indicados no roteiro do Mapeamento, sete dizem respeito a temas de características etnográficas: “folclore”, produção artesanal”, “gastronomia”, “religiosidade”, “literatura popular”, “jogos [e] brinquedos” e “meios de transporte” populares.

As restantes actividades do NEA remetem também para a importância da cultura popular. É o que se passa com o *Açor*. Na sua programação é grande o relevo de eventos ligados à cultura popular. De acordo com os seus organizadores, “a gastronomia, folclore, religiosidade e costumes da cultura luso-açoriana” de Santa Catarina constituem o enfoque principal da Festa.⁴ Por isso, no desfile que abre os festejos, nos *stands* das diferentes organizações, nas exposições, oficinas e espectáculos que integram a programação do evento, é notória uma verdadeira saturação etnográfica no modo como são representadas e encenadas as raízes açorianas de Santa Catarina.

Assim, em 2001, as delegações que integraram o desfile de abertura do *Açor* faziam-se representar por intermédio de glosas “vivas” da cultura popular catarinense: de cantorias do Divino a grupos de bois de mamão, de cantadores de terno dos Reis a grupos de dança folclórica. Nos *stands* das organizações participantes a cultura popular – sobretudo por intermédio do artesanato – era também dominante; a venda de publicações de temática açorianista era recorrente e nos folhetos distribuídos não faltavam

⁴ Citação extraída do Regulamento do *Açor* distribuído aos municípios participantes.

as referências ao folclore local. Na programação cultural do evento, a cultura popular voltava a aparecer em força. Para além da programação de espectáculos, integrada – como vimos – por grupos de dança folclórica, grupos de boi de mamão e de terno de Reis e cantorias do Divino, duas das três exposições propostas possuíam um cunho etnográfico: uma focava as canoas de pesca tradicionais e outra propunha uma instalação centrada no Divino Espírito Santo. Finalmente, a própria missa “açoriana” que se celebrou no domingo foi antecedida de um encontro de bandeiras do Divino e noutro dos eventos mais apreciados do *Açor* – a eleição da Rainha do *Açor* – as candidatas tinham que desfilar em traje tradicional e deviam ainda ler um pequeno texto sobre a cultura “de base açoriana” do município que representavam.

Entre as grandes iniciativas de debate e discussão promovidos pelo NEA, o acento tónico é também posto na etnografia. É o que se passa desde logo com o 1º Congresso Internacional de Festas do Divino Espírito Santo, organizado em torno do culto do Espírito Santo encarado justamente como uma das expressões mais emblemáticas da açorianidade. Mas no I Encontro Sul Brasileiro de Comunidades Açorianas (1986) – de temática mais abrangente – a importância da cultura popular era igualmente clara, tanto no programa científico do evento como no seu programa cultural. Finalmente, é grande o empenhamento dos activistas do NEA no desenvolvimento da pesquisa etnográfica baseada em pressupostos açorianistas.

Fora da actividade do NEA, entre os municípios mais activos no movimento açorianista, a cultura popular é também o investimento dominante. De facto, a promoção de festas populares de temática açorianista, a criação de grupos de dança folclórica ou de grupos de boi de mamão, a revitalização de cantorias do Divino ou de grupos de terno dos Reis, o surgimento e a multiplicação de artesãos, a musealização de espaços emblemáticos da cultura tradicional – como engenhos de mandioca – são algumas das expressões mais visíveis do movimento açorianista ao nível local.

Na ilha de Santa Catarina, é o mesmo panorama que podemos encontrar. A orientação açorianista da Fundação Franklin Cascaes faz-se – como vimos – sob o signo da “cultura da gente” e privilegia o estímulo às manifestações tradicionais das comunidades locais, mediante o apoio a oficinas de artesanato e folclore e a festas tradicionais. A sua política de organização de eventos, com destaque para a organização anual do Encontro das Nações, privilegia também a cultura popular de base açoriana. A simultânea multiplicação de grupos de dança folclórica, de grupos de artesãos, o surgimento de grupos de boi de mamão, a abertura de restaurantes baseados em menus inspirados na gastronomia tradicional ilustram o mesmo padrão etnográfico.

*

O lugar de grande destaque ocupado pela cultura popular na tematização das raízes açorianas do litoral de Santa Catarina deve ser visto à luz do papel mais geral que esta tem desempenhado na formulação de reivindicações identitárias a nível nacional, regional e local no Brasil novecentista (cf. Vilhena 1997). Vista como uma formação que, em contraste com as tendências modernas para a uniformização dos modos de vida, se caracteriza por particularidades e idiosincrasias rodeadas de uma aura de intemporalidade, a cultura popular permitiria enraizar na longa duração a autonomia cultural dos colectivos.

No caso de Santa Catarina essa utilização da cultura popular encontra-se ao serviço da formulação e reiteração de uma identidade que podemos caracterizar – à luz das definições que passámos em revista na Apresentação – como étnica. Por seu intermédio, um sub-grupo integrado numa determinada cultura nacional reivindica, a partir de um conjunto de particularidades etnoculturais, tanto um modo próprio de inserção nessa cultura como uma forma particular de relacionamento com sub-grupos similares.

Tal como no caso das utilizações da cultura popular feitas pelas organizações açoriano-americanas da Nova Inglaterra, este trabalho com a cultura popular pode ser caracterizado como um trabalho de objectificação (Handler 1988) da cultura popular, por intermédio da qual esta, de produto variável e contextual da vida e da actividade das comunidades locais de pescadores e agricultores, se transforma no signo de uma identidade étnica determinada, formulada através do conceito de cultura açoriana. Nessa medida, o trabalho de objectificação da cultura popular do litoral catarinense subjacente ao movimento açorianista pode ser definido como um trabalho de açorianização da cultura popular. De facto, o que nele está em causa é transformar em expressões da cultura açoriana, diversos modos de fazer e pensar que, até aí, eram vistos como expressões de lógicas culturais diferenciadas.

Os Açores no sul do Brasil: concepções etnogenealógicas da cultura popular

Caracterizado pelos traços genéricos que acabei de indicar, o trabalho de açorianização da cultura popular do litoral catarinense empreendido pelo movimento açorianista articula-se entretanto – como ficou sugerido no início do capítulo – com modos diferenciados de definição do que é a cultura açoriana.

Subjacente a ele podemos começar por detectar, antes do mais, a presença de uma concepção etnogenealógica (Smith 1991), ou etnogenética, da cultura açoriana. É para essa concepção que remetem justamente as fichas do Mapeamento Cultural que identificam a cultura açoriana como a cultura originária dos Açores. De acordo com essa concepção, a cultura açoriana é aquela parte da cultura popular do litoral de Santa Catarina que pode ser filiada etnogeneticamente na cultura popular do arquipélago dos Açores. Embora observada no presente etnográfico, a cultura popular das comunidades pesqueiras e camponesas do litoral de Santa Catarina é pois entendida como um conjunto de sobrevivências – ou

“remanescentes”, para recorrer a uma expressão *emic* usada com alguma frequência – por intermédio das quais é possível estabelecer uma relação de continuidade com o *background* cultural das populações açorianas que, entre 1748 e 1756, colonizaram o litoral catarinense.

É esta perspectiva genérica que podemos encontrar no Congresso de 1948. Embora a não publicação das actas da 6ª secção – consagrada à “Linguagem e Folclore” – nos impeça de verificar até que ponto essa concepção etnogenealógica estaria presente nas diferentes comunicações, alguns dos seus títulos sugerem a sua relevância. É o que passa com as comunicações “Açores: Alma e Coração do Brasil-Sul” (de Walter Spalding), “O Sentimento Açoriano na Poesia Popular da Ilha de Santa Catarina” (de Almiro Caldeira), “Algumas Superstições Populares Comuns ao Brasil e aos Açores” (de Silva Ribeiro) e “O Elemento Açoriano no Folclore Catarinense: a Festa do Divino Espírito Santo” (de Mariza Lira).⁵ A simultânea referência aos Açores e a Santa Catarina – ou ao sul do Brasil – patente nestes títulos, deixa de facto entrever uma perspectiva comparativa assente na demonstração etnogenealógica dos laços entre o folclore catarinense – ou mais genericamente sul-brasileiro – e a cultura popular do arquipélago dos Açores.

Fora da 6ª secção, sempre que, no âmbito ou a propósito do Congresso, se fala de cultura popular, é a mesma perspectiva etnogenealógica que podemos encontrar.

É o que se passa com os artigos etnográficos publicados ao longo do ano de 1948, no âmbito da preparação do Congresso,

⁵ Tanto no jornal *Actualidades* como num texto que Walter Piazza (1996) dedicou ao Congresso não é feita referência a qualquer comunicação de Cecília Meireles. Esta virá entretanto a publicar em 1955, na revista *Insulana*, de São Miguel, a memória “Panorama Folclórico dos Açores, especialmente da Ilha de São Miguel” (Meireles 1955), acerca da qual afirma em nota de rodapé: “enviada à Comissão Organizadora das Comemorações do Segundo Centenário da Colonização Açoriana, para o Congresso realizado em Santa Catarina, de 5 a 12 de Outubro de 1948 (id., *ibid.*: 1).

pela revista *Actualidades*. Num deles – assinado por Lucas Boîteux, um dos poucos intelectuais catarinenses da época a ter visitado o arquipélago dos Açores – o autor descrevia assim as suas impressões de São Miguel:

Sabem todos que a nossa ilha [de Santa Catarina] como quase todo o litoral catarinense foram povoados por emigrantes originários das ilhas dos Açores. Nota-se por isso uma *semelhança extrema nos usos, costumes e linguagem* entre os micalenses e os do nosso torrão: *a vida açorita transplantou-se intacta para as nossas plagas* (Boîteux, 1948: 24; os itálicos são meus)

Num outro artigo – intitulado “Potes, Rendas, Trovas e um Congresso de História” – Oswaldo Cabral afina pelo mesmo diapasão, quando afirma, a propósito da roda de oleiro:

O que existe lá [nos Açores], existe aqui [em Santa Catarina]. A mesma roda, os mesmo pés, o mesmo prato, a mesma bola de barro que sob os mesmos dedos se desmancha em formas várias desta *poterie* que ali na praia se compra a poucos cruzeiros (Cabral, 1948: s/p).

Nos vários discursos proferidas no quadro das recepções oficiais oferecidas aos Congressistas, a etnogenealogia encontra-se também frequentemente presente. Por exemplo, na recepção na Câmara Municipal de Florianópolis, um dos vereadores não deixou de sublinhar o modo como

A descendência açoriana que aqui se fixou (...) soube conservar intactas as peculiaridades do linguajar, sonoro e cantante, o ritmo e a poesia, as emoções das lendas e das festas populares; o apego e adoração dos mesmos

sentimentos religiosos; a devoção aos mesmos santos; a mesma maneira de laborar a terra; o mesmo tipo de subdivisão da propriedade; o mesmo gosto e a mesma reacção aos valores estéticos, a par da repetição rigorosa dos mesmos costumes e sistemas de vida em sociedade. (...) Mantemos vivas as mesmas tradições e as mesmas artes domésticas [desde as] rendas e bordados (...) [à] cerâmica primitiva e rústica (...) [aos] canoeiros e artesãos (*Actualidades* nº 12, Dezembro de 1948: 4).

Mas será sobretudo no quadro da investigação etnográfica realizada no âmbito do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* que a perspectiva etnogenealógica será desenvolvida e fundamentada de modo mais exaustivo. De facto, a definição da cultura popular do litoral catarinense como uma herança açoriana era, no Congresso, mais um pressuposto de natureza retórica – apoiado na ideologia e na afectividade – do que um dado efectivamente demonstrado – com base na razão etnográfica. Para passar de uma para outra, como escrevia Osvaldo Cabral na revista *Actualidades*, “falta quem coleccionasse [as] tradições, quem organize o *folk lore* catarinense para o estudo comparativo” (Cabral 1948: s/p; os itálicos são meus).

Será justamente a esse “estudo comparativo” que se dedicarão, ao longo da década de 1950, os estudiosos catarinenses que publicarão as suas pesquisas no *Boletim*.

Logo no primeiro número do *Boletim*, dois dos seis artigos publicados fazem comparações específicas entre o litoral catarinense e o arquipélago dos Açores. Osvaldo de Melo, por exemplo, ao escrever sobre “parlendas infantis” em Santa Catarina, sublinha que

o menor estudo comparativo do material folclórico recolhido pelo litoral do Estado, nos fará vislumbrar a sua paternidade naqueles pastores e agricultores, nossos

ancestrais, arribados das ilhas Terceira, S. Miguel, Graciosa, Faial, Pico e Madeira (Melo 1949: 11).

No mesmo número, de modo ainda mais entusiástico, Almiro Caldeira enfatiza também o modo como “o elemento açoriano deixou traços marcantes na fisionomia psicológica do nosso povo. O *sub-consciente* popular está repleto de lembranças fixadas, há séculos, na memória colectiva açoriana” (Caldeira 1949: 15).

Em vários outros números do *Boletim* é possível encontrar tentativas similares de fundamentação etnográfica das raízes açorianas de diferentes elementos da cultura popular catarinense.

Por exemplo, Walter Piazza, num artigo consagrado à *farra do boi*, defende que este ritual – uma espécie de tourada que se realiza nas comunidades de pescadores do litoral de Santa Catarina durante a Semana Santa, no termo da qual o boi é morto e a sua carne distribuída pela comunidade – “é (...) uma revivescência da tourada à corda, ainda hoje usada no arquipélago açoriano” (Piazza 1951: 71). O mesmo Piazza, escrevendo sobre olaria tradicional de Santa Catarina, por exemplo, afirma crer “ter vindo das Ilhas dos Açores esta arte que tanto nos liga às gentes do arquipélago” (1952: 23). No mesmo número do *Boletim*, Henrique Fontes interroga-se também sobre a eventual origem açoriana do pão-por-Deus, um costume local integrado por missivas amorosas escritas em papel recortado, frequentemente em forma de coração. As suas conclusões, sendo prudentes, estabelecem de qualquer forma uma ligação aos Açores como terra de origem. Assim, embora o ritual em si fosse desconhecido nos Açores, a sua designação seria de origem açoriana (Fontes 1952: 20) e no caso dos papéis recortados em forma de coração seria “possível que os micalenses [tivessem] sido os criadores em Santa Catarina, da delicada missiva” (id.: 22). Osvaldo de Melo, ao escrever sobre a *Abrenúncia* – uma das personagens que intervém no boi de mamão catarinense – considerou-a como o resultado da “tradição inconsciente açorita” (Melo 1953: 85). Dadas

as origens muito disputadas do boi de mamão – e, em particular, as suas similitudes com o bumba meu boi nordestino, supostamente de origem africana – seria em torno da existência deste personagem, que só aparece no ritual catarinense, que se poderia conectar o ritual com os Açores. As gaiolas de cana para pássaros (Salles 1953) e a renda de bilros (Lira 1950, Soares 1957/58) são também abordadas em contribuições para o *Boletim* como sendo de origem açoriana.

Em 1956 tinha avançado de tal forma a reconstituição etnogenealógica da cultura popular do litoral catarinense que Walter Piazza, numa conferência de síntese que preparou para a 2ª Exposição de Folclore das Américas pôde fornecer uma primeira listagem dos principais elementos folclóricos que integravam a “contribuição luso-açoriana” – encarada como “a mais expressiva” – para a cultura popular de Santa Catarina. Entre eles, eram listados o pão-por-Deus, a cerâmica popular, as festividades e folias do Divino e o boi na vara (uma das designações por que é conhecida a farra do boi).⁶ A estes elementos, poderiam ser acrescentados a arquitectura popular, inúmeras danças populares e, ainda, vários outros festejos associados ao calendário anual local.⁷

Ao mesmo tempo que se baseia no desenvolvimento da pesquisa folclorista por parte dos eruditos autóctones, a concepção etnogenealógica da cultura popular do litoral de Santa Catarina reserva também um papel fundamental a etnógrafos e folcloristas baseados nos Açores e em Portugal continental. Se os primeiros são os detentores do saber etnográfico relativo à terra de acolhimento do legado cultural açoriano, os segundos são os especialistas sobre

⁶ Cf. a secção “Noticiário” do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*, nº 23/24, Janeiro de 1957 a Janeiro de 1958, pp. 147 –148.

⁷ Este balanço será retomado e complementado num artigo que Piazza publicou em 1958 no *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. Nesse artigo é a seguinte a listagem dos elementos de origem açoriana em Santa Catarina: habitação, carros de bois, olaria, rendas de bilro, refrões e adágios, pão-por-Deus, boi-na-vara, brincadeiras infantis, danças populares (Chamarrita, Pézinho, Fandango, Ratoeira) e Festas do Divino Espírito Santo (Piazza 1958).

a configuração original desse legado e é sobre eles que recai o encargo da ratificação, em nome da terra de origem, das origens açorianas da cultura popular do litoral de Santa Catarina.

É justamente a essa luz que pode ser interpretado o peso que tem, nas colaborações de etnógrafos açorianos e portugueses para o *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*, o estabelecimento de “paralelos folclóricos” entre os Açores e Santa Catarina. É o que se passa por exemplo com a correspondência de José Agostinho publicada pelo *Boletim*. Logo no nº 5, constatando as “afinidades” entre os Açores e Santa Catarina, Agostinho exemplifica com o pésinho, o pão-por-Deus e o vocabulário regional (*Boletim...* nº 5, 1950: 15). No nº 20/21, os paralelos estendem-se por seu turno à chamarrita, sendo também sugerido um confronto – menos plausível – entre o quicumbi catarinense e as danças populares da Terceira (*Boletim...* nº 20/21, Setembro/ Dezembro 1954: 92). Carreiro da Costa (1950), A. C. Pires de Lima (1950) e F. C. Pires de Lima (1952) são outros dos etnógrafos que se dedicam ao exame das afinidades etnográficas entre os Açores e Santa Catarina.

Assumindo particular relevância no quadro da pesquisa folclorista desenvolvida ao longo dos anos 1950, esta concepção etnogenealógica da cultura popular catarinense, reencontra-se nas fases posteriores de desenvolvimento do movimento açorianista.

Assim, nos anos 1970 e 1980, muitas das comunicações de eruditos catarinenses às Semanas de Estudos Açorianos ou aos Congressos de Comunidades Açorianas continuam a procurar estabelecer paralelos folclóricos entre o litoral catarinense e o arquipélago dos Açores. Na III Semana de Estudos da Cultura Açoriana e Catarinense, enquanto Oswaldo Furlan desenvolve o tema da “influência açoriana no léxico de Santa Catarina” (Furlan 1993), Oswaldo de Melo e Hélio Rocha tentam relacionar um tema musical do terno de Reis catarinense com o folclore açoriano de influência flamenga (Melo & Rocha 1993). No 2ª Congresso das Comunidades Açorianas, o mesmo Oswaldo de Melo propõe na sua comunicação um fresco

sobre a “influência cultural dos Açores em Santa Catarina”, incluindo itens como o artesanato, a culinária, a “cultura religiosa”, ou a “música, danças e poesia popular” (Melo 1986).

As referências explícitas ao *background* açoriano da etnografia do litoral catarinense são também recorrentes na obra de criação artística e recolha etnográfica de Franklin Cascaes. No I volume da sua recolha *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (1989) algumas “estórias” de bruxas aí publicadas são definidas como páginas do “livro do pensamento açorita” que os colonizadores “trouxeram nas malas de suas bagagens culturais, para doarem aos seus herdeiros” (Cascaes 1989: 19). No seguimento da sua viagem aos Açores, nos anos 1980, a orientação etnogenealógica da pesquisa de Cascaes tornar-se-á ainda mais clara, como resulta da extensa entrevista que Cascaes concedeu a Raimundo Caruso (Caruso 1997), marcada pela constante preocupação no estabelecimento de paralelos etnográficos entre o litoral de Santa Catarina e o arquipélago dos Açores.

Nos anos 1990, a etnogenealogia ocupa também um lugar destacado na tematização açorianista da cultura popular catarinense. Na actividade do NEA esta componente é particularmente evidente. Assim, no quadro do Mapeamento Cultural, a formação açorianista fornecida aos diferentes activistas locais, depois de uma apresentação geral de aspectos da geografia, da história e da cultura do arquipélago dos Açores, desenvolve uma perspectiva etnogenética da “herança açoriana”:

[procurávamos depois mostrar] o número de pessoas que vieram [dos Açores], o modo de vida que trouxeram para cá. (...). Então, mostrar (...) o que elas trouxeram era o segundo momento. E o terceiro momento era mostrar (...) o que é que permanece ainda [nas] comunidades. O que tem ainda hoje em cada comunidade. O que é a herança desses 250 anos atrás. Mostrar a arquitectura, chegar numa arquitectura portuguesa e mostrar, isto aqui, quem trouxe

para cá foram os açorianos, (...) essas danças, essas histórias que vocês têm, essas lendas, quem trouxe para cá foram os açorianos, a culinária, o modo de comer algumas coisas, quem trouxe foi os açorianos (Cletson 2000a).

Nas grandes iniciativas promovidas pelo NEA esta dimensão etnogenealógica é também evidente. No I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas, o próprio pretexto do evento é fornecido – tal como no Congresso de 1948 – pela evocação e celebração das raízes açorianas de Santa Catarina. Como se afirmava no desdobrável que anunciava o Encontro, o ponto de partida deste era fornecido pela “presença de traços culturais [açorianos] (...) principalmente no litoral catarinense e gaúcho onde constitu[em] a expressão cultural da região”. Em consequência, inúmeras comunicações que integravam a programação científica do evento sublinhavam a origem açoriana da cultura popular catarinense.

No 1º Congresso Internacional de Festas do Divino Espírito Santo, essa agenda etnogenealógica era ainda mais clara. De facto, o objectivo do evento era o de consagrar as Festas do Espírito Santo como elemento comum à cultura açoriana, unindo entre si os Açores e as várias terras de acolhimento dos descendentes açorianos, tanto no Brasil meridional – com destaque obviamente para Santa Catarina – como nos EUA e no Canadá, que também se fizeram representar no evento.

Simultaneamente, a produção académica ou de divulgação sobre a cultura popular do litoral catarinense publicada ao longo dos anos 1990 por activistas ligados ao NEA prossegue uma linha de trabalho assente na reivindicação das suas raízes açorianas. O caso de Vilson Farias é o mais evidente. Na sua obra *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo* (Farias 1998, 2000a), Farias foca a cultura popular do litoral de Santa Catarina a partir de uma perspectiva frequentemente marcada por preocupações etnogenéticas. Assim, relativamente a vários itens da tradição folclórica catarinense, é patente

a sua preocupação de sublinhar eventuais origens açorianas. É o que sucede com a dança popular – ratoeira, pau-de-fita, chamarrita, quadrilha (Farias 2000a: 367) – com os folguedos e festas – boi de mamão (id.: 380), farra do boi (id.: 394-395), festas juninas (id.: 397), Festas do Divino (id.: 434-440) – com a gastronomia popular – condimentação, peixe seco, cozido à portuguesa (id.: 449-452) – e, finalmente, com os mitos e lendas (id.: 490).

Fora do NEA, a etnogenealogia mantém-se como horizonte analítico importante, por exemplo, nos escritos de Nereu do Vale Pereira – director do Eco Museu do Ribeirão da Ilha – ou de Lélia Nunes – directora da Fundação Franklin Cascaes durante a gestão municipal de Angela Amin.⁸ Simultaneamente, prossegue um trabalho de tratamento etnogenealógico de certos itens precisos da cultura popular do litoral catarinense. O caso da farra do boi é um dos mais claros. De facto, as polémicas em torno do ritual, bem como a sua proibição a partir de 1988 irão suscitar uma intensa produção académica em redor do tema, subjacente à qual é reiteradamente sublinhada a origem açoriana do ritual.⁹ A mesma perspectiva etnogenealógica é aplicada a também à Festa do Senhor dos Passos de Florianópolis – comparada frequentemente com o Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada – às tradições relativas às bruxas, aos temperos da culinária popular ou ao engenho de farinha de mandioca.

Finalmente, a concepção etnogenealógica da cultura popular do litoral catarinense reencontra-se também no peso que teve, na segunda retoma açorianista, a intensificação dos contactos com a

⁸ De Nereu do Vale Pereira, veja-se por exemplo, o artigo monográfico sobre o Ribeirão da Ilha (Pereira, Nereu do Vale 1993). Quanto a Lélia Nunes – como vimos – escreverá sobretudo sobre festas populares, também numa perspectiva açorianista (cf. Nunes 1988, 1997).

⁹ Cf., a este respeito, Lacerda 1990, 2003a, Bastos 1993 e Flores 1998. Embora maioritariamente provenientes de sectores académicos não directamente envolvidos com a narrativa açorianista, estes estudos assumem, sem grandes reservas, as teses acerca da origem açoriana da farra do boi.

terra de origem impulsionada pelo Governo Regional dos Açores, por intermédio, primeiro, do Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades (GEACA), e, depois, da Direcção Regional das Comunidades (DRC).

Assim, em primeiro lugar, os cursos promovidos anualmente nos Açores por estes organismos, possibilitaram um contacto directo de muitos activistas açorianistas com a terra de origem. Esta deixa de ser vista como uma entidade longínqua, conhecida apenas da literatura académica, para passar a ser vista como uma realidade muito mais tangível.

Em segundo lugar, o empenhamento do Governo Regional dos Açores na revitalização açorianista em curso em Santa Catarina tornou mais efectiva a presença dos Açores como terra de origem nas actividades do movimento, seja por intermédio das “salas açorianas”, seja por intermédio das frequentes presenças de conferencistas, artesãos e grupos folclóricos açorianos (ou portugueses).

A fundação recente da Casa dos Açores da Ilha de Santa Catarina – que, apesar de dinamizada por um conjunto de activistas ligados ao NEA, tem também beneficiado do estímulo do Governo Regional Açoriano – insere-se nesta perspectiva de intensificação da presença da terra de origem na terra de acolhimento, subjacente à qual se encontra a narrativa etnogenética. De facto – como vimos – um dos objectivos desta Casa é o de melhorar a promoção directa dos Açores como terra de origem.

É finalmente nessa perspectiva que se pode examinar o peso de uma aproximação à cultura popular açoriana que, mais do que etnogenealógica, pode ser definida como etnomimética (Cantwell 1993). O caso mais flagrante é o do grupo ARCOS, cujo grupo folclórico opera – como vimos – com um repertório baseado exclusivamente em danças populares do arquipélago dos Açores. Por essa razão, o grupo – que realiza para cima de quarenta performances por ano – é uma presença regular em eventos açorianistas no estado de Santa Catarina, funcionando ainda como uma embai-

xada permanente dos Açores noutros eventos que têm lugar no estado. Para além do grupo ARCOS, outros grupos têm adoptado – embora de forma mais parcial – esta aproximação etnomimética, misturando números extraídos do folclore catarinense “de base açoriana” com números directamente importados dos Açores. É o que acontece com o Grupo de Danças e Cantares da Cidade de Florianópolis e com o grupo folclórico Rancho Açoriano de Criciúma.¹⁰ Finalmente, na mesma linha, deve ser também sublinhado o caso do restaurante anexo ao EcoMuseu de Ribeirão da Ilha. Este, tendo arrancado a partir de um curso intensivo de culinária tradicional açoriana assegurado por um cozinheiro da ilha de São Miguel, propõe hoje cerca de duas dezenas de pratos da culinária tradicional açoriana e portuguesa.

Em conclusão: seja por intermédio de uma perspectiva de celebração das raízes açorianas da cultura popular de Santa Catarina, seja por intermédio da intensificação da presença directa dos Açores como terra de origem nas iniciativas açorianistas, pode-se pois falar da manutenção do horizonte etnogenealógico no tratamento dado hoje em dia à cultura popular do litoral catarinense.

Dificuldades e dilemas da etnogenealogia

A concepção etnogenealógica da cultura popular catarinense que temos vindo a passar em revista é caracterizado por algumas grandes constantes.

Entre elas conta-se, antes do mais, a dominância de um folclorismo guiado por pressupostos “espontâneos” de inspiração difusionista. De facto, embora nunca mobilize referências teóricas de vulto, a leitura etnogenealógica da cultura popular do litoral catarinense obedece a um modelo interpretativo que encara esta como o produto de uma migração de elementos e complexos cultu-

¹⁰ Este último, além de trajes e repertório dos Açores, possui ainda trajes e repertórios de outras áreas de Portugal continental.

rais de um contexto de origem – o arquipélago dos Açores – para um contexto de difusão – o litoral de Santa Catarina.

Nesse processo migratório, de acordo com as teses difusionistas, os elementos de continuidade cultural – vistos como sobrevivências ou remanescentes – sobrepõem-se tanto à inovação cultural resultante da adequação a um novo contexto como ao diálogo com as culturas com as quais os imigrantes entraram em contacto. A lógica do processo, encarado sob um ponto de vista etnocultural, é a lógica do “transplante”.

Dado o tempo decorrido sobre essa migração e a inexistência de documentação comprovativa, é através de um trabalho comparativo centrado em “paralelos” entre elementos e complexos culturais *actuais* característicos dos Açores e elementos e complexos culturais *actuais* característicos do litoral de Santa Catarina que as “afinidades” genealógicas entre as duas culturas podem ser reconstituídas. Do mesmo modo que postula a continuidade como valor central da cultura popular catarinense, o difusionismo espontâneo praticado pelos açorianistas pressupõe que idêntica imobilidade caracterizaria a cultura popular açoriana. Embora realizadas no presente, as observações etnográficas que suportam o trabalho de açorianização da cultura popular catarinense reenviam pois para um horizonte cronológico situado há duzentos anos atrás.

Dados os diferentes contextos económicos, sociais e culturais de desenvolvimento, a partir de meados do século XVIII, da cultura popular dos Açores e da cultura popular catarinense, o trabalho de confronto e paralelo etnográfico entre uma e outra não pode senão assentar, por fim, na exploração de afinidades formais entre os diferentes elementos ou complexos tecnológicos, literários ou performativos de uma e de outra cultura, com secundarização dos seus contextos de circulação e recriação.

Os resultados deste trabalho comparativo são desiguais. Nalguns casos, apesar da subavaliação sistemática do contexto e das diferenças, são razoavelmente plausíveis as ligações genéticas

estabelecidas entre os Açores e Santa Catarina. É de facto altamente provável que a existência de Festas do Divino no litoral de Santa Catarina – apesar das diferenças que estas exibem actualmente em relação às suas congêneres açorianas – seja um resultado da importância que estas têm nos Açores. Alguns paralelos folclóricos em domínios como a literatura ou a dança populares são também bastante razoáveis. No universo das tecnologias tradicionais, por fim, é de admitir também uma origem açoriana para certos procedimentos técnicos, nomeadamente no tocante à agricultura e a certas produções artesanais.

Mas, nalguns casos, as dificuldades em estabelecer de forma convincente as relações de descendência entre os Açores e Santa Catarina são maiores. É o que se passa por exemplo, com o boi de mamão, com a arquitectura popular ou com o pão-por-Deus, para dar apenas alguns exemplos de aspectos da cultura popular catarinense cuja origem açoriana é mais problemática para alguns activistas açorianistas mais familiarizados com a etnografia dos Açores.

Num primeiro momento – que tem o seu apogeu nos anos 1950 mas se prolonga até aos anos 1980 – essas dificuldades são minoradas e, para as contornar, são mobilizadas três estratégias principais.

Uma dessas estratégias consiste em “trocar o todo pela parte”. Isto é, quando um determinado complexo cultural não pode ser visto, no seu conjunto, como sendo de origem açoriana, parte-se então para a pesquisa do detalhe etnográfico que o possa ligar à tradição açoriana. É o que se passa, por exemplo com a interpretação da Abrenúncia no boi de mamão. Perante a dificuldade de postular a origem açoriana da performance no seu conjunto, um dos seus detalhes é visto como remetendo para os Açores. Passa-se o mesmo com o pão-por-Deus: não possuindo o ritual em si nenhum paralelo açoriano, o enfoque é colocado na origem açoriana da sua designação ou na sua articulação com a tradição dos “corações recortados”.

Uma segunda estratégia consiste em interpretar a ocorrência de um determinado “facto folclórico” na área de colonização açoriana de Santa Catarina como sinónimo automático da sua origem açoriana. É o que se passa de novo com a Abrenúncia. Sendo de origem recente, a sua origem açoriana só pode ser postulada porque ocorre num ritual cuja área de difusão “[se] restringia à zona litorânea de absoluta colonização açoriana” (Melo 1953: 85) do estado de Santa Catarina. Da mesma maneira, embora faltem a Urbano Salles “documentos para comprovar” a origem açoriana das gaiolas de cana catarinenses, “levando em conta as zonas em que é praticada, denota-se logo indícios evidentes da sua origem” (Salles 1953: 112).

Finalmente, uma terceira estratégia é a de substituir os paralelos folclóricos com os Açores – quando estes não são susceptíveis de serem sustentados de forma persuasiva – por comparações mais genéricas com o folclore português. É essa, por exemplo, a estratégia esboçada por Oswaldo Cabral a propósito da dança do pau de fitas quando sugere, a partir de uma informação do etnógrafo português Luís Chaves, que ela poderia ter sido “trazida [por] elementos lusitanos continentais” (Cabral 1953: 42). Neste caso, embora se renuncie a uma origem açoriana estrita, mantém-se de qualquer forma um horizonte “pelo menos lusitano” de etnogénese.

Da etnogenealogia à autoctonia

Entretanto, mais recentemente, as dificuldades encontradas pelo modelo etnogenealógico têm vindo a suscitar crescentes reservas e reticências, que têm determinado a gradual emergência de uma concepção da cultura popular de Santa Catarina que podemos classificar – adaptando a terminologia proposta por Nicole Loraux (1990) a propósito da mitologia grega – como autóctone.¹¹

Para esta concepção – como sugerem algumas respostas ao Mapeamento Cultural que citei no início deste artigo – a ideia de

¹¹ Cf. também, a este respeito, as contribuições de Juaristi (2000) e Detienne (2003).

cultura açoriana está cada vez menos dependente da referência aos Açores como terra de origem para se passar a aplicar ao conjunto das expressões da cultura popular da área de colonização açoriana no litoral de Santa Catarina, incluindo as misturas e mestiçagens culturais e aquilo que é produto da criação própria dos descendentes dos açorianos. O trabalho de açorianização da cultura popular catarinense tende portanto a incidir sobre um universo alargado de manifestações, definidas mais por referência a um espaço geográfico – o litoral de Santa Catarina – do que por referência a uma herança etnogenética – o arquipélago dos Açores.

As expressões desta nova concepção de cultura açoriana no desenvolvimento recente do movimento açorianista em Santa Catarina são várias.

Um delas tem a ver com o enfraquecimento do próprio paradigma etnogenealógico. Os casos mais óbvios a este respeito são os da chamada arquitectura “açoriana” e, sobretudo, do boi de mamão. No primeiro caso, é hoje evidente que a arquitectura popular de Santa Catarina não é tanto açoriana como sobretudo luso-brasileira. Vilson Farias, na entrevista que me concedeu, sublinhou justamente este ponto:

Nós sabemos que [o que] nós temos [é] uma arquitectura colonial luso-brasileira, até porque a arquitectura é um padrão comum de todo o império português. A mesma arquitectura que nós vamos encontrar no Brasil, nós vamos encontrar em Macau, vamos encontrar na Guiné, vamos encontrar em qualquer lugar do mundo (...). Então, claro que a nossa arquitectura é uma arquitectura típica luso-brasileira colonial. Não é uma arquitectura específica. O modelo de construção é o modelo típico luso-brasileiro (Farias 2000b).

No caso do boi de mamão, há também uma tomada de consciência da fragilidade da açorianidade de um folguedo de que não

há nenhum paralelo conhecido nos Açores e que, pelo contrário, parece possuir um parentesco particularmente vincado com expressões similares da cultura afro-brasileira. Assim, para Lélia Nunes, ex-directora da Fundação Franklin Cascaes, “o boi de mamão não é uma dança açoriana. O boi mamão é um auto da morte e ressurreição, é um auto banto, é África. (...) Embora muita gente diga ‘Ah, [é um folguedo] açoriano, vamos dançar o boi de mamão’, [boi de mamão não é uma dança açoriana]” (Nunes 2000). Menos peremptório, Francisco do Vale Pereira, da coordenação do NEA, tem também uma opinião relativamente céptica acerca da origem açoriana do boi de mamão:

a base cultural mais evidente na nossa cultura é açoriana, mas (...) não é só açoriana, ela é também indígena, (...) ela também é negra, ela é europeia – até enquanto açoriana ela é europeia, porque é também portuguesa, tem muitas das coisas que nós temos aqui que no arquipélago não existem. E [no NEA] nós procuramos desmistificar isto quando fazemos o curso de mapeamento cultural, principalmente dando exemplos de manifestações que muita gente diz: ‘ah, porque isso é dos açorianos, que vieram colonizar, porque é aqui que fazem (...)’. *Um dos exemplos mais clássicos (...) que todo mundo diz que é açoriano e que não é, é o folguedo do boi de mamão* (Pereira, Francisco do Vale 2001; os itálicos são meus).

Isto é, para um número crescente de activistas, nem tudo na cultura popular do litoral catarinense é etnogeneologicamente açoriano. Como me afirmou Edison d’Ávila, de Itajaí,

Há uma grande confusão sobre isso, uma grande confusão. E cada vez fica mais complicado você fazer ver que uma coisa é a tradição açoriana, outra coisa é a cultura popular brasileira, para a qual contribuíram diversos povos, diversas

raças, diversas culturas, e que também engendraram diversos produtos culturais. Não se pode agora... açorianizar tudo. (...) [Já se] começou (...) a perceber isso (...). Mas há uma grande confusão nisso aí (Ávila 2001).

Isso não quer dizer – como vimos anteriormente – que o referente etnogenético açoriano tenha desaparecido por completo. Mas o peso que ele agora exerce não é tão hegemónico como no passado.

Por exemplo, em São Francisco do Sul – uma cidade do norte de Santa Catarina que, antes da colonização açoriana, havia já sido povoada por vicentistas – os activistas locais, depois de um período inicial marcado por um certo fascínio pela narrativa açorianista, mantêm hoje em dia uma atitude mais céptica em relação a ela. Para uma dessas activistas, esse cepticismo estende-se ao próprio peso dos colonizadores açorianos na formação histórica da cidade

Os açorianos não vieram directamente para S. Francisco, nós temos base só, açoriana. (...) Nós temos aqui é influências. (...) Olha, nós ainda não fizemos uma pesquisa directa para saber se houve açorianos. Eu tenho quase a certeza de que houve, mas há necessidade de fazermos uma pesquisa mais séria. (...) O nosso fundador era português (mas já estava há muito tempo no Brasil). [Mas] eu quase que tenho a certeza, pelos livros antigos que eu li, de que houve presença açoriana, talvez de portugueses que já vieram de lá há mais tempo. (...) Talvez vindos também de S. Paulo, eu acredito.

Paralelamente, em relação a itens da cultura popular catarinense de mais plausível origem açoriana, tem-se vindo a desenvolver uma maior sensibilidade às diferenças entre Santa Catarina e os Açores. O caso das Festas do Divino pode servir de exemplo.

Peninha, da coordenação do NEA e ex-director do Museu Universitário da UFSC, por exemplo, é razoavelmente categórico:

A Festa do Divino Espírito Santo que eu vi [lá nos Açores] não tem nada a ver com a Festa do Divino Espírito Santo que nós temos aqui. Então estou acreditando que o jeito de a gente fazer essas coisas [aqui] ainda é de um momento mais remoto, mais arcaico, lá do fim da Idade Média [e que já não existe mais nos Açores] (Peninha 2000).

Joi Cletson, um dos activistas do NEA mais envolvido com a pesquisa em torno das Festas do Divino, é mais optimista. Mas, num artigo que consagrou ao tema, ao mesmo tempo que sublinha, em pano de fundo, as afinidades entre as Festas do Divino de Santa Catarina e dos Açores, não deixa de, nos aspectos mais concretos, chamar a atenção para as diferenças existentes dos dois lados do oceano. Assim enquanto que “hoje nos Açores ainda se cultiva [a] tradição [dos “bodos” e doutras formas de circulação alargada de alimentos], (...) aqui em nosso Estado [ela] se perdeu totalmente” (Cletson 2000a: 436). Do mesmo modo, ao contrário do que sucede nos Açores, “aqui em nosso Estado as irmandades do Divino Espírito Santo não têm (...) expressão e força na organização das festas” (id.: 437). A maior importância das folias do Divino em Santa Catarina, a inclusão – também em Santa Catarina – “de algumas imagens de santos no cortejo das festas” (id.: 438) são outras diferenças registadas no artigo, que acaba por falar não tanto de paralelos mas de modos de evolução diferenciados de um mesmo ritual.

Em muitos casos esta maior sensibilidade à diferença é, ironicamente, um resultado paradoxal da intensificação dos contactos com a terra de origem. Estes, em certos casos, ao mesmo tempo que revelam similitudes, põem em evidência diferenças. Assim, para Peninha, a sua deslocação aos Açores serviu sobretudo para

concluir que a cultura açoriana já não está mais nos Açores, mas no litoral de Santa Catarina:

O que nós temos aqui no litoral de Santa Catarina são coisas que ainda estão do jeito (...) da época em que [os açorianos] vieram para cá. (...) Lá já não. Lá, depois do contacto [das bases norte-americanas] e [d]a emigração intensa para os Estados Unidos, eles já descobriram outro universo. (...) Ainda hoje nós vamos encontrar [em Santa Catarina] modos, hábitos de religiosidade e credences que nos Açores não tem mais. Os Açores já perdeu... (Peninha 2000).

Francisco do Vale Pereira, que viveu durante cerca de dois anos nos Açores é também sensível às diferenças:

Em 1995, a primeira impressão que tive, logo que eu cheguei foi que realmente era uma terra muito parecida com a nossa, em termos do visual da cidade, etc. (...) Mas tive um impacto muito grande de ver que as pessoas não são nada daquilo que nós somos aqui. (...). [Há muitas] diferenças do comportamento, (...) da comunicação, a diferença da relação pessoa a pessoa. (...) São muito mais formais, muito mais frios (...) E depois a maneira de viver, os aspectos da vida, a noção de mundo, isso tudo é muito diferente. (...) O Espírito Santo, por exemplo, a participação em festas, a forma de conduta, o relacionamento, a comunicação, tudo continua diferente (Pereira, Francisco do Vale 2001).

Simultaneamente, tem-se vindo também a desenvolver, entre alguns activistas, uma maior sensibilidade às misturas, adaptações e miscigenações entre elementos açorianos e elementos de outras proveniências, designadamente indígena. Francisco do Vale Pereira, mais uma vez, foi bastante claro a este respeito:

Tudo (...) o que sabemos é que tem [no litoral de Santa Catarina] um grande fundo de origem açoriana. Mas tecnicamente sabemos também que existe muita cultura, tanto portuguesa – não só açoriana específica, mas portuguesa – mais ainda cultura indígena, que é muito presente na nossa formação cultural, além da cultura negra (...). Claro que também nós sabemos que aqueles primeiros açorianos que vieram para cá tiveram de fazer uma readaptação do seu dia-a-dia, do seu quotidiano. E nisso também, eu pelo menos tenho a consciência de que houve também uma adaptação da sua cultura (Pereira, Francisco do Vale 2001).

Falando por exemplo, acerca da origem açoriana dos brinquedos populares do litoral de Santa Catarina, uma activista de Imbituba dizia-me

todos os brinquedos que a gente fazia, quando a gente vê pesquisas a gente descobre que vieram através dos açorianos, embora um pouco até diferente, porque o senhor sabe, cada região vai modificando: à medida que o povo vai crescendo, as pessoas vão modificando a cultura.

E relativamente ao engenho de mandioca, ao pirão, etc., muitos activistas estão hoje também disponíveis para reconhecer quer fenómenos de adaptação criativa dos “descendentes de açorianos”, quer a importância do contributo indígena.

Da cultura açoriana à cultura de base açoriana

É talvez por intermédio do conceito de “cultura de base açoriana” – proposto inicialmente pelo NEA – que esta concepção mais autóctone de cultura açoriana se tem vindo a afirmar de forma mais clara no movimento açorianista.

É nos escritos de Vilson Farias que este conceito é mais detalhadamente argumentado. Para ele, a cultura de base açoriana “fundamenta[-se] nos valores transplantados do arquipélago dos Açores”, a que se somaram os valores da “cultura vicentista (...)”, bem como das culturas indígena, negra, e de outras minorias” (2000a: 98). Nessa medida, a cultura de base açoriana seria distinta da “cultura açoriana”, entendida como “a que se pratica nos Açores” (id., *ibid.*). Essas diferenças seriam visíveis

tanto na gastronomia, quanto nas danças, folguedos, religiosidade, tecnologia de produção e respectivos produtos económicos. (...) *Faz-se necessário evidenciar essas diferenças para não se cometer o erro de querer tornar semelhante o que de fato é diferente.* Não podemos esquecer que já se passaram 250 anos desde que os primeiros colonizadores açorianos se fixaram no litoral catarinense. Igualmente não se pode esquecer que os habitantes do arquipélago dos Açores também operaram, ao longo do período, transformações em seu modo de ser e viver (id.: 98-99; os *itálicos* são meus)

Assim definida, a cultura de base açoriana não limitaria a sua capacidade de atracção aos descendentes dos casais açorianos que colonizaram o litoral de Santa Catarina. Tendo-se misturado com outras culturas presentes no litoral catarinense, ela seria também a cultura de referência de muitos “descendentes de outras culturas [que] praticam esses valores com a mesma intensidade que os descendentes luso-açorianos” (id.: 99).

Mais exaustivamente argumentado por Vilson Farias, o conceito de cultura de base açoriana reencontra-se de forma insistente na argumentação desenvolvida por muitos activistas do movimento açorianista. Assim, para um dos dirigentes do NEA, contrariamente ao senso comum açorianista, nem tudo na cultura popular do litoral de Santa Catarina é açoriano:

nós temos plena consciência de que não é [assim]. É por isso que nós usamos muito o termo (...) “cultura de base açoriana”. Ou seja, a base cultural mais evidente na nossa cultura é açoriana, mas (...) não é só açoriana, ela é também indígena, e ela também é negra, ela é europeia – até enquanto açoriana ela é europeia, porque é também portuguesa, tem muitas das coisas que nós temos aqui que no arquipélago não existem (Pereira, Francisco do Vale 2000).

Peninha afina pelo mesmo diapasão, quando, na entrevista que me concedeu, referiu a importância do boi tatá na cultura popular do litoral catarinense:

Por isso é que a gente usa sempre essa expressão: manifestação cultural *de base* açoriana. Porque veio da Europa para os Açores e aí naquele caldeirão açoriano [adquiriu] uma nova forma cultural (...), mas aqui acrescent[ou] ainda a presença indígena e a africana, com a presença de escravos aqui. Por isso é que a gente define a cultura daqui do litoral de Santa Catarina como *de base* açoriana: porque é muito mais do que só isso, ela também acrescenta o indígena e o africano (Peninha 2000).

Em São Francisco do Sul, o cepticismo relativamente à efectiva influência da cultura açoriana, foi também rodeado por intermédio da expressão “cultura de base açoriana”: “É açoriano, não é açoriano? (...) Ficou aquela dúvida toda. E então *como somos de base açoriana (algumas influências a gente tem)*, a gente procurou trazer as coisas dos Açores para cá” (os itálicos são meus).

Ao mesmo tempo que autonomiza a cultura popular do litoral catarinense dos constrangimentos de uma etnogenealogia rigidamente açoriana. que, no limite, a reduziria a um somatório de réplicas da cultura de terra de origem, o conceito de cultura de base açoriana

possibilita também uma maior abertura para a diversidade dos acervos culturais abrangidos pelo paradigma açorianista.

Esta abertura pode ser surpreendido em diversas instâncias. Ela é particularmente clara na actividade dos açorianistas conectados com o NEA. É o que se passa com a listagem dos itens da cultura de base açoriana do litoral de Santa Catarina proposta por Vilson Farias no II volume do seu livro *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo* (2000a). Aí, a par de manifestações relativamente às quais o autor tem a preocupação de estabelecer uma etnogenealogia açoriana, são também elencadas manifestações cuja origem açoriana não é referida, ou que são mesmo apresentadas como possuindo outras origens etnogenéticas. No primeiro caso, encontram-se danças como o fandango (id.: 355) ou o mastro de São Sebastião (id.: 356), folguedos como o terno de Reis (id.: 385), expressões da literatura popular como o pão-por-Deus (id.: 417), trovas (id.: 425) e “causos” (426), ou expressões de religiosidade como a coberta d'alma (id.: 446), etc.¹² No segundo caso encontram-se danças como o sarrabalho (id.: 359) e o cacumbi (id.: 360), a arquitectura popular (id.: 464) ou o boi tatá (id.: 495).

Mas – como vimos no início deste capítulo – é sobretudo nas respostas ao Mapeamento Cultural que este movimento de alargamento da cultura “açoriana” de Santa Catarina é mais claro. Nelas, de facto, para além de manifestações etnogeneticamente açorianas, são também incluídas: manifestações culturais – como os engenhos de farinha – cuja eventual raiz açoriana se mistura com elementos locais igualmente fortes; expressões culturais – como certas receitas tradicionais, ervas medicinais, artesanato – de raiz exclusivamente local; e, até, no limite, qualquer expressão cultural vista simplesmente como “património local”. É a essa luz que pode ser por exemplo vista a frequência com que capelas e cemitérios –

¹² Ironicamente, a tradição catarinense da coberta d'alma possui flagrantes similitudes – não exploradas por Vilson Farias – com a tradição açoriana da missa do vestido de alma. Cf., a este respeito Leal 1994.

construídas por vezes na primeira metade do século XX – são listadas nas fichas elaboradas no quadro do Mapeamento Cultural.

Para além do NEA, é também possível detectar expressões deste movimento de alargamento do conceito de cultura açoriana na actividade de outras organizações. No Eco Museu do Ribeirão da Ilha, por exemplo, é sob o signo desta concepção alargada de açorianismo que se coloca o espólio do Museu. Mais do que propor um inventário estrito da cultura popular da ilha de Santa Catarina de origem açoriana, o Museu propõe uma viagem museológica que, embora colocada sob o signo do açorianismo, abrange de facto objectos e expressões culturais muito heterogéneos, unificados apenas pela comum referência ao modo de vida tradicional da ilha de Santa Catarina.

É também sob o signo deste açorianismo alargado e autoctonizado que se colocam algumas actividades da Fundação Franklin Cascaes. Apoiando grupos de boi de mamão, a sua directora, ao mesmo tempo que se distancia – como vimos – da narrativa de origem açorianista, não deixa entretanto de se fazer eco de uma concepção que vê este ritual como parte integrante de uma cultura popular mais latamente açoriana. Em Bombinhas, também, é também sob o signo do boi de mamão – a partir do qual foi baptizado o grupo açorianista local, mas relativamente ao qual não são avançadas nenhuma reivindicações etnogenealógicas – que se tem também colocado o “resgate” das raízes açorianas do município

O peso que elementos da cultura popular menos etnogenealógicamente açorianos como as bruxas, o terno de Reis, o folclore propriamente local, etc., têm vindo a assumir no movimento açorianista pode ser visto à mesma luz. A “marca” açoriana tem-se vindo a transformar gradualmente numa marca a partir da qual se fala cada vez mais de cultura popular em geral e cada vez menos de cultura popular de origem efectivamente açoriana.

É a esta luz que podem ser também analisadas algumas reacções de desconfiança relativamente ao peso – julgado excessivo – que

a cultura popular do arquipélago dos Açores da terra de origem teria assumido recentemente nas actividades do movimento açorianista. Vilson Farias, por exemplo, expressou-me algumas reticências relativamente a aproximações excessivamente etnomiméticas à cultura popular dos Açores:

Tem dois grupos aqui que têm referência de dança do arquipélago dos Açores. É o ARCOS e o grupo açoriano de Criciúma. Os demais são grupos que representam a cultura regional. E o nosso interesse enquanto defensores da cultura de base açoriana é *estabelecer essa ponte com o arquipélago dos Açores, sim, mas não mudar o nosso padrão cultural que hoje existe em Santa Catarina*. O padrão cultural que existe em Santa Catarina é típico daqui. E nesse não queremos mexer (Farias 2000b; os itálicos são meus).

A criação da Casa dos Açores em Santa Catarina tem-se também revelado polémica, levando inclusivamente a divisões no interior do movimento açorianista. Vilson Farias, um dos seus maiores críticos, foi relativamente claro a esse respeito, quando afirmou não estar preocupado

aqui no litoral de Santa Catarina em recuperar a cultura dos Açores. Eu estou preocupado (...) em preservar a cultura do litoral de Santa Catarina. [Ora] a Casa dos Açores [tem] (...) um referencial de cultura açoriana [propriamente dita]. [Mas] a cultura dos Açores é uma coisa, e a cultura do litoral de Santa Catarina é outra. Eu tenho dito isso. Nós não precisamos de Casa para preservar a cultura de Santa Catarina. Ela existe na praça, em tudo que é lugar. (...) Eu sou contra a Casa dos Açores por a forma como estava sendo projectada. Existe um consulado aqui que faz a função... A Casa dos Açores era para manter valores da cultura açoriana por açorianos

que estariam aqui. [Mas] aqui não tem! Aqui nós somos descendentes de nona geração. De nona! De oitava, nona e décima geração. Quer dizer, isto é sem sentido (Farias 2000).¹³

Peninha, embora não se tenha envolvido de forma tão directa na polémica, mantém também uma atitude de alguma distância relativamente ao peso do arquipélago dos Açores na actividade açorianista:

Na verdade, as pessoas correm para os Açores (...), mas eu não concordo. Eu acredito, ainda acredito, que o que tem de ser feito é o registro dessa herança cultural que está aqui ainda! É aqui no litoral de Santa Catarina que tem de ser feito esse trabalho, porque os Açores já mudou muito, já foi adiante, não é mais a mesma coisa. Acredito que o trabalho fundamental tem de ser feito aqui. Por isso esse grande fôlego do NEA na busca do mapeamento das expressões culturais de base açoriana em todo o litoral do estado (Peninha 2000).

Açorianos e “manezinhos”

É também à luz da importância que tem vindo a assumir uma açorianidade pensada de forma cada vez mais autóctone, que é possível entender, no caso da ilha de Santa Catarina, o relevo que, desde os anos 1990, tem vindo a assumir o tema do “manezinho”, ou “manezinho da ilha”.¹⁴

Esta expressão era uma expressão derogatória utilizada pelas elites de Florianópolis para ridicularizar o pescador, “descendente de açoriano”, da ilha de Santa Catarina. Com similitudes com o estereótipo do “malandro carioca”, o termo manezinho associava o pescador

¹³ Terá sido em parte por discordar da criação da Casa dos Açores que Vilson Farias abandonou a coordenação do NEA em 1999.

¹⁴ Cf. Fantin 2000: 155-178, para uma abordagem detalhada do lugar da figura do “manezinho” nas disputas simbólicas em Florianópolis.

catarinense a imagens de alguém preguiçoso, ignorante, supersticioso, que falava um linguajar ininteligível e cuja ocupação principal era “contar causos”, isto é, histórias improváveis. Nas palavras de Aldirio Simões – um conhecido jornalista da ilha de Santa Catarina com conexões com o movimento açorianista que viria a falecer depois da realização do meu trabalho de campo – “o manezinho é o carioca do sul”, “alguém que é visto como o preguiçoso, o malandro”. Mas é também “a forma de se trajar, é a forma de falar, a forma de andar que são características do interior [da ilha], que estão impregnadas na pessoa. Se você formatar a figura do manezinho, seria a figura do pescador” (Simões 2001). Para Vilson Farias, também,

a expressão ‘manezinho’ na sua originalidade (...) é uma expressão (...) de desprezo, (...), era uma expressão de tratamento do homem litorâneo como ignorante, como atrasado.[Era] um tratamento (...) dado pelas elites, mesmo de descendentes de açorianos, residentes nos centros urbanos maiores. (...) A própria capital, Florianópolis, hostilizava o (...) interior da ilha. (...) Eu defino o ‘manezinho’ como sendo um homem simples, extremamente religioso, extremamente familiar. Quer dizer, três valores nele não podem ser tocados, porque ele mata. Ele mata se você mexer com a sua família, ele mata se você mexer com a sua religião, ele mata se você mexer com a sua honra. (...) Era um homem simples que produzia para o seu consumo, para a sua sobrevivência. (...) Ele não era malandro porque ele saía às quatro horas da manhã para a sua actividade, ou na roça, ou na pesca. E chegava às três horas da tarde em casa. Ao chegar em casa – aí é que começam os estereótipos de ‘manezinho malandro’ – ele vai na venda tomar a sua pinga. E nas épocas de temporada ele chega lá e toca com o (...) homem urbano (...) [e este] não entende como é que o cara [às] três horas da tarde está tomando a pinguinha no bar da esquina. (...) E aí, ele vê aquele homem

descalço, (...) com a calça à pescador (...) com uma camisa de quadriculado (...) , então ele chegava lá para tomar o seu traguinho e aquele homem todo urbano, todo arrumado que ele chamava de doutor, saía rindo dele. (...) Então, a simplicidade dele o tornou vulnerável (Farias 2000b).

A partir do final dos anos 1980, a expressão “manezinho”, ou “manezinho da ilha”, não só começou a perder este seu sentido original pejorativo, como começou a ganhar conotações positivas. O manezinho passou a ser visto, como me referiu Aldório Simões, como “uma pessoa que tem uma representatividade, um sentimento de carinho muito forte pela terra, uma pessoa que luta [contra] a descaracterização da terra, enfim, uma pessoa que demonstra (...) uma identidade muito forte com Florianópolis” (Simões 2001). Alguns dos seus defeitos passaram em consequência a ser vistos como qualidades. A sua preguiça era afinal – como me referiu Vilson Farias – o produto de “uma mentalidade não acumulativa” que passou a ser vista como sinónimo de qualidade de vida. O seu linguajar passou também a ser encarado como um sinal de diferença cultural, positivamente valorizado. E tanto o amor à terra como o alegado sentido ecológico do manezinho passaram a ser elogiados.

Em resumo, de insultuosa, a expressão “manezinho” transformou-se num emblema de orgulho local. Para esta mutação concorreram diversos factores. O jornalista Aldório Simões é usualmente visto com tendo tido um papel importante no processo. É de facto ele que, em 1987, na sequência da crescente abertura de Florianópolis para o exterior, cria os Troféus Manezinho da Ilha, destinados a premiar pessoas que se tivessem destacado na defesa da ilha de Santa Catarina. O contexto da criação dos Troféus foi-me contado por Aldório Simões da seguinte forma:

Naquela época [há vinte, quinze anos atrás] a cidade começou a ser descoberta. Começaram a vir para cá pessoas de vários

estados brasileiros, que começavam a vir para cá para conhecer e já começavam a ficar. (...). E quando a gente percebeu a cidade já estava praticamente começando a se descaracterizar: a gente passava na rua e já não conhecia mais as pessoas... Então surgiu a ideia de se criar algum troféu, alguma comenda que tornasse possível resgatar o sentimento de auto-estima do ilhéu (id, *ibid.*).

Simultaneamente, a figura do “manezinho” passou também a ser utilizada na propaganda política de diferentes forças políticas, em particular no âmbito das eleições para a prefeitura de Florianópolis, onde ser “manezinho” passou a significar uma identificação profunda com os anseios, os interesses e a maneira de ser da população local. Angela Amin – na campanha eleitoral de 1996 que a elegeu como prefeita – é o exemplo mais recente dessa utilização do motivo do “manezinho” para fins eleitorais, mas antes dela, outras forças políticas – designadamente de esquerda – tinham também recorrido ao tema. Na imprensa, entretanto, Aldirio Simões fundou uma coluna – intitulada justamente “Fala Mané” – onde relatava casos e histórias relacionados com o quotidiano tradicional da ilha de Santa Catarina, que contribui para solidificar esta nova imagem do “manezinho”.¹⁵ À semelhança do que aconteceu – como vimos no capítulo 1 – com a logomarca “açoriana”, “manezinho” transformou-se também numa logomarca muito utilizada no comércio, em restaurantes, supermercados, etc. Dicionários com vocabulários e expressões “manezinhas” foram também editados (cf. Rodrigues Filho 1996 e Alexandre 1998).

Ora bem: todo este processo de redescoberta e revalorização do “manezinho” não só é paralelo ao processo de expansão do açorianismo no decurso dos anos 1990, como os dois processos se alimentam mutuamente: o “manezinho” é não só o descendente

¹⁵ Para uma recolha dessas crônicas, cf. Simões 1998.

de açoriano, como “hoje, ser ‘manezinho’ é ser considerado um amante da ilha de Santa Catarina, um amante da cultura de base açoriana” (Farias 2000b).

Por intermédio desta equivalência entre o “descendente de açoriano” e o “manezinho” é justamente a dimensão local, autóctone, “da terra”, do açoriano, que sai reforçada.

Conclusões

Isto é: a partir de uma base etnogenealógica forte, o movimento açorianista tem vindo a evoluir para posições em que, a par da etnogenealogia no sentido estrito da palavra, se dá cada vez mais relevo a uma concepção autóctone da cultura popular. A expressão cultura açoriana, que se aplicava inicialmente apenas à cultura popular do arquipélago dos Açores e às suas eventuais sobrevivências catarinenses, passa agora a abranger o conjunto das criações culturais que caracterizam no presente a área de colonização açoriana do litoral catarinense, independentemente das suas raízes açorianas. A açorianização deixou de ser um procedimento exclusivamente etnogenealógico para passar a ser um procedimento mais amplo de apropriação de toda a cultura popular –incluindo a autóctone – da área de colonização açoriana vista como um território “étnico”.

É justamente a esta luz que pode ser resolvido um paradoxo com que fui confrontado durante o meu trabalho de campo: o modo como os ideais açorianistas eram por vezes activamente protagonizados por “militantes” que não só não eram “descendentes de açorianos”, como possuíam origens étnicas alemãs – como em Bombinhas – italianas – como em Sombrio – ou polonesas – como em Garopaba. Ao mesmo tempo que mostram formas de apropriação e uso da etnicidade que subvertem o primordialismo frequentemente inscrito na ideologia étnica, estes casos ilustram também o modo como, neste contexto preciso, esses processos são facilitados pela autoctonização do conceito de cultura açoriana. É porque esta tende, cada vez mais, a evocar a terra onde se nasceu

e onde se vive, em detrimento da terra de onde vieram uns remotos antepassados, que a capacidade de atracção do discurso açorianista fora do círculo estrito dos “descendentes de açoriano” se torna mais acentuada.

CAPÍTULO 8

ACTIVISTAS DO AÇORIANISMO: ERUDITOS, ARTISTAS E PRODUTORES CULTURAIS

Ao sublinhar a hibridez constitutiva da cultura na pós-modernidade – por referência a divisões tradicionais, como “cultura moderna”, cultura popular”, cultura erudita”, “cultura de massas” – Nestor García Canclini (1998) deu um importante contributo para a renovação da reflexão antropológica sobre as modalidades contemporâneas de criação e (re)criação da cultura popular.

Nas suas propostas, gostaria de destacar, em particular, dois aspectos. O primeiro tem ver com a ideia segundo a qual a cultura popular deixou de ser vivida por muitos dos seus especialistas – estudiosos, artesãos, “performers”, activistas – como um “resíduo sagrado” (id.: 209) do passado, ou como mera “complacência melancólica para com as tradições” (id.: 221). Contrariamente às posições mais conservadoras de muitos folcloristas e etnólogos – para quem popular e tradicional são uma só e mesma coisa – o popular deixou de se reduzir somente ao que está condenado à extinção, para passar a abranger tudo o que se transforma. De um testemunho passivo do passado, a cultura popular tornou-se portanto num recurso disponível para o presente e para o futuro.

A segunda ideia tem a ver a importância de um conjunto de mutações nas metodologias de trabalho com a cultura popular. Entre elas, García Canclini refere por exemplo “novos processos de produção industrial, electrónica e informática que reorganizam o

que chamávamos de culto e popular”, “outros formatos (...) (desde a fotografia e as histórias em quadrinhos até a televisão e o vídeo)”, ou “processos de circulação massiva e transnacional (...) aplicáveis a qualquer bem simbólico, tradicional ou moderno” (id.: 258). Contrariamente à perspectiva exclusivamente preservacionista tradicionalmente favorecida por muitos antropólogos, a cultura popular passou pois a abrir-se para uma pluralidade de tratamentos.

Estas duas ideias são centrais para entender o estatuto da cultura popular açoriana no quadro do movimento açorianista de Santa Catarina. A primeira ideia é decisiva para entender a passagem da etnogenealogia para a autoctonia que trabalhamos no capítulo anterior. Essa passagem pode ser de facto entendida como a passagem de um discurso sobre a cultura popular enquanto testemunho de um passado declinado no modo etnogenético para um discurso que encara a cultura popular como um recurso para a percepção e a construção do presente e do futuro dos indivíduos e dos grupos. Neste sentido, também para os activistas do movimento açorianista, “a cultura não é apenas uma viagem (...) de retorno. Não é [só] arqueologia. A cultura é uma produção. (...) Não é [só] uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições” (Hall 2003: 44).

A segunda ideia é por seu turno decisiva para entender uma outra mutação central no movimento açorianista (à qual está consagrado este capítulo): o modo como a partir de uma base inicial circunscrita à erudição etnográfica ele vai gradualmente proceder a uma ampliação e diversificação daquilo a que García Canclini chamaria os seus “processos de produção”, os seus “formatos” e os seus modos de “circulação”.

Da erudição etnográfica para as artes

De facto, os primórdios do movimento açorianista colocaram-se basicamente sob o signo da erudição, em particular – como vimos no capítulo anterior – sob o signo da erudição folclorista. Pode pois

falar-se de uma dominância inicial de instrumentos como a conferência, a revista ou o ensaio. É a essa luz que é possível examinar, desde logo, a importância do 1º Congresso Catarinense de História na génese do movimento açorianista. É também a essa luz que se pode entender o papel relevante desempenhado pela Comissão Catarinense de Folclore e pelo seu *Boletim* no decurso dos anos 1950 ou ainda a importância dos intercâmbios científicos – sob a forma de ensaios publicados em revistas – entre intelectuais catarinenses e açorianos.

Não é que não sejam empregues metodologias de trabalho alternativas. Como vimos, o programa do Congresso de 1948, para além das sessões científicas, integrou também uma exposição etnográfica e exibições de grupos de dança folclórica. Mais tarde, no noticiário do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*, há também uma ou outra referência a iniciativas de tipo similar. Mas estes são apesar de tudo, casos isolados e de pouco significado. O discurso então dominante no movimento açorianista é claramente o discurso da erudição.

Esta orientação erudita – embora de acordo com modalidades mais académicas – reencontra-se, no decurso dos anos 1970 e 1980, na primeira retoma açorianista, nomeadamente no quadro das iniciativas organizadas conjuntamente pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pela Universidade dos Açores

Mas o que é relevante na segunda retoma açorianista é já a sua abertura para novas metodologias de trabalho com a cultura popular açoriana. Esta tendência é particularmente clara no trabalho daquele que vimos ser uma das figuras centrais do açorianismo catarinense nos anos 1970 e 1980: Franklin Cascaes.

Não é que no seu trabalho não se possam encontrar preocupações próximas da erudição, em particular, mais uma vez, da erudição etnográfica. De facto, Cascaes é antes do mais um colector da cultura popular açoriana do litoral de Santa Catarina, como eram ou tinham sido Walter Piazza ou Oswaldo Melo. Nessa qualidade, ele chegará mesmo a publicar alguns ensaios etnográficos na 2ª série do *Boletim*

da Comissão Catarinense de Folclore (cf., por exemplo, Cascaes 1975). Entretanto, aquilo que é mais saliente no trabalho de Cascaes é o modo como a erudição etnográfica se cruza, de forma inovadora, com metodologias de trabalho oriundas do campo artístico.

Esta abertura para metodologias artísticas pode ser detectado desde logo no tratamento muito peculiar a que Cascaes submete os textos que recolhe e edita. A peculiaridade desse tratamento emerge claramente da descrição que Cascaes fez a Raimundo Caruso do seu método de trabalho:

Eu conversava com as pessoas, ficava escutando muito e escrevia tudo em muitas folhas que eu levava naquelas pastas de couro que o senhor pode ver aí em cima do armário. (...)
Eu não encontrei na Ilha pessoas que tivessem cultura vasta, mas sim pessoas muito simples que contavam essas histórias. Elas contavam pedacinhos, coisas truncadas. Eu anotava no caderno: fulano contou assim, assim, assim e depois vinha para casa, e *aqui em cima dessa mesa eu fazia a montagem* (Cascaes, em Caruso 1997: 22; os itálicos são meus).

Isto é: as histórias que Cascaes publicou são o resultado de uma transcrição literária da tradição popular. Mas são mais do que isso: frequentemente, de facto, essa reelaboração literária procura extrair da cultura tradicional catarinense “lições morais” decorrentes da visão que Cascaes tinha das consequências negativas do processo de modernização de Santa Catarina. Segundo Gelcy Coelho (Peninha), Cascaes procurou criar e recriar

estórias com personagens repletas de intenções, mas com um único objectivo: alertar, chamar a atenção para as agressões da ‘madame ignorância’, acompanhada da ‘senhora suprema ganância’, que provoca abusos, destruições, transformações radicais num mundo meio congelado durante

séculos, agora perturbado e acordado do sono dos tempos, metamorfoseando-se em frágeis existências ameaçadas de extinção (Coelho 1992: 10).

Mas onde o cruzamento entre a etnografia e o domínio artístico é mais evidente é, como é óbvio, na produção plástica de Franklin Cascaes, integrada por centenas de desenhos e pequenas esculturas inspirados na tradição popular da Ilha de Santa Catarina e do litoral catarinense. É também aí que a sua faceta de “recriador da mitologia” local (Espada 1997: 23) se deixa ver de forma mais clara.

De facto, do ponto de vista do conteúdo, Cascaes não se limita a retratar, de forma aliás bastante livre, figuras mitológicas da tradição popular catarinense. Frequentemente, cria a partir delas personagens que funcionam no interior de “narrativas gráficas” (id.: 22) ancoradas em desenhos de intenção crítica. Espada estudou alguns desses desenhos, em que a invenção de sucessivas personificações do boitatá – incluindo uma vacatatá – alterna com desenhos que retratam o “demónio surfista” – um desenho de 1981 que comenta criticamente a invasão das praias de Santa Catarina pelo *surf* – ou um comício “bruxólico” de Janos Quadros.

Simultaneamente, do ponto de vista formal, a produção artística de Cascaes pode ser vista no quadro daquilo a que, na história da arte moderna, se convencionou chamar de *outsider art* ou de *art brut*. Por intermédio destas expressões – e em ruptura com as concepções que começaram por circunscrever a *art brut* aos doentes mentais, e aos criminosos – visa-se hoje em dia designar “um tipo desconcertante de actividade artística situada fora, ou em oposição, às correntes dominantes” (Rhodes 2000: 14). Essa marginalidade é simultaneamente institucional e estética:

Auto-didacta, marginal, cada criador [de *art brut*] desenvolve uma nova sintaxe temática, iconográfica, estilística e técnica, que testemunha de uma óbvia independência e capacidade

inventivas. Cada um desses artistas trabalha de modo solitário, secreto e anônimo, enchendo as páginas de diários pessoais. O artista não tem nenhuma audiência particular em mente e não tem aspirações ao reconhecimento público. Ele também não tem consciência que opera no domínio da criação artística: o seu trabalho desenvolve-se fora de qualquer quadro institucional (Peiry 2001: 11-12).

Podendo aplicar-se, em termos institucionais, ao trabalho de Cascaes anterior a 1980 – autodidacta, solitário, marginal e sem reconhecimento público – esta definição aplica-se também à singularidade do seu estilo artístico, próximo da liberdade e da inventividade da *outsider art*.

Assim, nos seus desenhos, realizados invariavelmente a tinta de china, as noções de perspectiva e escala são submetidas a distorções várias e o desenho das diferentes figuras faz-se frequentemente com recurso a estilizações próximas de soluções expressionistas. Povoados por todo o tipo de personagens mais ou menos inventadas, com supressão frequente das fronteiras entre o humano e o animal, os desenhos de Cascaes exploram um catálogo de formas em que o grotesco, o monstruoso e a deformação ocupam um lugar decisivo. Este catálogo de formas reencontra-se também na sua produção escultórica, incluindo a figurativa, que o próprio Cascaes caracterizou como uma espécie de “barroco deformado” (Cascaes, em Caruso 1997: 71-72): depois de experiências mal sucedidas com o “canon grego” e com “o estilo gótico”, “tive que deformar o barroco porque foi a única forma de dar graça, aquela beleza rústica à figura do colono açoriano. Minhas esculturas não têm [por isso] a devida proporção” (id.: 72).

Cruzando a etnografia com metodologias artísticas ligadas à modernidade, Cascaes foi também uma figura central na abertura do açorianismo para o espaço museológico. Não é que a linguagem museológica fosse completamente estranha ao movimento

açorianista. Só que a sua utilização tinha ocorrido até então de forma muito ocasional, por intermédio de exposições temporárias organizadas no quadro de eventos como o Congresso de 1948 ou a 2ª Exposição de Folclore das Américas de 1956.¹ É justamente nos anos 1970 e 1980 que a situação começa a mudar. É então que são criados o Museu de Ribeirão da Ilha e o Museu Etnográfico de São Miguel (Biguaçu). Mas é sobretudo então que é criado, no âmbito da UFSC, o Museu Antropológico Oswaldo Cabral, que, como vimos, tem no espólio açorianista de Franklin Cascaes um dos seus principais motivos de atracção.

Isto é, pelas mãos de Cascaes, o movimento açorianista, não só se abre, de forma inovadora, para as artes, como também, graças em larga medida a essa abertura, entra pela primeira vez no Museu.

Diversificação de metodologias de trabalho com a cultura popular

Iniciada com Franklin Cascaes, esta abordagem mais plural à temática açorianista será sobretudo decisiva no quadro da segunda retoma açorianista. Não é que – na continuidade de tendências anteriores – a erudição esteja ausente do açorianismo dos anos 1990. Esta continua por exemplo a ser determinante nos colóquios e publicações do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. Mesmo nas actividades do NEA, o investimento académico é também razoavelmente importante, em particular no âmbito da programação propriamente científica de eventos como o I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas ou o 1º Congresso Internacional de Festas do Divino Espírito Santo. O interesse que, na sua segunda série, o *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* continuará a reservar – embora já não em regime de exclusividade – à temática açorianista é também significativo. Na produção editorial – como o

¹ Cf. p. 131, da secção “Noticiário” do nº 23/24, de 1957/58, do *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*.

ilustram, por exemplo, os livros de Vilson Farias ou as pesquisas de Eugênio Lacerda – a tematização erudita da cultura popular do litoral catarinense tem também prosseguido. É finalmente de sublinhar a importância de alguns desdobramentos locais desta actividade erudita. Em Itajaí, por exemplo, Edison d'Ávila tem publicado extensivamente sobre a cultura açoriana. E em Bombinhas, como vimos, o boletim do Instituto Boi de Mamão abriga de forma regular matérias sobre cancionero, folgedos, etc.

Aquilo que é entretanto determinante na segunda retoma do movimento açorianista a partir dos anos 1990 é a ênfase dada a metodologias de trabalho com a cultura popular açoriana que afastam cada vez mais o movimento das suas origens predominantemente eruditas.

A este respeito torna-se extremamente elucidativo um confronto – mesmo que breve – entre o 1º Congresso de História Catarinense de 1948 e o I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas.

O Congresso de 1948 era um Congresso de ambições fundamentalmente científicas. O seu programa científico era claramente o principal motivo de atracção: compreendia, como vimos, dez comissões temáticas especializadas, às quais foram apresentadas um total de oitenta e cinco comunicações, que deveriam ter sido editadas por intermédio de um conjunto de volumes de actas. A edição destes volumes – a concretizar-se – teria sido o principal produto do Congresso. Para além do programa científico, o Congresso compreendeu também outras actividades, como exposições, exhibições de grupos de danças folclóricas, etc. Mas essas actividades eram claramente “extra-programas” de um Congresso que se configurava sobretudo como uma reunião de eruditos e intelectuais empenhados na discussão científica da temática açorianista.

No I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas – que, guardadas as devidas proporções, está para a segunda

retoma do movimento açorianista como o Congresso de 1948 esteve para o arranque inicial do movimento – estas prioridades aparecem entretanto invertidas. Não é que o Encontro não tenha tido um programa científico, onde, de resto participaram, em plano de destaque, os integrantes de uma numerosa delegação científica oriunda da Universidade dos Açores. Esse programa científico incluiu, por exemplo, um total de cinco conferências e vinte comunicações. Mas estas últimas, significativamente, em vez de terem sido apresentadas em sessões científicas, foram apresentadas em “cursos” e em “oficinas”, em que um determinado número de oradores se dirigiam a audiências compostas basicamente por activistas açorianistas do litoral catarinense. Isto é, o programa científico do Encontro – no seguimento dos cursos organizados no âmbito do Mapeamento Cultural – estava muito mais orientado para a formação de activistas do que para o intercâmbio científico entre pares, como tinha acontecido no Congresso de 1948.

Para além disso, o I Encontro conferiu um papel de destaque a uma programação cultural de grande envergadura. Em vez de ser integrada por dois ou três ocasionais “extra-programas”, esta programação cultural era, pelo contrário, um dos pratos fortes do Encontro e um dos seus principais motivos de atracção. Dela fizeram parte um total de 11 exposições, que envolveram, para além da reitoria da UFSC, locais como o Museu de Arte de Santa Catarina, o Centro Integrado de Cultura (CIC), o Palácio Cruz e Silva ou o Shopping Beira-Mar. As exposições de grupos musicais – incluindo grupos de dança folclórica, bandas filarmónicas, grupos de boi de mamão, etc. – foram também em número de 13. Tiveram ainda lugar dois lançamentos de livros, dois espectáculos de teatro, uma sessão de exibição de vídeos, e, na sala principal do CIC, foi apresentada, pela escola de samba Unidos da Coloninha, a ante-estreia de um enredo de samba – subordinado ao título *Maravilhas dos Açores* – sobre a colonização açoriana.² No total, o NEA estimou

em perto de 18.000 o total de pessoas atingidas pela programação cultural, que, além de tudo o mais, teve uma ampla repercussão mediática. Por essa razão, a programação cultural foi mesmo encarada por muitos dos dirigentes do NEA como a componente mais relevante do Encontro.

Isto é: mais do que um *forum* exclusivamente científico – como havia o Congresso de 1948 – o I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas configurou-se como uma iniciativa aberta a múltiplas formas de trabalho com a cultura açoriana, ilustrando assim a tendência para a ampliação e diversificação de formas e suportes discursivos que caracteriza em plano de destaque a segunda retoma açorianista.

Esta tendência exprime-se, antes do mais – na continuidade da actividade pioneira de Franklin Cascaes – numa disponibilidade acrescida para os tratamentos artísticos da temática açorianista.

Essa disponibilidade, desde logo, é evidente nas actividades do Museu de Antropologia da UFSC, seja por intermédio do relevo dado à obra de Franklin Cascaes no âmbito da sua exposição permanente, seja no âmbito de iniciativas especiais como a montagem de instalações de temática açorianista. Mas tem assentado sobretudo no trabalho desenvolvido por um dos principais activistas do NEA, o artista multimedia Jone Araújo. Considerando-se a si próprio um discípulo de Franklin Cascaes, Jone Araújo começou por dar continuidade aos presépios açorianos de Cascaes, para passar depois a desenvolver uma extensa produção autónoma baseada no vídeo e na fotografia, em colagens, em aproximações à *land art* e, sobretudo, em instalações de temática açorianista. Entre estas avulta, por exemplo, a instalação “O Dia a Dia das Bruxas de Santa Catarina” – claramente inspirada na lição de Cascaes – e,

² Este samba-enredo, em cuja concepção participou Jone Araújo foi apresentado no Encontro em ante-estreia, nunca tendo chegado a desfilas no Carnaval, devido ao cancelamento do apoio da prefeitura de Florianópolis ao desfile de escolas de samba no Carnaval de 1997.

mais recentemente, uma instalação sobre o Divino Espírito Santo, que integrava em plano de relevo a programação de exposições do *Açor* de 2001 em São José. Dialogando com as formas hegemónicas da cultura popular brasileira, Jone Araújo tem também concebido inúmeros trajes de fantasia de temática açoriana para os desfiles de Carnaval em Florianópolis e – como vimos atrás – em 1996, foi mesmo um dos responsáveis pela concepção de um enredo de samba sobre os Açores destinado ao desfile de escolas de samba do Carnaval de 1997 de Florianópolis. Foi ele, finalmente, quem concebeu o “calçadão” de temática açorianista existente no centro da cidade de Sombrio, no extremo sul do litoral catarinense.

Esta disponibilidade para os tratamentos artísticos da temática açorianista reencontra-se no trabalho de outras pessoas e organizações. Ainda no âmbito do NEA, como ficou indicado no capítulo 6, outro dos seus principais activistas – Joi Cletson – tem trabalhado em fotografia, tendo promovido inúmeras exposições. Nas actividades da Fundação Franklin Cascaes, a pintura e a fotografia de temática açorianista têm também beneficiado de um forte estímulo. Assim, por exemplo no V Salão Novos Valores nas Artes Plásticas: Pintura, inaugurado em Agosto de 2001, num total de 43 quadros expostos, dez tinham motivos açorianos. Entre eles, por exemplo, estavam “Divina Luz”, “Graça Divina” e “Divina Bandeira”, de Helenita Peruzzo, todos com motivos alusivos às Festas do Divino.

Resgate, espectacularização, mercantilização

Entretanto, aquilo que é mais saliente na segunda retoma açorianista é a ampliação e a diversificação decisivas – mais para além do domínio das artes – das metodologias de trabalho com a cultura popular. No capítulo 1, ficou já dada uma ideia de conjunto dessa diversidade. Como vimos então, a segunda retoma açorianista tem vindo a ocorrer em registos muito diferenciados: desde a dança folclórica e os folguedos (como o boi de mamão) até à

gastronomia popular; dos novos festivais de temática açorianista (*Marejada, Açor*) à retoma de tradições festivas abandonadas (Festas do Divino, ternos de Reis); da revitalização e expansão do artesanato (rendas, crivo, olaria) às novas metodologias de inquérito em torno da cultura popular; das iniciativas orientadas para o turismo aos conteúdos dos manuais escolares do ensino elementar.

Por detrás deste processo de ampliação e diversificação das iniciativas e actividades açorianistas é possível encontrar três grandes *leit motifs*.

Um primeiro tem a ver com o peso que nele tem uma política de “resgate” activo da cultura açoriana. Trata-se de uma expressão citada várias vezes no texto e que convinha agora especificar. A ela é inerente – como na produção erudita folclorista – uma componente de estudo e de investigação da cultura popular, vista como estando em declínio ou como estando ameaçada pelo processo de modernização cultural, social e económica. Antes do seu desaparecimento, as expressões dessa cultura devem pois ser registadas e estudadas. É à luz deste primeiro sentido do conceito de “resgate” que pode ser interpretada, por exemplo, a importância do Mapeamento Cultural na actividade do NEA. Antes do mais, como vimos, o seu objectivo é tratar a cultura popular açoriana em termos de registo e contagem, de reconhecimento e quantificação de um património ameaçado ou, simplesmente, desconhecido.

Mas, simultaneamente, a expressão “resgate” articula esta dimensão de registo com uma importante componente de acção cultural. Não se trata apenas de, por intermédio do registo etnográfico, construir uma espécie de testemunho para a posteridade de tradições condenadas ao desaparecimento. Trata-se também – trata-se sobretudo – de revitalizar essas tradições, assegurando a sua continuidade, ou, nos casos em que elas desapareceram, de contribuir activamente para a sua retoma. Ocupando um lugar secundário no movimento açorianista até aos anos 1990, esta dimensão activa do resgate da cultura popular tem sido decisiva

na segunda retoma açorianista. É em seu nome que se têm vindo a multiplicar os grupos de dança folclórica de “referência açoriana” ou os grupos de boi de mamão. É sem em seu nome que grupos de ternos de Reis ou cantorias do Divino – inactivas ou mesmo inexistentes – são revitalizadas. É em seu nome que floresce e se desenvolve um “novo” artesanato de inspiração açorianista ou que velhos artesãos são tirados do anonimato e transformados em novos heróis culturais.

A dimensão deste processo de resgate é registado de forma relativamente fiel pelas fichas do Mapeamento Cultural. Aí, de facto, um número considerável de expressões da cultura de base açoriana no litoral de Santa Catarina são, não tanto tradições imemoriais praticadas de forma contínua pelas populações locais, mas resultantes directas do trabalho de resgate da cultura açoriana empreendido por activistas açorianistas. Em Tubarão, por exemplo, as danças populares registadas são-no por referência ao grupo Renascença Mirim, fundado em 1983. Ainda neste município, um dos grupos de terno de Reis registado surgiu em 1994 e o boi de mamão é dado como tendo sido criado no mesmo ano. Em Criciúma, muitas das danças de pau de fita e festas juninas que ilustram a força da cultura açoriana reportam-se a iniciativas promovidas em escolas elementares no decurso dos anos 1990. E os exemplos – de Imaruí, Imbituba, etc. – poderiam multiplicar-se. Isto é: a importância do trabalho de resgate da cultura de base açoriana é tal, que, em muitos casos, é a partir de expressões culturais revitalizadas – e já não de remanescentes da cultura açoriana transmitidos “naturalmente” de geração em geração – que é exemplificada a força da tradição açoriana no litoral de Santa Catarina.

É também em nome do “resgate” da cultura açoriana que têm vindo a ser recuperadas algumas Festas do Divino Espírito Santo, que já não se realizavam há muitas décadas. O caso mais expressivo – referido brevemente no capítulo 1 – é o das Festas do Divino de

Itajaí, recriadas em 1991, por iniciativa do pároco local.³ Aí, embora existissem na igreja paroquial os símbolos do Divino – coroa, ceptro e bandeira – não restava entretanto qualquer espécie de memória – oral ou escrita – da anterior realização de Festas. Apesar disso, a Festa foi retomada em 1991, num processo marcado tanto por preocupações “laicas” de reforço da visibilidade da cultura de base açoriana de Itajaí, como por preocupações “de proselitismo católico” (D’Ávila 1999: 104). Outro caso sugestivo é o das Festas do Divino da Praça – que têm lugar no centro de Florianópolis – retomadas em 1996 e activamente apropriadas pelo poder político local como forma de exibição do seu empenhamento no resgate da “cultura da gente”. A sua primeira festeira, em 1996, foi – como vimos – Lélia Nunes, que, no mesmo ano, viria a ser nomeada superintendente da Fundação Franklin Cascaes. Em 2000, por seu turno, o casal de festeiros foi constituído por Espiridião Amin – governador do Estado – e Angela Amin – prefeita de Florianópolis. Na mesma linha deve ser também sublinhado o lugar destacado que as Festas do Divino têm tido no programa de apoio às festas tradicionais implementado pela Fundação Franklin Cascaes na ilha de Santa Catarina, e que abrangeu, entre outras, as localidades de Canasvieiras, Rio Vermelho, Santo António de Lisboa, Trindade, Estreito, Lagoa da Conceição, Campeche, Ribeirão da Ilha, Armação e Pântano do Sul.

Um segundo grande *leit motif* subjacente à ampliação e diversificação dos meios de trabalho ocorrida no âmbito da segunda retoma açorianista tem a ver com a gradual afirmação de uma tendência no sentido da espectacularização da cultura popular açoriana.⁴ Quer isto dizer que um dos denominadores comuns da actividade

³ O processo de revitalização desta festa foi estudado por Edison d’Ávila (1999) e José Severino (1999).

⁴ Para a elaboração deste ponto beneficiei muito dos comentários finais de Regina Bendix no âmbito da conferência internacional “The Politics of Folk Culture” (Lisboa, CEAS, 2003). Cf. Bendix 2005 para a transcrição escrita desses comentários.

açorianista passou a ser a encenação e a exibição da cultura popular. O objectivo é dá-la em espectáculo. Esta espectacularização da cultura popular açoriana pode ser vista como uma expressão daquilo que Beck, Giddens e Lash (1994) apelidaram de “modernização reflexiva”. Por seu intermédio a cultura popular torna-se cada vez mais sinónimo de performance intencional da cultura popular, como, de resto, Marianne Mesnil (1974) já havia entrevisto – embora com formulações discutíveis – na sua pesquisa sobre a folclorização da festa popular.⁵

Esta espectacularização da cultura popular – que, segundo Vilson Farias, conseguiu “transformar o litoral de Santa Catarina numa grande vitrine” da cultura açoriana (Farias 2000b) – exprime-se, antes do mais, na importância que, na sua promoção, têm vindo a assumir um conjunto de espectáculos no sentido mais literal da palavra. É o que se passa com os desfiles de abertura de grandes festas de temática açoriana, onde as diferentes delegações presentes optam geralmente por encenações de aspectos da cultura popular do litoral catarinense. Mas é também o que se passa com as exibições de grupos de dança folclórica ou de boi de mamão, de folias do Divino ou de ternos de Reis, ou, ainda, com os peças de grupos de teatro ou com a confecção ao vivo de produtos artesanais. É também a esta luz que pode ser interpretado o peso que temáticas açorianistas – como as bruxas ou a colonização açoriana – têm vindo a assumir nos desfiles de Carnaval de Florianópolis. Em todos estes casos, o objectivo comum é produzir performances representativas da cultura açoriana. Simultaneamente, os processos de espectacularização da cultura popular açoriana estão também ligados a modos de exibição menos enfáticos, baseados, por exemplo, na fotografia e no

⁵ De facto, em vez de as ver associadas a um processo de re-semantização da cultura popular, Mesnil encarava este tipo de transformações – que ela classificava de “folclorização” – como uma de-semantização, confundindo desta forma a transformação do sentido “tradicional” das formas da cultura popular com a perda irreversível do seu sentido.

testemunho fotográfico, na exposição e venda de objectos artesanais, ou em instalações artísticas. Dada a importância destes processos de espectacularização da cultura popular açoriana na segunda retoma açorianista, não é de admirar o peso que nela têm as grandes festas de temática açoriana, como o *Açor*, a *Marejada* de Itajaí, ou, numa outra escala, o Encontro das Nações de Florianópolis. O que estas festas propõem, de facto, são grandes encenações da açorianidade, compostas da soma das diferentes encenações mais parciais da cultura popular açoriana que acabámos de enumerar.

Finalmente, um terceiro *leit motif* que preside à ampliação e pluralização das metodologias de trabalho com a cultura popular açoriana tem a ver com a crescente associação da temática açorianista a formas de produção e circulação mercantilizada de cultura, designadamente no quadro do turismo.

De facto, Santa Catarina constitui actualmente um dos principais destinos turísticos do sul do Brasil, com capacidade significativa de atracção do movimentos turísticos internos – provenientes dos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e São Paulo – mas também de movimentos turísticos originários do cone sul da América Latina – com relevo para o turismo argentino.⁶ Este movimento inicia-se nos anos 1960, em resultado das facilidades de comunicação terrestre propiciadas pela construção da BR 101 e da ponte Colombo Salles. Mas é sobretudo no decurso dos anos 1970 e 1980 que a vocação turística de Santa Catarina se confirma, quer como resultado de um mais activo empenhamento dos poderes públicos no desenvolvimento turístico do estado, quer em função do afluxo significativo do turismo argentino, estimulado pelas políticas de liberalização económica adoptadas nesse país.

Inicialmente, este desenvolvimento turístico obedeceu em grande medida ao modelo dos três SSS (“sun, sea, and sand”), baseado no

⁶ Acerca da importância do turismo argentino na ilha de Santa Catarina, cf. Schmeil 1994.

marketing das potencialidades naturais do litoral de Santa Catarina. Entretanto, sobretudo a partir dos anos 1980, dá-se uma passagem gradual para um discurso que, além das belezas naturais, privilegia também as virtualidades turísticas da cultura. Essa passagem é, por um lado, o resultado de discussões e polémicas sobre a relação entre turismo e desenvolvimento sustentado que põem em causa o modelo predatório do turismo dos três SSS e sublinham a necessidade de implicar sectores mais amplos da população nos benefícios económicos do turismo. Mas resulta também das políticas estaduais de alargamento dos benefícios do turismo às áreas do interior do Estado e de promoção do chamado “turismo quatro estações”. Em ambos os casos, tornava-se necessário complementar o acento posto nas potencialidades naturais de Santa Catarina com a ênfase noutras virtualidades. Para além do desenvolvimento – sobretudo em certas áreas economicamente mais desenvolvidas do norte do Estado – do chamado “turismo de compras”, o acento começa simultaneamente a ser colocado na diversidade de recursos e de património cultural que seria característica do Estado de Santa Catarina.

A etnicidade torna-se, neste quadro, um recurso importante do marketing turístico. Aquilo que Santa Catarina pode oferecer ao turista brasileiro ou internacional é um mosaico único de culturas e etnias, cada uma com os seus costumes e práticas culturais diferenciadas, ao nível da arquitectura, da culinária, das tradições festivas, do traje, etc.⁷ Uma das expressões mais conhecidas deste novo *zeitgeist* é – como vimos no capítulo 1 – a criação da *Oktober Fest* de Blumenau, cujo exemplo será rapidamente imitado por muitos outros municípios catarinenses. Podendo ser vista como uma espécie de versão catarinense do festival étnico norte-americano, a *Oktober Fest* fornece de facto um modelo para este turismo de novo tipo. Como afirma Bernardete Flores:

⁷ Sobre o carácter multi-étnico do estado de Santa Catarina, cf. as páginas iniciais do próximo capítulo.

A tecnologia e a metodologia das festas germânicas tornaram-se um modelo de economia turística. A partir delas o estado de Santa Catarina, num empenho para implantar o Turismo Quatro Estações, é pontilhado de festas que se utilizam dos costumes locais (...) para mercantilizá-los na forma de espetáculos ou produtos de consumo (Flores 1997: 15).

Simultaneamente, multiplicam-se as propostas de circuitos turísticos culturais, os investimentos estaduais ou municipais na salvaguarda do património ou na revitalização da tradição. Para além das suas belezas naturais, Santa Catarina passa a oferecer aos turistas o espectáculo da diversidade das suas gentes e culturas.⁸

Um bom exemplo do que acabo de afirmar encontra-se numa das publicações de promoção turística de Santa Catarina editada pela revista *Mares do Sul*, que se tem especializado no marketing das virtualidades turísticas do sul do Brasil. Santa Catarina é aí apresentada como a “Terra dos Contrastes”. Esses contrastes são não só em termos de atracções naturais – entre as praias do litoral e a neve do interior – mas sobretudo em termos culturais: entre o litoral açoriano e o “vale europeu” de Itajaí – “um pedaço de Alemanha encravado em plena Santa Catarina” – ou a “pequena Itália” do sul do estado (cf. Monteiro, Cunha e Rüdiger 1998).

Este processo de etnicização do turismo catarinense irá cruzar-se, no decurso dos anos 1990, com o movimento açorianista. O caso da *Marejada* de Itajaí – directamente inspirada no modelo de “turismo quatro estações” da *Oktober Fest* – é, como vimos no capítulo 1, pioneiro. Mas na sua sequência, multiplicar-se-ão os exemplos de cruzamentos entre a cultura popular de base açoriana e o turismo.

⁸ Para uma visão de conjunto do desenvolvimento do turismo em Santa Catarina, cf. Neto 1993.

Eles são por exemplo evidentes no discurso açorianista do NEA, que, praticamente desde a sua refundação, no início dos anos 1990, não são só não escondeu as virtualidades turísticas do seu projecto, como as integrou nele. Em toda a documentação do NEA, de facto, a “criação de um corredor turístico-cultural de base açoriana” é sempre mencionado como um dos seus principais objectivos. De acordo com Vilson Farias, esta insistência nas potencialidades turísticas do projecto açoriano foi mesmo decisivo para a sua implantação no litoral catarinense:

Nós começámos a consciencializar as pessoas que [a cultura açoriana] era bo[a] para a sobrevivência da própria comunidade no mundo, [uma vez] que o turismo cultural está a surgir com uma grande força para suporte do desenvolvimento. E começámos a mostrar para eles que a preservação dos valores da cultura de base açoriana nas suas comunidades era fundamental para um turismo qualitativo (...) Essa visibilidade [da cultura açoriana] creio que tenha sido exactamente pela necessidade que os municípios sentiram de se redescobrir, porque não tinham o que oferecer perante essa avassaladora passagem do turista pela região (Farias 2000b)

Se esta prioridade tem tido, até agora, uma tradução escassa nas iniciativas próprias do NEA, em contrapartida ela tem constituído um dos motivos importantes para o fornecimento de apoios pelas prefeituras do litoral catarinense aos grupos açorianistas ligados ao NEA. De facto, esses apoios são frequentemente dados em nome de uma lógica em que a cultura de base açoriana é vista como podendo ter um importante retorno em termos turísticos.

O exemplo de Bombinhas é, por exemplo, elucidativo. Aí, o envolvimento da prefeitura na cultura açoriana, é justamente feito, de acordo com a coordenadora do Instituto Boi de Mamão, por causa do turismo:

(...) Quando iniciámos a administração, eu tentei, por intermédio da cultura, trazer cada semana para a praça, para a rua, boi de mamão e dança, o que nós temos aqui. Hoje, a comunidade está participando novamente. Nossos senhores de idade, que são ainda os cantadores, estão vindo e estão se integrando e estão amando essa volta e hoje fala-se inclusive em tombar essa vila do Canto Grande (...) como vila histórica, vila do pescador. *E tudo isso por se tratar de um município praticamente 100% de turismo*, nós temos que criar atractivos e nós temos que pôr a cultura na rua, porque só da nossa beleza natural e isso o turismo não vai ser o suficiente. Tem muita gente vindo aqui e eles estão pedindo: qual é a vossa história?, e o que vocês comem?, e o que vocês cantam e vocês dançam? *O turismo de qualidade quer ver isso*, o europeu quer ver isso. Então nós estamos nos apressando para isso, levando para a rua o nosso artesanato, a dança, a comida, a música, com ferramentas daqui (...).

Da mesma maneira, a apropriação da “marca” açoriana pelo marketing turístico – em revistas e *folders* – dos municípios do litoral catarinense prefeituras do litoral é hoje em dia generalizada. Assim, na revista de divulgação turística *Mares do Sul* a origem açoriana dos municípios do litoral catarinense sucessivamente tratados é evocada com frequência. O município de Sombrio, no sul do estado de Santa Catarina, é apresentado como “a pequena Sombrio [que] preserva as suas tradições num verdadeiro museu ao ar livre, onde teares e mosaicos contam a saga da colonização da cidade e exaltam a cultura açoriana” (*Mares do Sul* 32, Junho/Julho 2000: 11). Na publicação turística bilingue *Florianópolis. Ilha Açoreana* – prefaciada pela prefeita de Florianópolis e da autoria de duas destacadas activistas do movimento açorianista – um dos principais motivos de atracção turística da ilha de Santa Catarina

são as suas “raízes [açorianas] preservadas”, incluindo “o sotaque cantado e ligeirinho, a arquitectura, a religiosidade, os hábitos, os usos e costumes, o folclore, o artesanato, a pesca artesanal e, principalmente o jeito simples e hospitaleiro de ser e de receber” (Coutinho e Rüdiger 1998: 45). Outros tópicos açorianistas como as rendas de bilro, as bruxas ou as Festas do Divino recebem também um tratamento detalhado. Em Laguna, no *folder* turístico editado pelo município, sublinha as potencialidades turísticas “[d]o povo hospitaleiro de origem açoriana”. Em Penha, refere-se a influência dos açorianos “na religiosidade, culinária, arquitectura e no jeito simples e acolhedor do povo receber aqueles que visitam o município”. Em Imbituba, é também proposto aos turistas argentinos – a par dos circuitos rural, “de los museos”, “de las aguas termales”, etc. – um “circuito de la cultura Azoreana”.

Para além dos municípios, são frequentes outros grupos e indivíduos que procuram tirar partido desta aliança entre cultura popular de base açoriana e turismo. É o que se passa com os grupos que se dedicam ao artesanato. O desenvolvimento da sua produção é de facto pensado tendo em vista um público constituído maioritariamente por turistas. O caso do recente arranjo urbanístico da Praça da Alfândega em Florianópolis – com a abertura de espaços para a venda regular de artesanato – é elucidativo. De igual forma, na Lagoa da Conceição – um dos principais locais turísticos da ilha de Santa Catarina – a Fundação Franklin Cascaes montou igualmente um espaço consagrado à feitura e venda de produtos artesanais.

Mas onde as marcas desta aliança entre a cultura popular de base açoriana e o turismo são mais claras é no aproveitamento, pelos próprios empresários turísticos, da “marca” Açores. Esse aproveitamento pode ser superficial e basear-se – como vimos no início do capítulo 6 – na utilização de designações “açorianas” para nomear empreendimentos turísticos vários, desde restaurantes a hotéis, passando por praias e lojas de venda de artesanato. Mas pode assumir formas mais elaboradas. Num empreendimento

turístico situado no Costão do Santinho – na ilha de Santa Catarina – foi por exemplo criado um espaço chamado Ilha de Cascais, baseado na utilização de motivos inspirados nos desenhos de Cascaes. Da mesma maneira muitos restaurantes – sobretudo na ilha de Santa Catarina – tendem a especializar-se na culinária tradicional, servindo-se activamente do motivo açoriano na sua promoção. Para além do Restaurante do Eco Museu de Ribeirão da Ilha, o caso mais conhecido é o restaurante do Arantinho, situado na praia do Pântano do Sul, no sul da Ilha.

Esta aliança entre cultura açoriana e turismo é também notória na utilização do motivo das bruxas na difusão turística da ilha de Santa Catarina. Os primeiros exemplos dessa utilização recuam aos anos 1980, quando em 1986, Peninha é convidado para conceber o *stand* de Santa Catarina para uma feira de turismo que teve lugar em São Paulo

Eles me deram liberdade então e eu criei um lugar (...) cheio de símbolos esotéricos (...). Os recepcionistas tinham um caldeirão com sangria, que se chama aqui de concertada, que é uma bebida que os açorianos faziam (...). E os recepcionistas eram um diabo e duas bruxas, actores de teatro, e com aquela indumentária, completamente seminus – (...) com uns falos bem proeminentes (...) – eles faziam teatralização, Ahhhnnmm, barulhos... Acontece que todo o mundo queria ver de onde vinham esses barulhos e era do *stand* de Santa Catarina. (...) Aí foi um escândalo, aquilo. Todo o mundo corria para o *stand* de Santa Catarina, que era extravagante demais! Era muito extravagante, ainda se bebia concertada e saía do padrão daquelas moças bem maquiadas (...). Foram censurados (...) e, fecha não fecha, virou notícia internacional (...). E enquanto discutiam se censuravam ou não censuravam (...) só deu Santa Catarina, os outros [*stands*] apagaram completamente. Porque foi inusitado, não é? (Peninha 2000)

Terá sido justamente a partir do êxito desta experiência que terá nascido aquela que é até hoje uma das grandes logomarcas na difusão turística da ilha de Santa Catarina: “Ilha da Magia”. Simultaneamente, a bruxa difundiu-se como tema recorrente do artesanato e em variadas iniciativas de promoção turística.

Os processos de mercantilização da cultura popular açoriana associados ao turismo que temos vindo a passar em revista podem ser vistos à luz da importância crescente que, no mundo contemporâneo, têm vindo a assumir os processos de etnicização dos consumos, designadamente turísticos.

Para designar esses processos, MacCannell propôs o conceito de “eticidade reconstruída”. Segundo este autor, “o turismo provoca a restauração, preservação e re-criação ficcional de atributos étnicos”, num processo em que, segundo ele, “a energia vem de fora [i.e., da indústria turística], e não de dentro [i.e., do grupo] (1992: 159). Vários outros autores têm subscrito este tipo de aproximação, defendendo, como MacCannell, uma espécie de dissociação entre etnicidade “turística” e etnicidade “genuína”. Entretanto, outros autores têm contestado esta forma de ver as coisas, mostrando, ao invés, de que maneira os processos de mercantilização da cultura associados ao turismo podem pelo contrário afirmar-se como um elemento extremamente importante em processos mais amplos de renascimento étnico – como o caso da minoria Ainu no Japão referido por Jonathan Friedman (1994) – ou o modo como, em contextos marcados pelo desenvolvimento do turismo, os “espectáculos folclóricos podem ser um meio para a criação e asserção de identidade local face a migrações sazonais massivas” (Bendix 1989:131).

Creio que o caso de Santa Catarina confirma a justeza desta última aproximação. A mercantilização da cultura popular açoriana é de facto parte integrante de um processo mais vasto de redescoberta e afirmação da identidade étnica e, nessa exacta medida, a maioria dos seus desdobramentos turísticos, sobretudo

aqueles cuja gestão está entregue às comunidades locais, são um factor suplementar de fortalecimento da cultura popular de base açoriana. Também aqui se pode dizer, regressando ao autor com que abrimos este capítulo, que a reelaboração das tradições “pode ser fonte simultânea de prosperidade económica e de reafirmação simbólica” (García Canclini 1998: 239). Também aqui, mercantilização e “empowerment” podem não ser mutuamente exclusivos.

Conclusões

O triplo movimento no sentido do resgate, espectacularização e mercantilização das metodologias de trabalho com a cultura açoriana que temos vindo a passar em revista é de tal maneira importante que, em qualquer momento, pode produzir resultados relativamente inesperados.

Foi com um desses resultados que me confrontei, quando, em Abril de 2001, nas instalações do NEA, me apresentaram Elga Moraes. Elga era uma estudante finalista de um curso de bacharelato e tinha-se dirigido ao NEA para recolher informação sobre a cultura de base açoriana de Santa Catarina. Juntamente com outras colegas de curso, tinham criado a Porto Santo estilistas e o seu objectivo era desenvolver uma linha de moda de inspiração açorianista. As informações que ela e as colegas pretendiam destinavam-se justamente a preparar um desfile de moda, que teria lugar no final de Abril, no Shopping Beira-Mar, em Florianópolis. Achei obviamente fascinante a simples ideia de um estilismo açoriano e, para além de colocar em agenda o desfile da Porto Santo estilistas, resolvi também marcar uma entrevista com Elga Moraes e as suas colegas.

Segundo elas, a ideia de uma colecção de roupa de inspiração açoriana tinha nascido da sugestão de um professor do curso de moda. Com base nessa sugestão Elga e as suas colegas, pensaram em desenvolver um projecto que dialogasse com a tradição local – supostamente de origem açoriana – do crivo:

Aí nós fomos conhecer, a turma toda do curso foi conhecer, a cooperativa e o trabalho das criveiras. E a gente gostou muito, achou aquilo muito interessante e aí nós fizemos uma (...) proposta de montarmos uma colecção de roupa, fazendo uma pesquisa sobre o trabalho, sobre como ele era usado, e sobre a cultura açoriana em geral (Moraes 2001).

A partir deste primeiro contacto foi estabelecida uma parceria entre a Porto Santo estilistas e a Cooperativa de Criveiras do município de Governador Celso Ramos. A ideia básica era utilizar o crivo e o saber fazer tradicional das criveiras, colocando-os entretanto ao serviço de uma linha moderna de roupas. Simultaneamente, a própria roupa era suposta estabelecer um diálogo com motivos inspirados na cultura açoriana. Esse diálogo foi-me caracterizado como sendo um diálogo “conceptual”:

A inspiração que a gente usa para a moda é uma inspiração conceptual. A gente não passa exactamente aquilo que a gente viu para a peça; a gente busca e... tem alguma coisa aqui de cores, a gente pensa (...) [Por exemplo este vermelho] foi uma inspiração em credices e superstições, inspirado na crença da bruxa (id.).

Noutros casos, porém, o diálogo é mais textual, como nos casos de vestidos criados a partir de composições com “com porta copos” de crivo ou – no caso de um vestido de noiva – a partir de “toalhinhas de bandeja”. Os tecidos usados, em muitos casos, são também escolhidos pela sua rusticidade: linho misto, “tecido de sacaria”, etc. Finalmente, no próprio desfile do Shopping Beira Mar, o cenário era “açoriano”: chão de areia, a fachada de uma casa açoriana e, no meio, um barco de pesca.

Com estes ingredientes todos, o desfile da Porto Santo estilistas foi um êxito: no dia seguinte a imprensa de Florianópolis publicava

extensas matérias sobre ele. Duas manchetes, em particular, chamaram a minha atenção. Uma saudava o aparecimento daquilo que era classificado como uma “Griffe Açoriana”. Outra – mais sóbria – escrevia apenas “Cultura na Passarela”. Mais do que qualquer outro evento ou frase, estas duas manchetes de jornal dão a exacta medida do longo caminho percorrido, desde os primórdios do movimento açorianista, em termos de pluralização dos “processos de produção”, “formatos” e “modos de circulação” da cultura popular açoriana no estado de Santa Catarina.

CAPÍTULO 9

AÇORIANOS, ALEMÃES, GAÚCHOS: GUERRAS CULTURAIS E POLÍTICAS DE IDENTIDADE

O Encontro das Nações constitui – como vimos no capítulo 1 – uma das iniciativas mais emblemáticas da Fundação Franklin Cascaes, desde que a sua direcção – no seguimento da vitória eleitoral de 1996 de Angela Amin – foi assegurada por Lélia Nunes. Tendo lugar na emblemática Praça da Alfândega, durante cerca de cinco dias da segunda quinzena de Agosto, o Encontro das Nações é dominado por exhibições de grupos folclóricos, grupos de folguedos e grupos musicais vários. Estes grupos, ao mesmo tempo que são a atracção principal do desfile do Encontro – que tem geralmente lugar a um sábado de manhã e percorre as ruas centrais de Florianópolis – preenchem o grosso do programa cultural do Encontro. Os outros pontos fortes do evento são constituídos por um espaço de venda de artesanato e um espaço de restauração consagrado a uma mostra gastronómica. Nalguns anos, tem havido também uma “programação cultural paralela”, constituída por colóquios, exposições, lançamentos de livros, etc.

A agenda açorianista do Encontro – como foi sugerido no capítulo 1 – é forte. No desfile de sábado, por exemplo, o destaque é dado a grupos açorianos. Em 2000, logo a seguir a um carro de bois e a uma “bruxa” – cujo fato havia sido encomendado a uma artesã da Lagoa da Conceição –, seguiam, por esta ordem, os seguintes grupos: Grupo Folclórico da Cidade de Florianópolis, grupo

folclórico ARCOS e grupo de boi de mamão de Sambaqui. No mesmo dia à tarde era também o grupo ARCOS que abria o espectáculo no palco da Praça da Alfândega. Em 2001, embora tenha cabido a um grupo índio a abertura do cortejo, os grupos que se lhe seguiam remetiam todos para a centralidade da referência açoriana: grupo folclórico ARCOS, um grupo de boi de mamão, o Grupo Folclórico da Casa dos Açores de São Paulo e o grupo Estrela Guia de Imbituba. No espaço de artesanato, o destaque vai também para a “cultura açoriana”. Assim, em 2000, entre as organizações presentes encontravam-se, por exemplo, a Oficina de Modelagem Figurativa – que vendia várias figurinhas em barro pintado de boi-de-mamão –, a Feira das Alfaias de Santo António de Lisboa – com artesanato vario –, a Associação dos Ceramistas de Florianópolis – com várias peças de olaria, incluindo miniaturas de personagens do boi-de-mamão –, a Oficina dos Bordados do Ribeirão da Ilha, a Associação de Artesãos de Santa Catarina – com peças várias, incluindo miniaturas de bruxas em pano –, a Cestaria Tear de Florianópolis, o grupo ARCOS – com cestos e rendas –, a Associação de Rendeiras Crivo (do município Governador Celso Ramos) e o NEA – com um oleiro ao vivo. Completavam o leque das presenças açorianistas um *stand* com uma rendeira e um tarrafeiro executando trabalhos “ao vivo” e um *stand* “açoriano” de S. Francisco do Sul.

Embora importante, a agenda açorianista do Encontro das Nações intervém entretanto no quadro de uma celebração cuja orientação geral é de natureza multicultural. O Encontro das Nações de facto pode ser de facto visto como uma réplica brasileira do “festival multiétnico” norte-americano (Zelinsky 2001: 92, 210-212).

Essa multietnicidade, no caso do Encontro das Nações, começa por ser enunciada por referência ao Brasil no seu conjunto. Por exemplo, em 2001, o texto do *folder* que anunciava o evento – assinado por Lélia Nunes – continha múltiplas referências à “fusão de culturas no Brasil”, ao “mosaico étnico” brasileiro, aos diferentes “tons do povo brasileiro” é à sua “pluralidade cultural”. É também

a essa luz que pode ser entendida a presença de grupos provenientes de vários estados brasileiros, como por exemplo, em 2000, Mato Grosso, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo ou Pará, e, em 2001, Paraíba, Amazonas, Maranhão, Ceará, e, de novo, São Paulo, Rio Grande do Sul e Pará. É na mesma linha de celebração de uma multietnicidade “macro” que devem também ser entendidos os convites feitos a grupos estrangeiros, provenientes sobretudo dos países do Mercosul, como o Uruguai, o Paraguai, a Argentina, etc.

Mas é sobretudo por referência ao estado de Santa Catarina que a multietnicidade do evento é mais notória. No texto que Angela Amin, então prefeita de Florianópolis, escreveu para o *folder* de promoção do Encontro das Nações de 2001 este é justamente definido como

uma festa que reúne representantes das principais etnias que habitam nosso estado desde o início da colonização. Aqui [no Encontro] veremos expressões de culturas que deixaram marcas indeléveis de sua criatividade e de seu labor, seja nas artes, no folclore, na culinária e na nossa economia.// Este conjunto de raças – forte e trabalhador [–] disseminou-se, mesclou-se entre si e com os povoadores originais, formando um múltiplo painel étnico e cultural (...) que conserva as cores e os sotaques das suas origens.

De resto, a referência à multietnicidade é directamente sugerida na capa do *folder*, preenchida com casais em trajes folclóricos transportando as bandeiras das diferentes nacionalidades que contribuíram para a colonização de Santa Catarina: para além das bandeiras portuguesa e açoriana – que ocupam maior destaque – figuram também as bandeiras alemã, italiana, ucraniana, polonesa, libanesa, grega, japonesa e austríaca.

De acordo com a ênfase colocada na celebração da multietnicidade do estado de Santa Catarina, existe uma forte presença

dos grupos folclóricos representativos dessas diferentes etnias. Em 2000, por exemplo, para além dos grupos “açorianos” que referi atrás, foram também convidados os seguintes grupos de Santa Catarina: Grupo de Dança Alma Negra (Florianópolis), Grupo Folclórico Polonês Orzel Bialy (Criciúma), Grupo Al Nuar (de Florianópolis, sírio-libanês), Grupo Folclórico Italiano “Danc Italia” (Arroio Trinta), Grupo de Dança Germânico da FURB (Blumenau), Grupo de Danças Folclóricas Germânicas Bühmenswald (São Bento do Sul), Grupo de Danças da Associação Nipo-Catarinense (Florianópolis), Grupo Waris (de Florianópolis, também sírio-libanês), Grupo Folclórico Ucraniano Blavat (Canoinhas) e Grupo Folclórico Schuhplatter (austríaco, de Treze Tílias).

Santa Catarina. um estado multi-étnico

Embora com forte “sotaque” açoriano, a encenação multicultural proposta pelo Encontro das Nações traduz algumas grandes linhas de força da multiethnicidade do próprio estado de Santa Catarina.

Nessa composição multiétnica destacam-se em primeiro lugar os descendentes dos grupos índios que povoavam originalmente o território de Santa Catarina. Entre esses grupos contam-se os carijó, um grupo tupi-guarani de agricultores e pescadores que ocupava o litoral do estado de Santa Catarina à data da sua descoberta. Devido à acção conjunta dos caçadores de escravos e dos efeitos da propagação das doenças europeias, os carijó encontravam-se entretanto extintos no século XVII (cf. Santos, Sílvio Coelho 1995: 26). No interior de Santa Catarina, por seu turno, destacavam-se os xokleng e os kaingang, ambos pertencentes ao grupo linguístico Jê. Enquanto os kaingang viviam no planalto catarinense e eram compostos de grupos seminómadas que se dedicavam a uma agricultura rudimentar e à caça, os xokleng – que ocupavam a mata atlântica situada entre o litoral e o planalto – eram caçadores-colectores nómadas. Os primeiros contactos dos kaingang com europeus remontam ao século XVII, tendo-se intensificado com a fundação da Lajes. Os xokleng são contactados

no final do século XVIII, mas é sobretudo a partir de meados do século XIX, quando se inicia de forma mais sistemática a colonização das terras imediatamente contíguas ao litoral, que os contactos se intensificam. Num caso e noutro, os contactos com os europeus irão conduzir ao rápido declínio dos dois grupos. Assim os kaingang “foram gradativamente incorporados às fazendas de criação de gado” e os “que não se aculturaram acabaram sendo marginalizados, perdendo suas terras tradicionais e vivendo até hoje em áreas não demarcadas no Planalto de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná” (Lavina 1999: 78). Quanto aos xokleng serão vitimados pela colonização gradual, ao longo dos séculos XIX e XX, da área da mata atlântica, “havendo por parte do governo provincial a tomada de várias iniciativas com o objectivo de [os] afugentar”, recorrendo nomeadamente às tristemente famosas “tropas de bugreiros” (...) integradas por dez a 15 homens que atacavam os indígenas em seus próprios acampamentos, especialmente à noite, enquanto os silvícolas dormiam” (id.: 87). Hoje em dia, os xokleng remanescentes vivem basicamente em três reservas, no Vale do Itajaí, no Rio Negro e na Serra do Tabuleiro, esta última situada a cerca de 40 quilómetros de Florianópolis.¹

A par deste conjunto residual de descendentes de grupos índios, Santa Catarina possui também uma população negra, descendente dos escravos domésticos negros que, a partir de meados do século XVIII, começaram a substituir os escravos índios. Em 1866 – poucos anos antes da efectiva extinção da escravatura em Santa Catarina – o número destes escravos na ilha de Santa Catarina foi estimado em cerca de 14.700, correspondentes a 14% do total da população (Cardoso 2000: 197). Estes números, inferiores aos verificados na mesma época noutros estados brasileiros, fazem com que hoje em dia Santa Catarina – onde, segundo o Censo de 1980, havia apenas 2% de negros no total da população – seja “o Estado onde a

¹ Sobre a ofensiva contra os índios xokleng e kaingang em Santa Catarina, cf. também Santos, Sílvio Coelho 1997 e 2003.

população considerada ‘negra’ apresenta um dos menores índices do Brasil” (Leite 1996: 38).

Para além dos elementos índio e negro, a multi-etnicidade do estado de Santa Catarina estende-se por fim à própria diversidade étnica das populações de origem europeia que, entre o século XVII e o século XX, sucessivamente povoaram e colonizaram o território catarinense.

Entre essas populações – para além dos vicentistas e, claro, dos açorianos – destacam-se sucessivas vagas migratórias provenientes da Alemanha, da Itália, e, em menores proporções, de outros países europeus como a Polónia, a Ucrânia ou a Áustria.²

Dessas vagas migratórias a mais antiga e a mais importante foi sem dúvida a alemã. Esta imigração iniciou-se, de uma forma ainda insipiente, em 1828, quando um grupo de algumas centenas de alemães se estabeleceu em São Pedro de Alcântara, cerca de 40 quilómetros a oeste de Florianópolis.³

Mas é sobretudo a partir de 1850 que se desenvolverá a grande vaga migratória alemã para Santa Catarina. A sua área de fixação privilegiada situar-se-á no norte do estado. Blumenau é um dos pólos iniciais dessa migração que, a partir daí, atingirá sucessivamente os municípios de Itajaí, Indaial, Ibirama, Presidente Getúlio, Rio do Sul e Taió. A partir de 1851 e da colónia Dona Francisca, desenvolve-se um segundo eixo de colonização alemã, que irá estar na origem da importante cidade de Joinville, e, mais tarde, da colonização dos municípios de São Bento do Sul, Rio

² Para uma apresentação detalhada da colonização europeia de Santa Catarina nos séculos XIX e XX., cf. Piazza 1988. Para visões mais sintéticas do tópico, cf. Piazza e Hübener 1989 e Santos, Sílvio Coelho 1995. Para uma análise das dimensões culturais dessa imigração, cf. nomeadamente Seyferth 1990.

³ A partir de São Pedro de Alcântara, este primeiro grupo “alemão” irá depois fundar, na área do planalto, a colónia Vargem Grande (hoje no município de Apiúna). “Mais adiante, outros vão migrar para o vale do rio Itajaí [no norte do estado], para o vale do Rio Tubarão ou para os seus formadores [no sul] ou, ainda, para o vale do rio Aranguará [também no sul] (Piazza 1988: 95).

Negrinho e Rio Negro. Em 1860, por fim, são fundadas mais duas colónias alemãs em Brusque e em Angelina.

Paralelamente à colonização alemã, desenvolve-se também a colonização italiana. Esta tem um primeiro ensaio em 1836, quando um grupo de 186 italianos oriundos da Sardenha funda a colónia Nova Itália (hoje em dia município de São João Baptista). Mas será sobretudo a partir de 1875 que a colonização italiana – oriunda agora, na sua grande maioria, do norte de Itália – se desenvolverá de modo mais efectivo. As duas áreas mais importantes de fixação desta imigração foram o norte de Santa Catarina, nas imediações da área de colonização alemã de Blumenau, e o sul do estado, nas margens do rio Urussanga. No norte do estado, os colonos italianos fixam-se no Rio dos Cedros, descendo depois para Timbó e Rodeio. No mesmo ano, um outro núcleo de imigrantes italianos irá fixar-se em Nova Trento, perto da antiga colónia de Nova Itália e um ano depois um novo núcleo de colonos fixa-se em Ascurra, donde irradia depois para Apiúna. No sul do estado de Santa Catarina, a imigração italiana inicia-se em 1877 e, partir do município de Pedras Grandes, irradia para Urussanga, Cocal do Sul, Criciúma e Turvo. Em 1891, um novo contingente de imigrantes italianos fixa-se em Nova Veneza, deslocando-se depois para Araranguará, Orleans e Tubarão. Para se ter uma ideia da dimensão deste movimento migratório, em 1900, entre 23.000 a 27.000 do total de 321.000 habitantes de Santa Catarina eram de origem italiana.

Para além destes movimentos migratórios provenientes directamente da Itália, foi também a partir de imigrantes italianos de 2ª e 3ª geração oriundos do Rio Grande do Sul que se processou, nas primeiras décadas do século XX, a colonização do oeste catarinense, uma área com cerca de 30.000 Km² e com uma população estimada actualmente em um milhão de habitantes, metade dos quais de origem italiana.⁴

⁴ Cf. Mombelli 1996 para uma caracterização geral deste movimento migratório. Para um estudo mais monográfico da interacção entre estes imigrantes italianos e a população cabocla local, referenciado aos campos das Lajes, cf. Bloemer 2000.

Para além da imigração alemã e italiana, Santa Catarina recebeu também o influxo de outras vagas migratórias, que, embora envolvendo números comparativamente menores, não deixaram de imprimir a sua marca na paisagem multi-étnica do estado. Imigrantes poloneses, por exemplo, chegaram, a partir de 1869, em três vagas sucessivas. Assim, em 1869, um primeiro núcleo fixa-se em Brusque, donde seguirá para o Paraná. Em 1882 chegam mais imigrantes poloneses que, para além de ocuparem as áreas periféricas de colónias já existentes, irão também fixar-se no município Jacinto Machado, situado no extremo sul de Santa Catarina. A grande vaga migratória polonesa tem entretanto lugar em 1889. Os imigrantes

localizam-se, inicialmente, na região sul, nos vales do Urussanga, do Tubarão, do Mãe Luzia e do Araranguá; depois nos vales do Itajaí e do Itapocu até subirem a Serra do Mar e pela extensão da Colónia Dona Francisca alcançaram São Bento e adjacências. // Os que ingressaram pelo porto de Paranaguá são enviados em carroções para a vila de Rio Negro e daí para a colónia Lucena (actual Itaiópolis) (Piazza e Hübener: 1989).

Mais tarde, grupos de imigrantes poloneses participaram também – em conjunto com imigrantes alemães e ucranianos – na colonização dos municípios de Witmarsum e Dona Ema, situados no norte do estado, junto aos municípios de Ibirama e Presidente Getúlio, que foram igualmente afectados por este novo movimento migratório. Outros grupos de imigrantes ucranianos participaram, em conjunto com italianos, alemães e poloneses, na colonização de vários municípios do interior sul e centro, como, por exemplo, Major Gercino e Anitapólis.

A partir de 1870, verifica-se também um influxo importante de imigrantes sírio-libaneses – que beneficiará sobretudo cidades portuárias – como São Francisco do Sul, Porto Belo, Tijucas, Florianópolis, Itajaí e Laguna – e algumas cidades interiores servidas por ferrovia. Um grupo de imigrantes gregos fixa-se também em

Florianópolis a partir de 1889, e, em 1933, um grupo de imigrantes austríacos fixa-se em Treze Tílias, no oeste catarinense.

Estas sucessivas vagas migratórias, apesar da diversidade das suas origens, possuem algumas características comuns. Em primeiro lugar, segundo Giralda Seyferth, os imigrantes foram “enviados para regiões quase despovoadas, quase sempre vales de rios (...) onde adquiriram, com o financiamento do governo ou de companhias particulares de colonização (...) lotes de terras cuja superfície oscilava entre 20 e 50 hectares” (1990: 14). Uma segunda característica destes movimentos migratórios tem a ver com o papel que eles desempenharam, a partir das primeiras décadas do século XX, nos processos de urbanização e industrialização de Santa Catarina: “boa parte dos núcleos coloniais originais se transformou em pequenas e médias cidades, cuja actividade económica mais importante é a industrial” (id.: 19). Finalmente, “em termos de estratificação social, muitos imigrantes e seus descendentes constituíram as classes médias urbanas (e rurais)” de Santa Catarina, tendo mesmo algumas famílias acabado “por integrar a classe alta” (id.: 63).

O movimento açorianista e a imigração alemã

É no quadro da multiétnicidade característica do estado de Santa Catarina que podem ser entendidas a génese, o desenvolvimento e a expressão contemporânea do movimento açorianista de Santa Catarina. De facto, como em muitos outros contextos, a presença destes vários grupos étnicos no mesmo espaço económico, social, político e cultural, ao lado da coexistência e da cooperação, tem-se também activamente articulado com conflitualidade e disputas.

O movimento açorianista – sobretudo nos seus anos iniciais – pode ser entendido no quadro dessa conflitualidade e dessas disputas, com particular ênfase para aquelas que têm a ver com as comunidades de origem alemã.⁵

⁵ Para o estudo das comunidades de origem alemã de Santa Catarina, os trabalhos mais importantes são os de Giralda Seyferth (1982, 2002).

Estas comunidades, nos anos iniciais da sua fixação no Brasil, desenvolveram uma forte auto-suficiência étnica: “o isolamento, as dificuldades de implantação de serviços públicos e a homogeneidade levaram os imigrantes alemães a se estabelecer, comunitariamente, nos moldes mais próximos possíveis da sua região de origem” (Seyferth 1982: 126). A partir de 1875, entretanto, a situação começa a mudar e as comunidades alemãs começam a desenvolver uma identidade que Seyferth classifica de teuto-brasileira. Embora evidenciando uma maior abertura à terra de acolhimento, essa identidade guardou entretanto amarras muito fortes com a Alemanha. A ideologia da *Deutschtum* (germanidade) era ainda muito forte, a língua alemã continuava a ser ensinada e falada, a endogamia era elevada e a sociabilidade – baseada em sociedades recreativas de canto, de ginástica e de tiro – tendia a privilegiar o relacionamento no interior do próprio grupo étnico (id.: 125-173).

Esta configuração étnica manteve uma certa estabilidade até ao final da década de 1930, quando o presidente Getúlio Vargas instituiu a campanha de nacionalização com o objectivo de “incutir nas populações de origem europeia (especialmente alemães, poloneses e italianos) o sentimento da brasilidade” (id.: 175). Justificada pela presença do nazismo nas comunidades alemãs, esta ofensiva contra os imigrantes europeus conheceu uma “intensificação após 1942, quando o Brasil declarou guerra à Alemanha” (id., *ibid.*). Embora esta campanha não tenha surtido a curto prazo o efeito desejado – devido sobretudo à reacção de auto-defesa que provocou junto dos grupos atingidos – essas comunidades iniciaram de qualquer modo no pós II Guerra um percurso no sentido de uma maior integração na sociedade brasileira.

Esse percurso foi facilitado, por um lado, pela destruição do sistema escolar alemão provocado pela campanha nacionalizadora, que acabou, no médio prazo, por enfraquecer a importância da língua como marcador da identidade étnica alemã. Simultaneamente o processo de industrialização nas áreas de influência alemã no

norte de estado de Santa Catarina quebrou decisivamente o isolamento dessas comunidades – determinando por exemplo o aumento do número de casamentos exogâmicos –, ao mesmo tempo que gerou a emergência de linhas de clivagem e diferenciação internas a essas comunidades que enfraqueceram a sua coesão étnica.

Estes factos não determinaram o desaparecimento da etnicidade alemã, mas implicaram mudanças nas suas modalidades de expressão. Assim no final dos anos 1970, segundo Giralda Seyferth, se, nos meios rurais e entre as classes médias luteranas, a língua – falada em casa – continuava a ser um marcador étnico importante, nos sectores mais urbanizados e católicos, a condição teuto-brasileira começava a ser vista sobretudo como uma questão de ascendência. E embora o processo de aculturação e assimilação na sociedade brasileira se tenha aprofundado, a etnicidade alemã mantinha-se ainda, apoiada em critérios

como a manutenção do [...] idioma [...] de origem, bastante modificado [...], mas não menos eficiente [...] como critério [...] de distinção; um *ethos* de trabalho marcado pelo etnocentrismo; hábitos e estilos de vida que, na esfera “étnica” da vida quotidiana – portanto, ao nível da convivência com os membros do grupo, ou com a família – constituem modos de diferenciação que são inclusivos (Seyferth 1990: 94-95).

Caracterizadas pelos traços que acabámos de indicar, as comunidades de origem alemã tiveram – como sugerimos anteriormente – um papel destacado no desenvolvimento agrícola e industrial de Santa Catarina. Esse papel foi acompanhado, por um lado, por uma forte mobilidade social ascendente, e secundado pelo acesso a posições importantes de liderança na esfera económica e política. E articulou-se, por outro lado, com o triunfo de um discurso – o tal “*ethos* de trabalho marcado pelo etnocentrismo” de que fala Seyferth – que contrapunha a capacidade de trabalho e realização

dos “descendentes de alemão” à preguiça e incapacidade do “brasileiro”, do “caboclo”, do “pescador descendente de açoriano”. Assim, segundo Seyferth, logo nos anos iniciais da colonização

a aparente auto-suficiência dos imigrantes numa zona pioneira (...) fez crescer a ideia da superioridade do trabalho dos alemães. O ‘mundo brasileiro’ era visualizado através do caboclo do litoral (...) [e] as comparações com o ‘caboclo atrasado’ provavam, para os colonos de origem alemã, a sua superioridade de trabalho. A expressão, usada até hoje, ‘Caboclerwirtschaft’ era a forma mais comum de fazer referência às condições de vida do caboclo. Apesar do emprego da palavra *Wirtschaft* (economia), o sentido dessa expressão é ‘desorganização cabocla’. A oposição caboclo-colono foi, portanto, o primeiro indício das relações inter-étnicas [entre alemães e “brasileiros”] (...). Ao caboclo, pobre, desorganizado, doente, se opunha o colono pioneiro cujo trabalho é visível (id.: 127).

Este contraste entre a capacidade de trabalho e realização alemã e a preguiça e desorganização do “brasileiro” manter-se-á como uma constante no modo como os imigrantes de origem alemã olham para as populações costeiras de origem açoriana. As verbalizações recolhidas no decurso da pesquisa de campo por Seyferth são expressivas. Num caso, por exemplo, o “brasileiro” era assim referido por um informante:

Brasileiro e caboclo é a mesma coisa. Caboclo é sujo, passa a vida comendo feijão com farinha de mandioca, por isso é amarelo, barrigudinho. Caboclos vivem doentes e não gostam de trabalhar. Quase sempre são mestiços com alguma coisa (índio, negro) e vivem em casa de barro, por isso são uns *Schlambuger* (desqualificados) (id.: 159).

É justamente como reacção a esta visão negativizada do “brasileiro” – que, no caso de Santa Catarina, era justamente o descendente dos colonos açorianos de 1748 – que pode ser entendida a ênfase que o Congresso de 1948 coloca, ao invés, na reabilitação da colonização açoriana.

Este foi um aspecto ao qual Paiva Boléo foi de resto particularmente sensível. Para ele, era “notório o sentimento de superioridade rácica dos Brasileiros da zona de colonização alemã (...) sobre os Luso-Brasileiros” (1950: 42). No decurso do Congresso a “sombra alemã” perfila-se também com particular nitidez. Assim, num dos discursos da sessão de encerramento, Carlos Gomes de Oliveira, em nome do Instituto Histórico e Geográfico, consagrou quase metade da sua intervenção ao confronto entre “açorianos” e “alemães”. Começando por conceder que os povoadores açorianos “poderiam ter feito [mais] no terreno das realizações materiais (...) como o fizeram os núcleos de populações que nos vieram da Europa Central” (*Actualidades* nº 12, Dezembro de 1948: 29), o representante do IHG tentou depois justificar essa disparidade com argumentos como as diferenças na qualidade das terras concedidas a uns e a outros, ou com os apoios governamentais que uns – os imigrantes europeus do século XIX e XX – tiveram e de que outros – os colonizadores açorianos de 1748 – não puderam beneficiar. Numa das secções, a animosidade foi tal que suscitou um incidente, relatado com alguma minúcia por Paiva Boléo:

Um congressista havia apresentado a (...) tese “Contribuição à história da colonização alemã no Vale de Itajaí”. Num congresso que se destinava a estudar a colonização açoriana no estado de Santa Catarina, parece que um tema dessa natureza estaria deslocado, mas o Autor defendeu o seu procedimento, dizendo que não “considerava o português um colono estrangeiro, mas sim um povoador”. A tese foi logo bastante criticada na respectiva secção. E, quando foi lido o parecer,

com diversas restrições de alguns membros, em sessão plenária, levantou-se vivíssima e demorada discussão. (...) Segundo me informaram, *foi esse um dos momentos de maior apreço e exaltação da capacidade colonizadora dos Portugueses em geral e dos Açorianos em particular*. Ao mesmo tempo, entraram em conflito dois conceitos diferentes de civilização: um que se deslumbra, sobretudo, com o progresso material; outro que entende, principalmente, aos factores psicológicos e ao poder de assimilação (1950: 32-33; os itálicos são meus).

Isto é: a reabilitação da memória da colonização açoriana iniciada pelo Congresso faz-se em larga medida contra os estereótipos negativadores por intermédio dos quais as comunidades alemãs olham para os “açorianos”.

Simultaneamente, o Congresso pode também ser visto, na continuidade das preocupações da campanha nacionalizadora de Getúlio Vargas, como um meio de reafirmação do carácter essencialmente brasileiro do estado de Santa Catarina. Mais uma vez, Paiva Boléo é a este respeito categórico. Para ele, em Santa Catarina

A cultura luso-brasileira ‘perigosamente enfrentou a cultura alemã’. Só depois de me encontrar em Florianópolis é que eu compreendi verdadeiramente o alcance do Congresso e o empenho em que nele estivesse um português. A finalidade suprema do Congresso, embora não expressa, era a de mostrar aos outros estados da União a *brasilidade* do estado de Santa Catarina. E a melhor forma de o conseguir era comemorar a colonização açoriana (1950: 47; os itálicos são do original).

Isto é: para além de traduzir uma reacção das elites catarinenses de origem açoriana à estereotipização negativa da colonização

açoriana e dos seus descendentes, o Congresso de 1948 faz também parte de uma tentativa de reforço do carácter luso-brasileiro do estado de Santa Catarina, contra aquilo que, em 1940, Gilberto Freyre havia classificado como “os perigos para a integridade luso-brasileira da cultura” (cit. em Falcão 2000: 179).⁶

Nascido no final da década de 1940 sob o signo desta disputa étnica com os elites alemãs, o movimento açorianista manteve intacta essa sua faceta até tempos mais recentes. É a essa luz que podem ser explicados alguns aspectos da segunda retoma açorianista, que decorre a partir do início dos anos 1990.

Nela reflecte-se, da parte de muitos activistas, a mesma vontade de enfrentar a “sobranceria alemã” relativamente ao colonizador açoriano que havia motivado os congressistas de 1948.

Vilson Farias, por exemplo, apresenta o seu envolvimento com o açorianismo como uma reacção aos sentimentos de inferioridade prevalecentes na população do litoral em relação aos alemães e italianos:

Me arrepio. Me arrepio quando toco nisso. Porque (...) você chegava numa comunidade, (...) litoral de qualquer ponto [da costa], você perguntava para um indivíduo: – “Qual é a tua descendência?” – “Eu sou brasileiro”. Você chegava para um descendente de alemão: – “Qual é a tua descendência?” – “Eu sou de origem italiana... Sou de origem alemã... Sou de origem polonesa.” E isso começou a me preocupar. (...) E aí eu tenho consciência de que se você não despertar na pessoa o amor por [sua origem] (...) você jamais vai fazer com que uma pessoa se estimule a despertar para aquilo ali,

⁶ Para uma exploração mais detalhada da eventual influência de Gilberto Freyre e do seu livro de 1940 intitulado *Uma Cultura Ameaçada: a Luso-Brasileira* no Congresso Catarinense de História cf. Falcão 2000: 178-180. A favor desta possibilidade, registre-se a citação deste texto de Gilberto Freyre por Paiva Boléo a propósito justamente da relação entre o Congresso e ideias de brasilidade.

ou a preservar aquilo ali. [O açoriano] tem os valores culturais de base açoriana fortes (...). Mas ele não sabia de onde vieram esses valores. Ele era chamado de “manézinho”, ele era chamado de “mocorongo”, ele era chamado de ignorante, ele era chamado de atrasado por essas culturas europeias recentes que estavam mais urbanizadas e melhor equipadas tecnicamente. Então, o que nós fizemos foi tomarmos consciência que [precisávamos] devolver o orgulho cultural ao povo litorâneo, para fazer ele levantar a cabeça e para fazer ele dizer: “Não. Eu tenho uma origem cultural. Eu tenho uma origem. Eu tenho uma descendência. Os meus valores vieram de algum lugar.” E esse foi o trabalho forte. Redespertar o orgulho cultural do povo litorâneo. Devolver a ele uma origem que estava perdida no tempo. Que ele não sabia. Se chamava de açoriano dentro da universidade, entre a classe intelectual, mas o povo lá em baixo não sabia. Hoje, o litoral sabe. O litoral fala, o litoral diz: “Eu sou de origem açoriana. Eu tenho cultura açoriana” (Farias 2000b).

O activismo açorianista de Francisco do Vale Pereira está também ligado ao modo como experimentou, quando era novo, os preconceitos anti-açorianos de alemães e italianos:

[quando era mais novo] sentia-me magoado, sentia assim... Como é que eu vou dizer? Me sentia talvez desvalorizado (...) E sempre vi assim com (...) uma inveja quando falavam muito: “ah, porque na Alemanha, não sei o quê, não sei o quê, os alemães de Blumenau, da região do Vale de Itajaí” e (...) quando falavam “dos italianos, não sei o quê, do sul de Santa Catarina”. E não se falava de mais ninguém. E toda a vez que se tocava [n]o açoriano tinha que falar do manezinho. Do açoriano manezinho, do açoriano pescador, que pesca e tem essa vida tão simples, muito humilde, sem

aspirações nenhuma. Me chocava bastante... (Pereira, Francisco do Vale, 2001).

Para Ana Lúcia Coutinho, fundadora e directora do grupo ARCOS, não é tanto a sombra alemã que motiva a sua paixão açoriana. De facto, Ana Lúcia cresceu em Tijuquinhas, no município de Biguaçu e seu pai trabalhava para um grupo de holandeses que se haviam instalado no Brasil nos anos 1950. Estes reproduziam entretanto os mesmos estereótipos sobre o açoriano típicos dos alemães ou dos italianos e o empenhamento de Ana Lúcia no movimento açorianista pode também ser visto, como nos casos anteriores, como uma reacção a essa desvalorização. De resto, Ana Lúcia Coutinho, quando o seu grupo actua para audiências alemãs ou italianas, faz questão de relembrar – como em 2001, ao apresentar o grupo ARCOS na 12ª *Sagra Italiana* de Rodeio, no norte do Estado – que “os açorianos estão em Santa Catarina bem antes dos italianos” ou que “se os italianos são responsáveis pela indústria, os açorianos são responsáveis pela agricultura e pela pesca”.

Para Sérgio Ferreira, um activista da freguesia de Santo António de Lisboa (ilha de Santa Catarina), a redescoberta das suas raízes açorianas foi também importante, quando era estudante no seminário em Brusque, para se contrapor a alemães e italianos, que se diziam “de origem”, de forma a se demarcarem da restante população, vista de forma desvalorizada como “brasileira”, “cabocla”, etc. No seminário não só começou a dizer que ele era também “de origem” – açoriana – como pôde também constatar o modo como outros colegas acabaram por lhe seguir o exemplo.

Esta vontade de contrariar os preconceitos anti-açorianos prevalecentes nas comunidades alemãs (e italianas) é tanto mais forte quanto a década de 1980 marcou, depois do silêncio que se seguiu à campanha nacionalizadora dos anos 1940, o início de um processo gradual de renascimento das etnicidades alemã e italiana.

No caso alemão, a expressão mais visível desse processo de renascimento foi a criação da *Oktoberfest* de Blumenau, de que falámos anteriormente. Inicialmente pensada como uma resposta às cheias que haviam destruído a cidade, a festa “realimentou o mito da bravura e da coragem do ‘povo alemão’, o qual ‘tem uma história de enfrentamento de tragédias com sucesso’” (Flores 1997: 45). Na sequência do êxito obtido pela *Oktoberfest*, assistiu-se a um movimento de lançamento de festas similares nas áreas de colonização alemã do norte de Santa Catarina. Em Brusque, por exemplo, nasce a *Fenarreco*, centrada em torno da importância que o marreco (pato em brasileiro) tem na culinária tradicional alemã. Em Joinville nasce a *Fenachopp*, consagrada – à semelhança da *Oktoberfest* – à cerveja. E em Jaraguá do Sul – em associação com os municípios “alemães” de Guaramirim, Schroder, Corupá e Massaranduba – tem lugar a festa dos atiradores ou *Schützenfest*.

Iniciado nas áreas de colonização alemã, este movimento de renascimento étnico rapidamente se estendeu a outras áreas do estado de Santa Catarina. Entre essas áreas uma das que se encontra melhor estudada é a do oeste catarinense (cf. Mombelli 1996), onde se tem assistido a um processo idêntico de revitalização da etnicidade italiana. Tendo-se iniciado em 1975 – aquando das comemorações do centenário da imigração italiana para o Rio Grande do Sul – esse processo de renascimento étnico pode também ser visto como uma consequência do sucesso económico dos agricultores e empresários de origem italiana e acentuar-se-á nos anos 1990, década em que o renascimento italiano, para além de ter suscitado a criação de várias *Oktoberfest* italianas

Provocou (...) a criação de programas de rádio em dialecto, a revalorização da língua, dos costumes e de práticas dos antepassados, entre outras manifestações. O surgimento de inúmeras associações e grupos voltados para o resgate

e divulgação da cultura italiana (...) viabilizou um espaço institucionalizado para organizar os interesses culturais e políticos da etnia (Mombelli 1996: 3).

É à luz da importância que têm vindo a assumir em Santa Catarina estes processos de renascimento étnico que pode ser também entendida a segunda retoma do movimento açorianista. Num quadro crescentemente marcado por um retorno global da etnicidade, os activistas açorianos foram aí buscar uma motivação extra para responder aos avanços alemães e italianos. Como me disse Francisco do Vale Pereira:

as pessoas [querem] (...) saber da sua própria origem. Porque tanta gente fala “eu sou de origem alemã”... Por exemplo, os alemães, desde 1983, estão trabalhando com (...) a *Oktoberfest* e procurando as suas origens e instalando consulados em Blumenau e transformando todo o Blumenauense com determinados nomes alemães, transformando também cidadãos com dupla nacionalidade... Os italianos [também] avançaram muito nisso, porque se organizaram primeiro e fizeram melhor esse trabalho todo. (...) Quer dizer, alemães, os italianos vieram e fizeram muito melhor do que [nós], e (...) hoje talvez tenha sido também a vontade e a necessidade das pessoas que têm uma base étnica diferente tanto da italiana como da alemã de querer descobrir a sua origem [que explique o êxito do movimento açorianista]. Essa retomada da redescoberta e da valorização dos aspectos da cultura açoriana também acho que tem a ver com isso (Pereira, Francisco do Vale, 2001).

Para Edison d'Ávila, de Itajaí, a genealogia da segunda retoma açorianista passa também pela redescoberta da etnicidade alemã nos anos 1980 “quando (...), pelas festas de Outubro, principalmente

pela *Oktoberfest*, se retoma o orgulho alemão. E daí o orgulho alemão, o orgulho português, o orgulho açoriano. Uma disputa assim de egos envaidecidos. Tem muito a ver” (Ávila 2001).

Gaúchos e açorianos

Embora esteja fortemente ligado à competição inter-étnica com as comunidades de origem alemã, o desenvolvimento recente do movimento açorianista está também relacionado – sobretudo no caso da ilha de Santa Catarina – com a chegada recente à paisagem multiétnica de Santa Catarina de um novo contendor étnico, representado pelos gaúchos, designação por que são conhecidas as populações originárias do estado do Rio Grande do Sul.

Situado no extremo sul do território brasileiro, fazendo fronteira com a Argentina e com o Uruguai, o Rio Grande do Sul é um estado brasileiro usualmente visto como caracterizado por um grande número de particularidades. Segundo Ruben Oliven, essas particularidades – que fazem com que a relação entre o Rio Grande do Sul e o Brasil seja marcada por uma forte “tensão entre autonomia e integração” (1991: 47) – têm sido tematizadas de várias formas. Do ponto de vista geográfico, sublinha-se por exemplo o isolamento territorial do Rio Grande do Sul. Do ponto de vista histórico, põe-se em relevo “uma integração tardia ao resto do país” (id., *ibid.*). O seu carácter de fronteira é também frequentemente referido. Mas a mais importante das expressões da singularidade do Rio Grande do Sul seria “a existência de um tipo social específico – o gaúcho – marcado pela bravura que é exigida do homem ao lidar com as forças da natureza e a árdua vida campeira” (id.: 49). Como sublinha Oliven

Apesar da diversidade interna do estado (a ponto de um autor falar em “doze Rio Grandes”), a tradição e a historiografia regional tendem a representar o seu habitante através

de um único tipo social: o gaúcho, o cavaleiro, o peão de estância da região sudoeste do Rio Grande do Sul. Embora brasileiro, ele seria muito distinto de outros tipos sociais do país, guardando às vezes mais proximidade com seu homônimo da Argentina e do Uruguai. Na construção social da identidade do gaúcho brasileiro há uma referência constante a elementos que evocam um passado glorioso no qual se forjou a sua figura, cuja existência seria marcada pela vida em vastos campos, a presença do cavalo, a fronteira cisplatina, a virilidade e a bravura do homem ao enfrentar o inimigo ou as forças da natureza, a lealdade, a honra, etc. (id.: 49-50).

Tendo entrado em declínio a partir de finais de 1870, este tipo social virá entretanto a ser emblematizado no decurso de um processo que, embora tenha as suas raízes em finais do século XIX, tem os seus desenvolvimentos mais decisivos no final da década de 1940, quando, em Porto Alegre, é fundado o primeiro Centro de Tradições Gaúchas (CTG). No decurso das décadas seguintes, assiste-se à multiplicação de CTGs um pouco por todo o Rio Grande do Sul e, em 1966, é criado o MTG – Movimento Tradicionalista Gaúcho – estrutura federadora dos CTGs, que, em 1988, englobava 1.196 Centros, envolvendo cerca de 2 milhões de pessoas. Dedicado ao culto do tradição gaúcha, o Movimento Tradicionalista Gaúcho, além de possuir um traje próprio – constituído pela famosa bombacha –, caracteriza-se também por um conjunto relativamente tipificado de actividades, com destaque para as actividades campeiras – rodeios, churrascos – e para a música e dança tradicionais.

Ora bem: marcado por este conjunto de particularidades, o Rio Grande do Sul é também, desde finais do século XIX, um estado com um forte pendor migratório. Essa migração tem sido basicamente “protagonizada pelos descendentes dos pioneiros europeus,

alemães e italianos, em busca de novas terras” (Kaiser 1999: 51) e tem atingido números muito expressivos. Segundo Oliven, “em 1980 havia aproximadamente 900.000 gaúchos vivendo fora do Rio Grande do Sul, o que equivale a 11,5% da população do estado” (Oliven 1991: 92).

Até devido à sua proximidade geográfica, Santa Catarina foi um dos estados mais atingidos pela imigração originária do Rio Grande do Sul. Como vimos no início deste capítulo, foi sobretudo a partir de contingentes migratórios originários deste estado – integradas em plano de relevo por descendentes de italianos – que foi povoado, a partir das primeiras décadas do século XX, o oeste catarinense.

Tendo-se mantido até à actualidade – Oliven calcula em 300.000 o número de gaúchos que residiam em Santa Catarina em 1980 – a imigração gaúcha para Santa Catarina, orientou-se também, a partir dos anos 1960, para Florianópolis.

Constituída basicamente por profissionais da classe média provenientes de Porto Alegre, este movimento migratório deve ser visto como um resultado do processo de modernização que Florianópolis inicia nos anos 1960. Graças tanto à construção da nova ponte Colombo Sales como à construção da BR 101, a acessibilidade da cidade melhora significativamente. Em consequência – como vimos anteriormente – a ilha de Santa Catarina, inicia o seu processo de transformação num dos principais destinos turísticos do sul do Brasil. Simultaneamente, a fundação da UFSC, acompanhada da instalação em Florianópolis de grandes empresas como a Electrosul, a Celesc e a Telesc – e mais tarde a RBS, esta última um empório mediático originário do Rio Grande do Sul – faz-se acompanhar de necessidades em mão de obra que a cidade não está em condições de fornecer. São justamente estes factos, conjugados com a qualidade de vida de Florianópolis – que tenderá a atrair sectores das classes médias desencantados com grandes

metrópoles como Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo – que determinarão um intenso movimento migratório para Florianópolis e para a ilha de Santa Catarina, em que os gaúchos surgem justamente como o grupo mais importante.⁷

Esta diáspora – como de resto resulta dos dados fornecidos atrás – possui um perfil sócio-económico muito particular, uma vez que é constituída basicamente por sectores da classe média ligados ao funcionalismo público, terciário e serviços. Trata-se, nessa medida, de uma diáspora algo elitista e que, frequentemente, compete nos mesmos nichos de emprego que a classe média local.

Uma parte desta diáspora, fascinada com o modo de vida local, optou pela adesão aos valores “nativos”. Um dos casos mais emblemáticos a este respeito é representado por Magda Santos, da Oficina do Barro. Como ficou indicado no capítulo 1, a Oficina do Barro era uma oficina oleira orientada para o resgate da tradição “açoriana”. Ora, Magda Santos – que assegurou durante cerca de dez anos a sua direcção – era uma gaúcha. Outro exemplo é o de Nelson Rolim, proprietário da Editora Insular e também da Livraria Insular, especializadas – a primeira – na edição e – a segunda – na venda de livros de autores naturais e/ou residentes na ilha.

Mas, a par destes convertidos à cultura local, uma parte importante da diáspora do Rio Grande do Sul organizou-se em torno da identidade gaúcha. A melhor ilustração desse facto é dada pela expressão que o Movimento Tradicionalista Gaúcho tem na Grande Florianópolis. De acordo com dados que me foram fornecidos pelo patrão do grupo gaúcho Ilha Xucra, de Florianópolis, existiam em 2001, na Grande Florianópolis, 37 CTGs, envolvendo perto de 14.800 activistas. O maior desses CTGs era o CTG “Os Praianos”, localizado no município de São José, com mais de trinta

⁷ Segundo os dados do Recenseamento Eleitoral de 1995, ao gaúchos, com 15 mil eleitores, representavam perto de 10% do total de eleitores registados na ilha de Santa Catarina, sendo o grupo “de fora” numericamente mais representativo na ilha (cf. Fantin 2000: 221)..

anos de existência, e que, entre outras actividades, organiza um grande rodeio anual, cuja assistência em 2001, foi estimada em 50.000 pessoas.⁸

Na ilha de Santa Catarina, o movimento tem uma expressão mais diminuta. Não existe nomeadamente nenhum CTG, mas existe um grupo de danças intitulado Ilha Xucra, criado em 1992, com cerca de 440 membros, que, segundo o seu patrão, tem

Quatro invernadas de dança, um departamento de poesia, com declamadores, um coral, para cantar as músicas típicas do gauchismo, um grupo de músicos, que tocam gaita, violão, violino, pandeiro, e (...) tem-se destacado ultimamente nos festivais porque actualmente as suas duas invernadas são consideradas campeãs das danças gaúchas em Santa Catarina.

Tanto em resultado do seu perfil sócio-económico, como em resultado da sua identidade cultural marcada – expressa sobretudo por intermédio dos CTGs –, a diáspora gaúcha tem vindo a suscitar, pelo menos desde a década de 1980, reacções de hostilidade a nível local.⁹

Essa hostilidade tem privilegiado dois eixos fundamentais de argumentação. Por um lado, o gaúcho é visto como aquele que tem êxito onde o local não tem, e que, em consequência, se apropria de riquezas e trabalho que deveriam pertencer aos locais. Como me disse Jaksam Kaiser – um antropólogo de Porto Alegre que estudou a imigração gaúcha em Minas Gerais e que é actualmente o director da revista turística *Mares do Sul* –, o discurso local “contra o gaúcho é um discurso do cara... não é que me roubou, mas que me enganou” (2001). Por outro lado, o gaúcho é também visto, ainda de acordo com Kaiser, como “extremamente prepotente,

⁸ Sobre o CTG Os Praianos, cf. Furtado e Alves 1992.

⁹ Este fenómeno é, de acordo com o estudo realizado pelo antropólogo Jaksam Kaiser em Minas Gerais (1999), um fenómeno que se reencontra noutros estados brasileiros onde existe imigração gaúcha.

arrogante” (id.), querendo impor a sua cultura gaúcha contra a cultura local. Na entrevista que me concedeu, Aldírio Simões – de quem já falámos com mais detalhe em capítulo anterior – resumiu assim esta faceta dos gaúchos:

os gaúchos acham que Florianópolis é o quintal da casa deles, eles não têm respeito. Porque eles chegaram aqui achando que isso aqui é o quintal da casa deles, evidentemente, e achando que aqui eles poderiam, como dizemos aqui na gíria, pintar e bordar, com uma falta de respeito tremenda para com a nossa cultura, com os nossos elementos culturais, entendeu? Tanto é que, quando eles tentaram implantar aqui o famoso CTG, o Centro de Tradições Gaúchas, houve uma revolução na cidade. (...) Isso foi há questão de dez anos atrás. E eles, sempre, até hoje não conseguiram. Em compensação aqui na região de São José, que é uma cidade vizinha aqui, hoje em dia deve ter uns oito ou dez CTG (Simões 2001).

Para além de expressões mais quotidianas – piadas anti-gaúchas, conflitos e incidentes entre “nativos” e gaúchos – esta hostilidade anti-gaúcha tem tido um conjunto de expressões institucionais.

Uma dessas expressões tem a ver com o modo como certos *media* se têm feito eco desse sentimento anti-gaúcho. As razões para isso prendem-se, segundo vários observadores com o facto de os *media* serem justamente um dos sectores onde a competição movida pelos gaúchos relativamente aos locais é mais forte.

O exemplo mais claro desta hostilidade anti-gaúcha nos *media* da ilha de Santa Catarina era justamente Aldírio Simões, A sua coluna “Fala Mané” – publicada regularmente no jornal *A Notícia Capital* – foi frequentemente utilizada para ataques aos gaúchos.

Por vezes, esses ataques eram publicados sob a forma de publicidade dada a “cartas de leitores”. Simultaneamente, a coluna “Fala

Mané” abrigava frequentemente campanhas anti-gaúchas mais sistemáticas. Uma dessas campanhas foi a que rodeou a publicação do livro de Jaksam Kaiser *O Brasil dos Gaúchos. Etnografia sobre a Diáspora Gaúcha* (1999), consagrado ao estudo da diáspora gaúcha numa localidade de Minas Gerais. Tendo lido, aparentemente de forma apressada, algumas passagens do livro onde se recolhiam verbalizações negativas de gaúchos sobre os “nativos” da ilha de Santa Catarina, Aldírio Simões concluiu – erradamente – que o livro visa pôr em cheque o “manezinho”. Inicia-se então uma polémica envolvendo vários outros colonistas e jornais no decurso da qual Jaksam Kaiser – apesar dos desmentidos que fez – chegou a temer pelo boicote da sessão de lançamento do seu livro.

Outra dessas campanhas anti-gaúchas foi aquela que rodeou o boato segundo o qual em Canasvieiras, uma localidade do norte da ilha de Santa Catarina, estaria a ser criado um CTG. Neste caso, o ponto de partida foi fornecido pelo telefonema de um leitor transcrito na coluna “Fala Mané”. No seu seguimento, generalizou-se o debate, tendo Aldírio Simões publicado na sua coluna mais de vinte outros comentários ou cartas a propósito do tema. Embora alguns dos interventores do debate tenham chamado a atenção para o direito que assistiria aos “gaúchos” de criarem um CTG, a maioria dos intervenientes, usando por vezes um tom bastante violento, procurou sobretudo expressar a sua hostilidade, não apenas à eventual criação de um CTG em Canasvieiras, mas aos gaúchos de uma forma geral.¹⁰

Entretanto, a mais conhecida expressão da hostilidade anti-gaúcha na ilha de Santa Catarina teve a ver com a esfera política e

¹⁰ Resta acrescentar que toda esta polémica se desenvolveu a partir de um boato com um fundamento muito frágil. Não existia – nem parece nunca ter existido – nenhum projecto de criação de um CTG em Canasvieiras. Segundo o patrão do grupo tradicionalista Ilha Xucra em Canasvieiras apenas “tem um menino que toca acordeão muito bem [e que] ensina danças para seus familiares, amigos e vizinhos. [Mas] não existe CTG em Canasvieiras”.

ocorreu nas eleições municipais de 1996. Como vimos no capítulo 1, a candidata do PPB Angela Amin apresentou-se a essas eleições com uma agenda política muito centrada na defesa dos valores locais, identificando-se positivamente com a figura do “manezinho” e com a defesa da cultura “da gente”. Tendo sido apurada para a 2ª volta em conjunto com Afrânio Boppé, candidato da coligação Frente Popular, liderada pelo PT, a candidatura de Angela Amin foi acusada de ter mobilizado um discurso xenófobo de características anti-gaúchas para conseguir a vitória. Segundo Afrânio Boppé

Faltando pouco dias para as eleições do segundo turno, uma semana antes talvez, identificamos uma operação do comitê de campanha de Angela Amin. Era ela a intenção de difundir, por toda a cidade e com profundo preconceito, um sentimento anti-gaúcho. A estratégia foi premeditadamente calculada para o boato ser exactamente no momento em que terminada a propaganda eleitoral gratuita, não fosse possível nenhuma contra-reacção de massa por parte de nosso comitê de campanha.// Um primeiro movimento foi espalhar, à boca pequena que eu era gaúcho e, por isso, não poderia governar Florianópolis. (...) [O segundo movimento foi o de espalhar o boato] de que adoptaríamos como estratégia a importação de elementos do PT de Porto Alegre (Boppé 2000: 67-69).¹¹

Em resultado desses dois boatos, o período final da campanha eleitoral foi marcado pelo desenvolvimento de uma clima de xeno-

¹¹ Qualquer um destes boatos não correspondia à realidade. Boppé – ao contrário de Angela Amin, que é natural de Indaial, um município da área de colonização alemã – é natural da Ilha de Santa Catarina, tendo vivido em São José – município do continente que faz entretanto parte da Grande Florianópolis – até se casar. Segundo Boppé, a vinda de militantes do PT de Porto Alegre para ajudarem na sua campanha para o 2º turno também não tinha fundamento (cf. Boppé 2000: 69). Cf. Fantin 2000:179-203 para uma análise das eleições municipais de 1996.

fobia anti-gaúcha que atingiu quer apoiantes do PT quer naturais do Rio Grande do Sul. Por exemplo. o jornalista Salim Miguel circulando de carro, na noite do 2ª turno, com autocolantes do PT foi

Surpreendido [...] com agressões verbais (que por pouco não se transformaram em físicas), com palavras de baixo calão, numa raiva incontida, quase ódio. Num histerismo xenofóbico eram gritos e gestos de “fora, fora, fora, volta pra tua terra, esta é nossa, estrangeiro, não te queremos, fora gaúcho” (cit. em Boppré 2000: 72).

Magda Santos – da Oficina do Barro – teve uma experiência semelhante: ao circular com uma bandeira do PT no carro, foi também insultada, chamada de “estrangeira”, “gaúcha sem vergonha”, etc.

O movimento açorianista e o anti-gaúchismo

Em resumo: com o desenvolvimento recente da imigração gaúcha, tem-se vindo a assistir na ilha de Santa Catarina, a um conflito que opõe os “nativos” “aos de fora” em geral, e aos gaúchos, em particular.¹²

É no quadro deste conflito que pode ser entendida uma parte importante do êxito do movimento açorianista. De facto, este está estruturalmente ligado a este quadro de disputas simbólicas e de guerras culturais marcado em plano de relevo pela tentativa de reactivar o local e o “nativo”, como forma de resposta ao que é de fora e que ameaça “descaracterizar” a cultura local. Não é por isso de admirar que o motivo “gaúcho” seja tão importante no desenvol-

¹² O motivo anti-gaúcho é também forte noutros municípios do litoral catarinense mais implicados no movimento açorianista. Nas entrevistas que realizei, ele foi-me mencionado como importante em municípios como Tubarão, Garopaba e Bombinhas.

vimento recente do movimento açorianista, particularmente na ilha de Santa Catarina

É o que se passa, na génese da segunda retoma açorianista, nos anos 1990, quando se dá a reactivação do NEA. De facto, na imprensa, o NEA é então apresentado como uma resposta à “invasão gaúcha”. No *Diário Catarinense*, a notícia relativa à re-fundação do NEA, abre do seguinte modo:

Botas ou chinelos de dedo? Peixe com pirão ou picanha lambuzada de farinha de mandioca? Istepor ou barbaridade? Saci Pererê ou Boi de Mamão? Cultura gaúcha ou açoriana? Se depender dos membros do NEA (...) criado em Maio pela UFSC, no rastro da informação falsa que o Ribeirão da Ilha passaria a sediar um CTG (...) a Capital e todo o litoral catarinense devem passar a cultivar as suas origens açorianas (*Diário Catarinense*, 15 de Outubro de 1993).

A marca anti-gaúcha que o jornal atribui ao NEA é tão forte que uma das preocupações da jornalista é recolher a opinião de um representante do Movimento Tradicionalista Gaúcho, que, ao mesmo tempo que desmente a criação de um CTG no Ribeirão da Ilha, tenta defender o MTG das acusações de “imperialismo cultural”: “não temos intenção de massacrar nenhuma cultura, ainda mais porque o folclore gaúcho é baseado em músicas originárias dos Açores” (id. *ibid.*).

Para os principais dirigentes do NEA, o tema gaúcho é também uma referência constante. Assim, para Vilson Farias, em 1993, quando o NEA é re-fundado

havia um desespero no litoral de Santa Catarina, por mostrar uma marca frente à cultura gaúcha. (...) Foi a época em que surgiram o maior volume de CTG em Santa Catarina. E o litoral não tinha uma organização que respondesse à altura

a esse tipo de assédio cultural. Então o Núcleo se tornou como que uma salvação (...), até mesmo nos debates que vão surgir. Sempre que surge a questão gaúcha o Núcleo está sendo chamado para se posicionar. E aí começa a haver aquela ideia de confronto cultural. (...) Isso mostrou uma reacção cultural do litoral à presença de valores que [eram] também de origem açoriana, mas não eram originários de aqui. (...) Da mesma maneira como eles hostilizavam através de gozação o homem do litoral catarinense, (...) o homem do litoral catarinense reagiu de maneira diferenciada, hostilizando os seus valores culturais (Farias, 2000b).¹³

Joi Cletson aponta na mesma direcção:

quando começou esse movimento de valorizar a nossa cultura, claro que a gente usou, entre aspas, essa invasão que estava havendo na própria ilha, no litoral catarinense, dos CTG, dizendo que o gaúcho fala, fala, fala que Santa Catarina não presta, é uma porcaria, não sei o quê, é atrasada, não é desenvolvida, não é metrópole, não sei o quê, mas não sai daqui, eles adoram estar aqui. Não tenho nada contra os gaúchos, mas então não fiquem desvalorizando essa cultura

¹³ Vilson Farias é, entretanto, entre os activistas mais açorianistas, um dos que tem uma aproximação menos crispada ao tema. Assim – segundo ele – em certos casos, em vez do afrontamento, poderia optar-se por sublinhar o modo como, devido à colonização açoriana do Rio Grande do Sul, a tradição gaúcha apresenta aspectos e elementos de origem também açoriana. Ela seria nessa medida uma prova suplementar da força da “alma açoriana”. Esta espécie de açorianização do gaúchismo é detectável por exemplo na seguinte observação de Vilson Farias: “No[s] CTG, tem grande parte [das danças] (...) que são danças de origem também açoriana, apenas desenvolvida[s] num outro ambiente, com características de traje diferenciado. Então (...) eu acho que é mais interessante você se associar ao CTG para preservação da cultura de base açoreana, do que você ficar querendo brigar” (Farias 2000b)

nossa, [dizendo] “ah!, é porque o açoreano é devagar, é isto, não sei o quê”, não, não fique desvalorizando [o tempo todo]! Trabalhe[m] junto e tragam a cultura deles, os meios tradicionalistas deles (...) mas não tente[m] desvalorizar. Então isso acho que foi uma coisa que surgiu, esse embate (Cletison 2000a).

Esta postura anti-gaúcha do movimento açorianista é também evidente na sua política de cooperação inter-étnica. Em eventos organizados ou apoiados pelo NEA a participação de grupos alemães ou italianos é ocasionalmente solicitada, especialmente em áreas com uma presença importante de descendentes de alemães ou italianos. Entretanto, a participação de CTGs é sistematicamente evitada. Quando perguntei a Joi Cletison acerca da possibilidade de um CTG participar num evento açorianista – dando como exemplo o Açor – a resposta dele não poderia ser mais categórica:

De maneira nenhuma. (...) Em Imbituba, a gente teve um problema no desfile (...) porque eles queriam que o CTG que tem lá, que deu muito apoio, desfilasse, assim com os cavalos. (...) Tivemos um problema sério com eles, mas não, não vão desfilar. Estamos querendo valorizar a cultura açoriana. Porque é que eles não fazem uma festa da cultura gaúcha, então? E aí já desfilavam! Não precisa de ser no [desfile] da cultura açoriana, então (Cletison 2000a).

Embora de forma menos categórica, Francisco do Vale Pereira tem a mesma perspectiva acerca do tema:

No último *Açor* em Garopaba – Garopaba é uma terra muito frequentada por gaúchos (...) – eu lembro bem que nós estávamos ainda participando nas reuniões de organização do programa oficial da festa, das apresentações que nós

teríamos, etc., etc., e queriam fazer um *show* de encerramento, um espectáculo musical, e [queriam trazer] uma banda [com o nome] (...) tipo assim “Filhos do Rio Grande” (...) E nós dissemos “não, nós estamos organizando já há oito anos o *Açor*, é uma festa que tem crescido a cada ano (...) e nós estamos procurando dar uma cara cultural para essa festa, como a *Oktoberfest* [que] todo mundo sabe que é a festa dos alemães, (...) ou a Festa do Vinho [que] é para italianos, (...) a *Tirolfest* [que] é a festa para os tirolezes (...). E nós (...) queremos com o *Açor* é dar uma cara [açoriana] para essa festa”. E na organização eles queriam muito botar o grupo de encerramento (...) [com] um monte de músicas gauchescas. Aí disse: “Não, espera aí. Nada contra: se quiserem organizar um *show* pode ser antes da festa ou depois da festa. [Mas] nós estamos aqui buscando uma retomada de hábitos, de cultura, de valorização, de redescoberta, de resgate, seja lá qual for o termo que for usar para isso, mas nós queremos as coisas mais voltadas para a nossa caracterização da nossa festa, que é a cultura açoriana” (Pereira, Francisco do Vale 2001).

Fora do NEA, são também inúmeros os exemplos desta orientação anti-gaúcha do movimento açorianista. Vimos no início deste capítulo que o Encontro das Nações – organizado pela Fundação Franklin Cascaes – apesar de uma marca açoriana clara, visa simultaneamente celebrar a diversidade étnica do estado de Santa Catarina. Ora bem, os descendentes de gaúchos representam, em particular no oeste de Santa Catarina, um dos grupos étnicos mais importantes do estado de Santa Catarina.¹⁴ Apesar disso, a orientação da FFC é a de só convidar GTGs originários do Rio Grande do Sul, recusando a participação de qualquer grupo de

¹⁴ Subscrevo a opinião de Jaksam Kaiser, para quem “os gaúchos enquadram-se na concepção de grupo étnico, segundo Barth” (1999: 31).

Santa Catarina. Em 2000, no quadro de um colóquio organizado no âmbito do Encontro das Nações, a directora da FFC consagrou mesmo uma parte importante da sua intervenção ao elogio do movimento açorianista, visto como contraponto ao gaúchismo.

No grupo ARCOS, a importância do anti-gaúchismo no discurso interno do grupo é também grande. Nos ensaios, ao corrigir os movimentos de alguns dançarinos, o vaneirão – uma dança típica gaúcha – era usada como exemplo do que não se devia fazer. A selecção de danças populares que o grupo apresentou na 12ª *Sagra Italiana* de Rodeio – uma cidade italiana com uma forte influência gaúcha – foi também influenciada pela anti-gaúchismo: a chamarrita – uma conhecida dança popular do arquipélago dos Açores – foi escolhida para sublinhar as diferenças entre a dança popular açoriana “autêntica” e a sua cópia pela tradição gaúcha.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Consagrada ao exame de discursos e práticas identitárias em dois contextos diferenciados da imigração açoriana, a análise desenvolvida ao longo deste livro pôs antes do mais em relevo alguns aspectos comuns a esses discursos e práticas.

Assim em ambos os contextos, pesem embora diferentes cronologias migratórias, é essencial a ideia dos Açores como terra de origem. Açoriano-americanos da Nova Inglaterra e “açorianos” de Santa Catarina definem-se de facto por uma comum referência aos Açores como lugar onde pode ser ancorada uma dada genealogia étnica.

Em ambos os contextos, constatámos também o peso que na produção dessa etnicidade referenciada aos Açores ocupa a cultura popular. Quer isto dizer que, tanto na Nova Inglaterra como em Santa Catarina, é largamente sobre a cultura popular dita açoriana que repousam os laços estabelecidos com a terra de origem. Neste ponto, como tive ocasião de sublinhar, a análise desenvolvida confirma aquilo que numerosos outros estudos têm posto em evidência: as virtualidades da cultura popular na argumentação e no apoio a reivindicações identitárias aos mais variados níveis – local, regional, étnico ou nacional.

Finalmente, tanto na Nova Inglaterra como em Santa Catarina constatámos a importância que têm as práticas e discursos de um conjunto de activistas e de organizações comprometidas com a ideia açoriana. Quer isto dizer que a elaboração, nos dois contextos, de repertórios de diferenças culturais com “saliência subjectiva” (Eller 1999: 9) resulta em grande medida do trabalho de selecção

operado pelos activistas e organizações açorianistas. São esses activistas e organizações que transformam a “cultura em si” em “cultura para si”, isto é, em etnicidade. A importância deste ponto deve ser sublinhada. À semelhança de outros estudos que se têm seguido à contribuição fundadora de Barth (1969) a etnicidade apareceu-nos aqui não um dado “natural” mas como uma construção subjectiva. Mas, ao invés da maioria desses estudos, que exhibe algum desinteresse em relação aos modos concretos de produção dessa consciência étnica, o enfoque foi aqui posto no papel fundamental que as organizações e activistas étnicos desempenham nesse processo de etnicização. Neste aspecto, a interpretação desenvolvida ecoa as análises que, num campo de estudos vizinho – os estudos sobre nacionalismo – têm justamente enfatizado a natureza processual, mediada por organizações e activistas, dos processos de formação e difusão da identidade nacional e do nacionalismo. Para além do trabalho seminal de Miroslav Hroch (1985) – de natureza histórica – situam-se na mesma perspectiva os trabalhos antropológicos de Handler (1988), Maryon McDonald (1989) ou Loring Danforth (1995).

A par destes aspectos comuns, a análise desenvolvida permitiu também chamar a atenção para as inúmeras diferenças que caracterizam a etnicidade açoriana na Nova Inglaterra e em Santa Catarina.

Algumas dessas diferenças são óbvias e podiam ser antecipadas com alguma segurança. Assim, enquanto que nos EUA a etnicidade açoriano-americana, articulada com uma imigração recente, se baseia em laços de grande profundidade e proximidade com a terra de origem – alguns deles de tipo transnacional – já no caso do estado de Santa Catarina, caracterizado por uma imigração muito mais afastada no tempo, a etnicidade açoriana assenta em laços mais soltos com a terra de origem, que, nalguns casos, são mesmo de natureza sobretudo retórica. Quanto a transnacionalidade, só no sentido mais inócuo e conceptualmente menos rigoroso da expressão se pode falar nela.

As actividades das organizações da diáspora açoriano-americana colocaram-nos também perante formas mais usuais de etnicidade, permitindo-nos, nessa medida, retomar, para o caso da Nova Inglaterra, um conjunto de discussões respeitantes à etnicidade em contextos de imigração. É o caso da discussão sobre transnacionalismo a que foi dedicado o capítulo 4 do presente livro. É também o caso da discussão sobre os percursos da 2ª geração a que foi consagrada o capítulo 5 deste volume. O recurso, nesse mesmo capítulo, a conceitos como os de etnicidade simbólica ou de pós-etnicidade ilustra essa capacidade que o contexto da Nova Inglaterra revelou para encetar um diálogo activo com algumas das grandes problemáticas que hegemonizam as discussões no campo do estudo das migrações contemporâneas. Já no caso de Santa Catarina, a etnicidade com que trabalhámos foi uma etnicidade menos usual, com semelhanças flagrantes com aquilo que os antropólogos brasileiros – a propósito dos movimentos de identidade entre grupos índios – chamaram de etnicidade ressurgida.¹ Em ambos os casos, grupos que tinham esquecido o seu perfil etnocultural diferenciado, procedem à redescoberta militante da sua singularidade, tentando contrariar posições de subordinação simbólica ou material a que haviam sido remetidos.

A par dessas diferenças mais óbvias – e que, repito, podiam ser antecipadas com alguma segurança – a pesquisa permitiu também identificar outras clivagens menos aparentes mas igualmente importantes. Essas clivagens dizem respeito mais uma vez à etnicidade. Assim, enquanto a etnicidade açoriana em Santa Catarina se dá como um empreendimento de sucesso e que, nessa medida, olha com confiança para o futuro, a etnicidade açoriano-americana, inversamente, é uma etnicidade não só preocupada com o futuro, como também pessimista em relação a ele, como vimos quando passámos em revista – na parte inicial do capítulo 5 – a síndrome da 2ª geração.

¹ Cf. a este respeito Pacheco de Oliveira 2004.

Outras clivagens que foi possível observar nos dois contextos dizem respeito aos modos de tematização da cultura popular açoriana. Assim na Nova Inglaterra fomos confrontados com uma cultura popular que, pela relação directa que mantém com a cultura popular da terra de origem que procura recriar, é mais praticada – e praticada de modo menos reflexivo – do que teorizada. À exuberância de rituais e festas, do folclore e da tradição não corresponde um esforço idêntico de escrita e reflexão sobre a cultura popular. Esta, sendo vista pelas pessoas como obviamente açoriana, não carece de uma demonstração açorianista circunstanciada. Pelo contrário em Santa Catarina, devido ao carácter mais problemático da relação da cultura popular local com os Açores, a cultura popular é mais teorizada. O peso que as recolhas etnográficas ou as discussões etnogenealógicas têm em Santa Catarina revelam justamente essa necessidade de tematizar – por intermédio da escrita e da reflexão – a cultura popular de Santa Catarina como “açoriana”. Intervindo num contexto em que a etnicidade se articula activamente com formas de mercantilização da cultura ausentes da Nova Inglaterra, a cultura popular de Santa Catarina é também uma cultura popular que quando é praticada – e é-o reiteradamente – é praticada de forma mais reflexiva e em diálogo mais efectivo com alguns dos processos que caracterizam a circulação de formas culturais na pós-modernidade.

Outras diferenças importantes são aquelas que dizem respeito à composição social do movimento açorianista. Como vimos, as organizações étnicas açoriano-americanas têm uma base popular muito forte. No Brasil, pelo contrário, o movimento açorianista, independentemente da sua implantação popular recente, foi basicamente articulado e ainda hoje é dirigido por franjas intelectuais das classes médias do estado de Santa Catarina, em particular da sua capital, Florianópolis.

Finalmente há também diferenças significativas no que diz respeito aos diferentes contextos e agendas em que inscreve o movimento açorianista nos EUA, por um lado, e no Brasil, por outro.

Na Nova Inglaterra a agenda das organizações étnicas açoriano-americanas é uma agenda de *empowerment* de um grupo étnico no quadro multi-cultural característico dos EUA. Em Santa Catarina, essa agenda articula-se – como vimos – com um conjunto de conflitos – em que intervêm também alemães e gaúchos – em torno do poder simbólico e cultural ao nível do estado de Santa Catarina.

Em resumo, para além dos aspectos comuns, a pesquisa realizada permitiu-nos também surpreender diferenças, que se reflectem de resto – como sublinhei na Apresentação – na autonomia relativa que caracteriza cada uma das partes do livro. O significado dessas diferenças deve ser sublinhado. Sobretudo porque se contrapõe à visão promovida a este respeito pelo poder político e que é possível reencontrar – graças aos *media* – ao nível do senso comum. Para ambos, os açoriano-americanos da Nova Inglaterra e os brasileiros de ascendência açoriana de Santa Catarina tendem a ser vistos basicamente como expressões equivalentes de uma mesma realidade: a comunidade transnacional açoriana. Essa referência essencialista aos “Açores espalhados pelo mundo” é frequentemente reproduzida pelas organizações e activistas açorianos nos EUA e no Brasil. Mas, indo além dessa retórica diaspórica, este livro mostrou sobretudo o modo como açorianistas norte-americanos e brasileiros se agitam e movimentam sobretudo em função de agendas eminentemente locais, discursando os Açores de forma muito diferente, em contextos também eles muito diferenciados e por razões elas próprias muito diferentes.

BIBLIOGRAFIA

- Alba, Richard e Victor Nee, 2003, *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Alexandre, Fernando, 1998, *Novo Dicionário da Ilha. Falar e Falares da Ilha de Santa Catarina*, Pântano do Sul, Cobra Coralina Edições.
- Almeida, Onésimo Teotónio, 1987, *L(USA)Lândia. A Décima Ilha*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional dos Assuntos Culturais-Direcção de Serviços de Emigração.
- Almeida, Onésimo Teotónio, 1989, *Açores, Açorianos, Açorianidade – Um Espaço Cultural*, Ponta Delgada, Signo.
- Almeida, Onésimo Teotónio, 1991, “A L(USA)Lândia e a Lenta Osmose da Assimilação”, VVAA, *3º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 533-539.
- Almeida, Onésimo Teotónio, 1995, “Açores – a Aculturação entre a Europa e a América”, VVAA, *4º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 381-388.

Almeida, Onésimo Teotónio, 1999, *O Peso do Hífen – ou o Sustentável Peso Dele*, texto manuscrito

Almeida, Onésimo Teotónio, 2000, Entrevista com o Autor.

Almeida, Onésimo Teotónio (ed.), 1987, *Da Literatura Açoriana. Subsídios para um Balanço*, Angra do Heroísmo, Direcção Regional dos Assuntos Culturais-Secretaria Regional da Educação e Cultura.

Amaral, João, 2001, Entrevista com o Autor.

Anais da 2ª Semana de Estudos Açorianos, 1989, Florianópolis, UFSC.

Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina. 4 a 7 de Dezembro de 1996, 1997, Florianópolis, Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina.

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, 1998, Florianópolis, Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina.

Anastácio, Clemente, 2000, Entrevista com o Autor.

Anderson, Benedict, 1989, “Long-Distance Nationalism”, *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*, London – New York, Verso.

Araújo, Adalice, 1978, *Mito e Magia na Arte Catarinense. Franklin Cascaes e Eli Heil*, São Paulo, Catálogo da I Bienal Latino-americana de São Paulo.

- Araújo, Alceu M., 1973, *Cultura Popular Brasileira*, São Paulo, Edições Melhoramentos.
- Ávila, Edison, d', 1999, "A Festa do Divino Espírito Santo em Itajaí", *Anuário de Itajaí* 103-104.
- Ávila, Edison d', 2001, Entrevista com o Autor.
- Baganha, Maria Ioannis, 1990, *Portuguese Immigration in the United States 1820-1930*, New York, Garland Publishing.
- Barrow, Clyde (ed.), 2002, *Portuguese-Americans and Contemporary Civic Culture in Massachusetts*, Dartmouth, University of Massachusetts Dartmouth, Center for Portuguese Studies and Culture.
- Barth, Frederick, 1969, "Introduction", Barth, F. (ed) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen & Unwin, 9-38.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller e Cristina Szanton Blanc, 1994, *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialised Nation-States*, Basel, Gordon and Breach Publishers.
- Bastos, Rafael (ed.), 1993, *Dioniso em Santa Catarina. Ensaios sobre a Farra do Boi*, Florianópolis, Editora da UFSC, Fundação Catarinense de Cultura.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens e Scott Lash, 2000 (1994), *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta.

- Bendix, Regina, 1989, "Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom?", *Journal of American Folklore* 102, 131-146.
- Bendix, Regina, 2005, "Final Reflections: 'The Politics of Folk Culture' in the 21st Century", Klimt, A. e J. Leal (eds.) "The Politics of Folk Culture", *Etnográfica* IX (1), 195-203.
- Bicudo, Pedro, 1991, "Comunicação Social Lusófona nos EUA: o Desafio da Sobrevivência", VVAA, *3º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 501-517.
- Billig, Michael, 1995, *Banal Nationalism*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications.
- Bloemer, Neusa, 2000, *Brava Gente Brasileira. Migrantes 'Italianos' e 'Caboclos' nos Campos de Lages*, Florianópolis, Cidade Futura.
- Boîteux, Lucas, 1948, "Mar à Vela em Ponta Delgada", *Actualidades* 10 (Outubro), 23-25.
- Boléo, Manuel Paiva, 1950, "O Congresso de Florianópolis, Comemorativo do Bicentenário da Colonização Açoriana", Coimbra, Separata da revista *Brasília*.
- Boppré, Afrânio, 2000, *Esperança Interrompida. Cenários e Bastidores de uma Disputa com a Direita em Florianópolis*, Florianópolis, Editora Insular.
- Branco, Jorge Freitas e João Leal, 1995, "Retratos do País: Introdução", Branco, Jorge Freitas e João Leal (eds.), "Retratos do País. Actas do Colóquio", *Revista Lusitana* (n.s.) 13/14, 1-12.

- Brites, José, 2001, Entrevista com o Autor.
- Brito, Joaquim Pais e João Leal (eds.), 1997, “Etnografias e Etnógrafos Locais”, *Etnográfica* I (2).
- Cabral, Oswaldo, 1948, “Potes, Rendas, Trovas e um Congresso de História”, *Actualidades* 7 (Julho), 23-25.
- Cabral, Oswaldo, 1950, “Os Açorianos. Contribuição ao Estudo do Povoamento e da Evolução Económica e Social de Santa Catarina”, *Anais do Primeiro Congresso de História Catarinense*, vol. II, Florianópolis, Imprensa Oficial, 503-608.
- Cabral, Oswaldo, 1951, “A Olaria Josefense”, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* 9, 219-227.
- Cabral, Oswaldo, 1953a, “Contribuição ao Estudo dos Folguedos Populares de Santa Catarina”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* IV (15-16), 26-78.
- Cabral, Oswaldo, 1953b, “Raízes Seculares de Santa Catarina”, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* 11, 1-142.
- Cabral, Oswaldo, 1994, *História de Santa Catarina* (4ª edição), Florianópolis, Lunardelli.
- Cabral, Stephen, 1998, “The Portuguese Feast. Tradition and Transformation”, McCabe, M. e J. Thomas (eds.), *Portuguese Spinner. An American History*, New Bedford MA, Spinner Publications, 192-197.
- Caldeira, Almiro, 1949, “Reminiscências Açorianas”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* I (1), 15-16.

Caldeira, Almiro, 1961, *Rocamaranba*, Porto Alegre, Editora Globo.

Cantwell, Robert, 1993, *Ethnomimesis. Folklife and the Representation of Culture*, Chapel Hill NC-London, The University of North Carolina Press.

Cardoso, Fernando Henrique, 2000 (1960), *Negros Em Florianópolis. Relações Sociais e Econômicas*, Florianópolis, Editora Insular.

Cardozo, Flávio J., 1993, *Almiro Caldeira: Estudo Bibliográfico*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura.

Carty, Maria da Ascensão, 2002a, “Festa Queens”, Goulart, T. (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*, San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce, 451-462.

Carty, Maria da Ascensão, 2002b, “Conclusion: a Look to the Future”, Goulart, T. (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*, San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce, 480-481.

Caruso, R. C., 1997 (1981), *Vida e Cultura Açoriana em Santa Catarina. Dez Entrevistas com Franklin Cascaes*, Florianópolis, Edições da Cultura Catarinense.

Carvalho, Maria José, 1995, “Biblioteca Casa da Saudade”, VVAA, *4ª Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 83-89.

Carvalho, Maria José, 2000, Entrevista com o Autor.

- Cascaes, Franklin, 1975, “O Cerco de Rede na Ilha de Santa Catarina”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* XV (29), 31-34.
- Cascaes, Franklin, 1989 (1983), *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina*, Florianópolis, Editora da UFSC.
- Cascaes, Franklin, 1992, *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* Vol. II, Florianópolis, Editora da UFSC.
- Castles, Stephen, 2005 (2003), “Migrações Laborais, Comunidades Transnacionais e Estratégias do Estado no Extremo Oriente”, *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios. Dos Trabalhadores Convidados às Migrações Globais*, Lisboa, Fim de Século, 93-109.
- Cletson, Joi, 2000a, Entrevista com o Autor.
- Cletson, Joi, 2000b, “Festas do Divino Espírito Santo”, W. Farias, *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo*, II Vol., Florianópolis, Centro de Educação – UFSC, 434-440.
- Clifford, James, 1988, “Identity in Mashpee”, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge MA, Harvard University Press, 277-346.
- Coelho, Gelcy, 1992, “Franklin Cascaes, Narrador de Causos Fantásticos”, Cascaes, F., *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* Vol. II, Florianópolis, Editora da UFSC, 9-11.
- Conzen, Kathleen, D. Gerber, E. Morawska, G. Pozzetta e R. Vecoli, 1992, “The Invention of Ethnicity: a Perspective from the USA”, *Journal of American Ethnic History* 12 (1), 3-41.

- Cordeiro, Carlos e Artur Boavida Madeira, 2003, “A Emigração Açoriana para o Brasil (1541-1820): uma Leitura em Torno de Interesses e Vontades”, *Arquipélago (História)* 2ª Série VII, 99-122.
- Correia, Aires Jacome, 1921, “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), 949-962.
- Costa, Carreiro da, 1950, “Comentários ao Boletim Trimestral da Sub-Comissão Catarinense de Folclore”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* II (5), 66-73.
- Coutinho, Ana Lúcia e Catarina Rüdiger, 1998, *Florianópolis, Ilha Açoriana*, Florianópolis, Mares do Sul.
- Coutinho, Ana Lúcia e Catarina Rüdiger, 2001, *Grupo ARCOS, Idéia que Deu Certo*, Biguaçu, Grupo ARCOS.
- Cunha, M. Rachel, Susan Pacheco e Beth Wolfson, 1985, *The Portuguese in Rhode Island, A History*, Providence, Rhode Island Heritage Commission-Rhode Island Publication Series.
- Danforth, Loring, 1995, *The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- Detienne, Marcel, 2003, *Comment Être Autochtone. Du Pur Athénien au Français Raciste*, Paris, Seuil.
- Eller, Jack, 1999, *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

- Eriksen, Thomas, 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London-Boulder CO, Pluto Press.
- Espada, Heloísa, 1997 (1996), *Na Cauda do Boitatá. Estudo do Processo de Criação nos Desenhos de Franklin Cascaes*, Florianópolis, Letras Contemporâneas.
- Estrela, Manuel, 1991, “A Imprensa na História das Comunidades” VVAA, *3º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 137-144.
- Evans, Walker, 1998, *Signs*, London, Thames and Hudson.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press.
- Falcão, Luiz Felipe, 2000, *Entre Ontem e Amanhã. Diferença Cultural, Tensões Sociais e Separatismo em Santa Catarina no Século XX*, Itajaí, Editora da UNIVALI.
- Fantin, Márcia, 2000, *Cidade Dividida. Dilemas e Disputas Simbólicas em Florianópolis*, Florianópolis, Cidade Futura.
- Farias, Vilson, 1998, *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo*, I Vol., Florianópolis, Centro de Educação-UFSC.
- Farias, Vilson, 2000a, *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo*, II Vol., Florianópolis, Centro de Educação-UFSC.
- Farias, Vilson, 2000b, Entrevista com o Autor.
- Flores, Maria Bernardete, 1997, *Oktoberfest. Turismo, Festa e Cultura na Estação do Chopp*, Florianópolis, Letras Contemporâneas.

Flores, Maria Bernardete, 1998, *A Farra do Boi. Palavras, Sentidos, Ficções*, Florianópolis, Editora da UFSC.

Fontes, Henrique, 1952, “Corações e Pão-por-Deus”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* II (11), 16-22.

Freitas, Patrícia de, 1996, *A Presença do Negro nas Esculturas de Franklin Cascaes*, Florianópolis, Fundação Frankliun Cascaes, IPHAN-SC.

Friedman, Jonathan, 1994, “Globalization and Localization”, *Cultural Identity & Global Process*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage, 102-116.

Furlan, Oswaldo, 1993, “Influência Açoriana no Léxico de Santa Catarina (Brasil): Nomes Comuns, Antropônimos e Topônimos”, *III Semana de Estudos de Cultura Açoriana e Catarinense, 30.10-4.11 1989. Actas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 61-95.

Furtado, João e Valdir Alves, 1992, “CTG ‘Os Praianos’”, *Tradição Gaúcha em Santa Catarina*, Florianópolis, Paralelo 27, 91-134.

Gans, Herbert, 1996 (1979), “Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America”, Sollors, W. (ed.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, London, Mac Millan Press, 425 - 459.

García Canclini, Néstor, 1998 (1989), *Culturas Híbridas. Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*, São Paulo, EDUSP.

Georgianna, Daniel, 1993, *The Strike of '28*, New Bedford MA, Spinner Publications.

- Glick Schiller, 2003, “The Centrality of Ethnography in the Study of Transnational Migration: Seeing the Wetland instead of the Swamp”, Foner, N. (ed.), *American Arrivals. Anthropology Engages the New Immigration*, Santa Fe, School of American Research, Oxford, James Currey, 99-128.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch e Cristina Szanton Blanc, 1992, “Transnationalism: a New Analytical Framework for Understanding Migration”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 645: 1-24.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch e Cristina Szanton Blanc, 1999, “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, Pries, L. (ed.), *Migration and Transnational Spaces*, Aldershot, Ashgate, 73-105.
- Goulart, Tony (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*, San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce.
- Gracia, Frances, 1995. “Heritage Revival”, VVAA, *4^a Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 91-97.
- Gracia, Frances, 2000, Entrevista com o Autor.
- Hall, Stuart, 1992, “The Question of Cultural Identity”, Hall, S., D. Held e T. McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge-Oxford, Polity Press-Open University, 273-316.
- Hall, Stuart, 2003, “Pensando a Diáspora. Reflexões sobre a Terra no Exterior”, Hall, S., *Da Diáspora. Identidades e Mediações*

Culturais, Belo Horizonte-Brasília, Ed. UFMG-Representação da UNESCO no Brasil, 25-50.

Handler, Richard, 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, The Wisconsin University Press.

Handler, Richard, 1994, "Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?", Gillis, J. (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton NJ, Princeton University Press, 27-40.

Heideking, Jürgen, Geneviève Fabre e Kai Dreisbach, 2001, *Celebrating Ethnicity and Nation. American Festive Culture from the Revolution to the Early 20th Century*, New York-Oxford, Berghahn Books.

Hobsbawm, Eric, 1983, "Introduction: The Invention of Tradition", Hobsbawm, Eric e Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.

Hollinger, 1994, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books.

Holton, Kimberly DaCosta, 2005, "Pride, Prejudice and Politics: Performinng Portuguese Folklore amid Newark's Urban Renaissance", Klimt, A. e J. Leal (eds.), "The Politics of Folk Culture", *Etnográfica* IX (1), 81-101.

Hroch, Miroslav, 1985, *Social Conditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge, Cambridge University Press.

- III Semana de Estudos de Cultura Açoriana e Catarinense*, 30.10-4.11 1989. Actas, 1993, Ponta Delgada, Universidade dos Açores
- Inda, Jonathan e Renato Rosaldo, 2002, "Introduction. A World in Motion", Inda, J. e R. Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Malden MA-Oxford, Blackwell, 1-34.
- Itzigsohn, José e Silvia Saucedo, 2002, "Immigration Incorporation and Sociocultural Transnationalism", *International Migration Review* 36 (3), 766-798.
- Juaristi, Jon, 2000, *El Bosque Originario. Genealogías Míticas de los Pueblos de Europa*, Madrid, Taurus.
- Kaiser, Jaksam, 1999, *Ordem e Progresso: o Brasil dos Gaúchos. Etnografia sobre a Diáspora Gaúcha*. Florianópolis, Editora Insular.
- Kaiser, Jaksam, 2001, Entrevista com o Autor.
- Kazinitz, Philip e Judith Freidenberg-Herbstein, 1987, "The Puerto Rican Parade and West Indian Carnival: Celebrations in New York", Sutton, C. e E. Chaney (eds.), *Caribbean Life in New York: Sociocultural Dimensions*, New York, Center for Migration Studies: 327-349.
- Kivisto, Peter, 2001, "Theorizing International Immigration: a Critical Review of Current Efforts", *Ethnic and Racial Studies* 24 (4), 549-577.
- Klimt, Andrea, 2000, "Enacting Social Selves: Authenticity, Adventure, and Disaffection in the Portuguese Diaspora", *Identities* 6 (4), 513-550.

- Klimt, Andrea, 2005, “Performing Portugueseness in Germany”, Klimt, A. e J. Leal (eds.), “The Politics of Folk Culture”, *Etnográfica* IX (1), 103-121.
- Lacerda, Eugênio (ed.), 1990, *Farra do Boi. Introdução ao Debate*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura.
- Lacerda, Eugênio, 1993, “Farra do Boi: A História e a Polêmica”, Bastos, R. (ed.), *Dioniso em Santa Catarina. Ensaios sobre a Farra do Boi*, Florianópolis, Editora da UFSC-Fundação Catarinense de Cultura, 115-123.
- Lacerda, Eugênio, 2003a, *Bom para Brincar, Bom para Comer. A Polêmica da Farra do Boi no Brasil*, Florianópolis, Editora da UFSC.
- Lacerda, Eugênio, 2003b, *O Atlântico Açoriano. Uma Antropologia dos Contextos Globais e Locais da Açorianidade*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina (tese de doutoramento policopiada).
- Lavina, Rodrigo, 1999, “Indígenas de Santa Catarina: História de Povos Invisíveis”, Brancher, A. (ed.). *História de Santa Catarina. Estudos Contemporâneos*, Florianópolis, Letras Contemporâneas, 73-82.
- Le Espiritu, Yen e Thom Tran, “Viêt Nam Nuoc Tôi (Vietnam My Country): Vietnamese Americans and Transnationalism”, Levitt, P. e M. Waters (eds.), *The Changing Face of Home: the Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russell Sage Foundation, 367-398.
- Leal, João, 1984, *Etnografia dos Impérios de Santa Bárbara (Santa Maria, Açores)*, Lisboa, Instituto Português do Património Cultural.

- Leal, João, 1989, “As Romarias Quaresmais de São Miguel”, *Ensaio em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, INIC, 409-436.
- Leal, João, 1994, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Leal, João, 1996, “Festa e Emigração numa Freguesia Açoriana”, Baptista, F. O., J. P. Brito e B. Pereira (eds.), *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 582-589.
- Leal, João, 2000, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Leal, João, 2002, “Identities and Imagined Homelands: Reinventing the Azores in Southern Brazil”, *Diaspora. Journal of Transnational Studies* 11 (2), 233-254.
- Leal, João, 2004, “A Pomba e a Águia: as Festas do Espírito Santo nas Comunidades Açorianas dos EUA”, *Actas do III Colóquio “O Faial e a Periferia Atlântica nos Séculos XV a XX*, Horta, Núcleo Cultural da Horta-Câmara Municipal da Horta-Casa da Cultura da Horta, 153-174.
- Leal, João, 2005, “We Are Azorean. Discourses and Practices of Folk Culture in Santa Catarina (Southern Brazil)”, Klimt, A. e J. Leal (eds.) “The Politics of Folk Culture: Reflections from the Lusophone World”, *Etnográfica* IX (1), 171-193.
- Legrand, Caroline, 2005, “Nation, Migration and Identity in Late Twentieth-Century Ireland”, *Narodna Umjetnost* 42 (1), 47-63.

- Leite, Ilka Boaventura, 1996, “Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação”, Leite. I. B. (ed.), *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade*, Florianópolis, Letras Contemporâneas, 33-53.
- Levitt, Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.
- Levitt, Peggy, Josh DeWind e Steven Vertovec, 2003, “International Perspectives on Transnational Migration: an Introduction”, *International Migration Review* 37 (3), 565-575.
- Lima, A. C. Pires de, 1950, “Folclore Açoriano”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* II (5), 74-75.
- Lima, F. C. Pires de, 1952, “A Condessa de Aragão”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* III (11), 111-119.
- Lira, Mariza, 1950, “Problemas Fundamentais do Folclore Catarinense”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* II (6), 10-17.
- Löfgren, Orvar, 1989, “The Nationalization of Culture”, *Ethnologia Europaea* XIX, 5-24.
- Loraux, Nicole, 1990 (1981), *Les Enfants d’Athéna. Idées Aténiennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes*, Paris, Seuil.
- Lupi, João e Suzana Lupi, , s/d, *São João do Rio Vermelho*, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana.
- MacCannel, Dean, 1992, “Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities”, *Empty Meeting*

- Grounds. The Tourist Papers*, London-New York, Routledge, 158-171.
- Martins, Rui Sousa, 1999, “Os Costumes Populares e a Construção Oitocentista de Identidades no Arquipélago dos Açores”, *Patrimonia* 5, 35-44.
- Matos, Márcia e Sara Neto-Calife, 2002, *Bom Dia!*, New Bedford MA, Spinner Publications.
- McCabe, Marsha e Joseph Thomas (eds.), 1998, *Portuguese Spinner. An American History*, New Bedford MA, Spinner Publications, 273-281.
- McDonald, Maryon, 1989, *‘We Are Not French!’ Language, Culture and Identity in Brittany*, London, Routledge.
- Meireles, Cecília, 1955, “Panorama Folclórico dos Açores especialmente da Ilha de São Miguel”, *Insulana* XI, 1-112.
- Melo, Osvaldo e Hélio Rocha, 1993, “Um Estudo de Sobrevivência Cultural na Relação Flandres/ Açores/ Santa Catarina (Brasil)”, *III Semana de Estudos de Cultura Açoriana e Catarinense, 30.10-4.11 1989. Actas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 115-122.
- Melo, Osvaldo, 1949, “Temas Açorianos”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* I (1), 11-12.
- Melo, Osvaldo, 1950, “Acerca da Bernuncia”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* II (5), 38-40.

Melo, Osvaldo, 1953, “Notas e Pesquisas sobre o Boi de Mamão”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* IV (15-16), 79-82.

Melo, Osvaldo, 1986, “Influência Cultural dos Açores em Santa Catarina – Brasil”, *II Congresso de Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Direcção dos Sreviços de Emigração, 151-164

Mendonça, Emília, 2000, Entrevista com o Autor.

Menezes, Manuel de Sousa, 1952, “Os Casais Açorianos no Povoamento de Santa Catarina”, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* 10, 40-104.

Mesnil, Marianne, 1974, *Trois Essais sur la Fête. Du Folklore à l’Ethno-Sémiotique*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles.

Mombelli, Raquel, 1996, *‘Mi Soi Italino Gracia a Dio’: Identidade Étnica e Separatismo no Oeste Catarinense*, Florianópolis, UFSC (tese de mestrado policopiada).

Moniz, Miguel, 2004, *Exiled Home: Criminal Deportee Forced Return Migrants and Transnational Identity. The Azorean Example*, Providence RI, Brown University (tese de doutoramento policopiada)

Monteiro, Rogério, Iolita Cunha e Catarina Rüdiger, 1998, *Santa Catarina, Terra de Contrastes*, Florianópolis, Mares do Sul.

Moraes, Elga, 2001, Entrevista com o Autor.

Mulcahy, Maria da Glória, 1998, “Assimilation and Future Perspectives”, McCabe, M. e J. Thomas (eds.), *Portuguese*

- Spinner. An American History*, New Bedford MA, Spinner Publications, 273-281.
- Mulcahy, Maria da Glória, 2001, *The Portuguese in America. An Overview*, Comunicação apresentada ao Colóquio “Race, Culture, Nation. Arguments Across the Portuguese Speaking World”, Brown University e UMass Dartmouth, Providence RI e Dartmouth MA, 6 a 8 de Abril.
- Müller, Max, 1986, “A Casa dos Açores – Museu Etnográfico”, VVAA, *II Congresso de Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Direcção dos Serviços de Emigração, 165-168.
- Neto, Luís Moretto, 1993, *A Actividade Turística e o Desenvolvimento Sustentado. Estudo de Caso: o Balneário dos Ingleses e o Projecto Costa Norte-Ilha de Santa Catarina no Período de 1960-1990.*, 2 Vols., Florianópolis, UFSC (tese de mestrado policopiada).
- Nunes, Lélia, 1988, “Festa do Divino Espírito Santo. Resgate de uma Tradição”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* 39-40, 22-33.
- Nunes, Lélia, 1997, “Divina Corte do Divino”, *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, 798-810.
- Nunes, Lélia, 2000, Entrevista com o Autor.
- Oliveira, João Pacheco de, 2004, *A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*, Rio de Janeiro, LACED-Contra Capa.

- Oliveira, Manuel Armando e Carlos Teixeira, 2004, *Jovens Portugueses e Luso-Descendentes no Canadá. Trajectórias de Inserção em Espaços Multiculturais*, Oeiras, Celta.
- Oliven, Ruben, 1991, *A Parte e o Todo. A Diversidade Cultural no Brasil-Nação*, Petrópolis, Vozes.
- Ormonde, Helena, 2000, *Sob o Signo da Etnografia. As Origens de um Museu Regional*, Angra do Heroísmo, Museu de Angra do Heroísmo.
- Pap, Leo, 1981, *The Portuguese Americans*, Boston, Twayne Publishers.
- Peiry, Lucienne, 2001, *Art Brut. The Origins of Outsider Art*, Paris, Flammarion.
- Peninha (Gelcy Coelho), 2000, Entrevista com o Autor.
- Pereira, Francisco do Vale, 2001, Entrevista com o Autor.
- Pereira, Nereu do Vale, 1993, “Raízes Culturais Açorianas na Freguesia de Nossa senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha (Santa Catarina, Brasil)”, *III Semana de Estudos de Cultura Açoriana e Catarinense*, 30.10-4.11 1989. Actas, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 145-189.
- Pereira, Nereu do Vale, 1996, *O EcoMuseu do Ribeirão da Ilha e a Cultura Açoriana.*, Comunicação apresentada ao I Encontro Sul-Brasileiro de Comunidades Luso-Açorianas, dactilografado.
- Pereira, Nereu do Vale, 1997, “Achegas sobre a Origem do Boi de Mamão”, *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, 659-673.

- Pereira, Nereu do Vale, 1998a, “250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina”, *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, 139-166.
- Pereira, Nereu do Vale, 1998b, “250 Anos de Presença Açoriana em Santa Catarina: Colonização ou Povoamento?”, *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, 231-236.
- Piazza, Walter e Laura Hübener, 1989, *Santa Catarina. História da Gente*, Florianópolis, Lunardelli.
- Piazza, Walter, 1951, “Contribuição ao Folclore do Boi no Brasil”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* II (8), 71-74.
- Piazza, Walter, 1952, “A Cerâmica Popular Catarinense”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* III (11), 23-33.
- Piazza, Walter, 1955, “Retrato de um Jornalista Açoriano”, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* 13, 1-25.
- Piazza, Walter, 1956, “Apontamentos sobre os ‘Pão-por-Deus’”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* VI (22), 31-46.
- Piazza, Walter, 1958, “A Vitória da Cultura Açoriana em Santa Catarina”, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* 16, 129-141.

- Piazza, Walter, 1962/63, “Artesanato Rural em Santa Catarina”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* XIV (27-28), 5-9.
- Piazza, Walter, 1988, *A Colonização de Santa Catarina* (2ª edição), Florianópolis, Lunardelli.
- Piazza, Walter, 1991, “E a Semente Frutificou... (Relações Culturais do Brasil-Meridional com os Açores)”, *3º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, GEACA, 145-155.
- Piazza, Walter, 1992, *A Epopeia Açórico-Madeirense (1747-1756)*, Florianópolis, Editora da UFSC/ Lunardelli.
- Piazza, Walter, 1996, *Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. Estudo Histórico-Analítico (1896-1996)*, Florianópolis, Editora da UDESC.
- Piazza, Walter, 2000, Entrevista com o Autor.
- Portes, Alejandro e Rubén Rumbaut, 1996 (2nd edition), *Immigrant America. A Portrait*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press,
- Portes, Alejandro, 2004 (2003), “Convergências Teóricas e Dados Empíricos no Estudo do Transnacionalismo Migrante”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 69, 73-93.
- Portes, Alejandro, Luis Garnizo e Patricia Landolt, 1999, “The Study of Transnationalism. Pitfalls and Promises of an Emergent Research Field”, *Ethnic and Racial Studies* 22 (2), 217-237.
- Rhodes, Colin, 2000, *Outsider Art. Spontaneous Alternatives*, London, Thames & Hudson.

- Ribeiro, Rosalie, 2000, *Presença Luso-Americana nos Estados Unidos*, s/l, Edições Elo.
- Riley, Carlos G., 2003, “A Emigração Açoriana para o Brasil no Século XIX. Braçais e Intelectuais”, *Arquipélago (História)* 2ª Série Vol. VII: 143-172.
- Rodrigues Filho, Ilson, 1996, *Dicionário de Regionalismos da Ilha de Santa Catarina (e Arredores)*, Florianópolis, Editora Lunardelli e Fundação Franklin Cascaes.
- Rosenzweig, Roy e David Thelen, 1998, *The Presence of the Past. Popular Uses of History in American Life*, New York, Columbia University Press.
- Roth, Michael, 1989, “Remembering Forgetting: ‘Maladies de la Mémoire’ in Ninetenth-Century France”, *Representations* (26), 49-68.
- Rouse, Roger, 2002 (1991), “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, In da, J. e R. Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Malden MA-Oxford, Blackwell, 155-171.
- Ryan, Mary, 1989, “The American Parade: Representations of the Nineteenth-Century Social Order”, Hunt, L. (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 131-153.
- Sachet, Celestino, 1985, *A Literatura Catarinense*, Florianópolis, Editora Lunardelli.
- Salles, Urbano, 1953, “Gaiolas”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* IV (15-16), 109-121.

Santos, Fernando, 2000, Entrevista com o Autor.

Santos, Sílvio Coelho, 1995, *Nova História de Santa Catarina*, Florianópolis, Editora Terceiro Milênio.

Santos, Sílvio Coelho, 1997, *Os Índios Xokleng. Memória Visual*, Florianópolis, Editora da UFSC e Editora da UNIVALI.

Santos, Sílvio Coelho, 2003, “Encontros de Estranhos Além do ‘Mar Oceano’”, *Etnográfica* VII (2), 431-448.

Schmeil, Lilian, 1994 “*Alquila-se una Isla*”. *Turistas Argentinos em Florianópolis*, Florianópolis, UFSC (tese de mestrado policopiada).

Schneider, Jo Anne, 1990, “Redefining Boundaries, Creating Contacts: Puerto Rican and Polish Presentation of Group Identity Through Ethnic Parades”, *The Journal of Ethnic Studies* 18 (1), 33-57.

Schultz, April, 1994, *Ethnicity on Parade. Inventing the Norwegian American Through Celebration*, Amherst MA, University of Massachusetts Press.

Severino, José Roberto, 1999, *Itajaí e a Identidade Açoriana: A Maquiagem Possível*, Itajaí, Editora da UNIVALI.

Seyferth, Giralda, 1982, *Nacionalismo e Identidade Étnica. A Ideologia Germanista e o Grupo Étnico Teuto-Brasileiro numa Comunidade do Vale do Itajaí*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura.

Seyferth, Giralda, 1990, *Imigração e Cultura no Brasil*, Brasília, Editora UnB.

- Seyferth, Giralda, 2002, “A Singularidade Germânica e o Nacionalismo Brasileiro: Ambiguidade e Alotropia na Idéia de Nação”, Bastos, C., M. V. Almeida e B. Feldman-Bianco (eds.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*, Lisboa, ICS, 251-289.
- Simões, Aldírio, 1998, *Fala Mané*, Florianópolis, Fundação Franklin Casceas e CEPEC Editora.
- Simões, Aldírio, 2001, Entrevista com o Autor.
- Siskind, Janet, 1992, “The Invention of Thanksgiving. A Ritual of American Nationality”, *Critique of Anthropology* 12 (2), 167-191.
- Smith, Anthony D., 1991, *National Identity*, Hardsmondworth, Penguin Books.
- Soares, Doralécio, 1957/58, “Do Artesanato e a sua Protecção. Rendas da Ilha de Santa Catarina”, *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore* VIII (23-24), 163-175.
- Sweeney, Shawna, 2002, “Portuguese Language Instruction in Massachusetts: Public Schools, Colleges, and Universities, Barrow, C. (ed.), *Portuguese-Americans and Contemporary Civic Culture in Massachusetts*, Dartmouth MA, University of Massachusetts Dartmouth, Center for Portuguese Studies and Culture, 147-158.
- Tölölyan, Khachig, 2000, “Elites and Institutions in the Armenian Transnation”, *Diaspora. Journal of Transnational Studies* 9 (1), 107-136.
- Vaughn, L. F., 1956, *Vaughn's Parade and Float Guide*, Minneapolis MIN, T. S. Denison & Company.

Vermette, Mary, 1991, “Lealdades em Conflito: os Luso-Americanos na Nova Inglaterra durante a II Guerra Mundial”, VVAA, *3º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 171-185.

Vermette, Mary, 1995, “Figuras e Instituições Notáveis na Área de New Bedford: Aspectos Históricos dos Fins do Século XIX e Princípios do Século XX”, VVAA, *4º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, 127-135.

Vermette, Mary, 2000, Entrevista com o Autor.

Vilhena, Luís, 1997, *Projecto e Missão. O Movimento Folclórico Brasileiro 1947-1964*, Rio de Janeiro, Funarte-Fundação Getúlio Vargas.

VVAA, 1995, *4º Congresso das Comunidades Açorianas*, Angra do Heroísmo, Gabinete de Emigração e de Apoio às Comunidades Açorianas.

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

Wolf, Diane, 2002, “There’s no Place Like ‘Home’: Emotional Transnationalism and the Struggles of Second Generation Filipinos”, Levitt, P. e M. Waters (eds.), *The Changing Face of Home: the Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russell Sage Foundation, 255-294.

Zelinsky, Wilbur, 2001, *The Enigma of Ethnicity. Another American Dilemma*, Iowa, University of Iowa Press.

O AUTOR:

João Leal nasceu em 1954 em Lisboa. É doutorado em Antropologia Social pelo ISCTE. É Professor Associado no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (UNL) e investigador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).

É o autor dos livros *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Estudo de Antropologia Social* (Dom Quixote, 1994), *Etnografias Portuguesas 1870-1970. Cultura Popular e Identidade Nacional* (Dom Quixote, 2000) e *Antropologia em Portugal. Mestres, Percursos, Transições* (Livros Horizonte, 2006).



1. Recinto das Grandes Festas (Fall River 2000)



2. Aspecto da *parade* das Grandes Festas (Fall River 2000)



3. Aspecto da *parade* das Grandes Festas (Fall River 2000)



4. Detalhe de um carro alegórico (Fall River 2000)



5. Assistência à *parade* das Grandes Festas (Fall River 2000)



6. Aspecto dos cortejos da coroação das Grandes Festas (Fall River 2000)



7. Aspecto dos cortejos da coroação das Grandes Festas (Fall River 2000)



8. Letreiro açorianista em Florianópolis



9. Letreiro açorianista em Florianópolis



10. Aspecto do desfile de abertura do 8.º Açor (São José 2001)



11. Aspecto do desfile de abertura do 8.º Açor (São José 2001)



12. Aspecto do desfile de abertura do 8.º Açor (São José 2001)



13. Grupo Folclórico Tirolês no desfile de abertura do Encontro das Nações (Florianópolis 2001)



Governo dos Açores
DIRECÇÃO REGIONAL DA CULTURA

