

## Outros títulos

- AA.VV. [Câmara Municipal de Oeiras], *1.º Ciclo de Estudos Oeirenses: Oeiras, a Terra, e os Homens*
- Ascher, François, *Metapolis: Acerca do Futuro da Cidade*
- Baptista, Luís V., *Cidade e Habitação Social: o Estado Novo e o Programa das Casas Económicas em Lisboa*
- Benko, Georges, *A Ciência Regional*
- Benko, Georges, e Alain Lipietz (orgs.), *As Regiões Ganadoras: Distritos e Redes, os Novos Paradigmas da Geografia Económica*
- Costa, António Firmino da, *Sociedade de Bairro: Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural*
- Fortuna, Carlos, *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais: Estudos Sociológicos de Cultura Urbana*
- Fortuna, Carlos, *Cidade, Cultura e Globalização* (2.ª edição)
- Guerra, Isabel (coord.) e outros, *A Baixa Pombalina: Diagnóstico, Prospectiva e Estratégia de Actores*
- Vaz, Maria João, *Crime e Sociedade: Portugal na Segunda Metade do Século XIX*
- Vaz, Maria João, Eunice Relvas, Nuno Pinheiro (orgs.), *Exclusão na História: Actas do Colóquio Internacional Sobre Exclusão Social*

MAGDA PINHEIRO, LUÍS V. BAPTISTA E MARIA JOÃO VAZ  
(ORGANIZADORES)

# CIDADE E METRÓPOLE

CENTRALIDADES E MARGINALIDADES

Paula Abreu  
Marina Antunes  
José Gabriel Pereira Bastos  
Susana Pereira Bastos  
Luís V. Baptista  
Joana Campos  
António Firmino da Costa  
Graça Cordeiro  
Maria Teresa Craveiro  
Alina Esteves  
Mónica Farina  
Eduardo Viegas Ferreira  
Paulo Ferreira  
Carlos Fortuna  
Catarina Jorge  
José Manuel Julião  
David Justino  
João Teixeira Lopes  
Ángela Luzia  
Jorge Malheiros  
Sandra Mateus  
José Manuel de Oliveira Mendes  
Ricardo Mendes  
Leonel Neves  
Carlos Nunes  
Magda Pinheiro  
Paulo Peixoto  
Inês Pereira  
Virgílio Borges Pereira  
Jorge de Sousa Rodrigues  
Teresa Rodrigues  
Álvaro Ferreira da Silva  
Artur Valentim  
Maria João Vaz



CES

7176

Centre de Estudos Sociais  
Laboratório Associado

Bibl. Norte/Sul ✓

CELTA EDITORA  
OEIRAS / 2001

© CEHCP/ISCTE, 2001

Magda Pinheiro, Luís V. Baptista e Maria João Vaz (organizadores)  
**Cidade e Metr pole: Centralidades e Marginalidades**

Primeira edi o: Dezembro de 2001  
Tiragem: 800 exemplares

ISBN: 972-774-129-0  
Depósito legal: 173124/01

Composi o (em caracteres Times, corpo 9): Celta Editora  
Capa: Mário Vaz | Arranjo e imagem: Paula Neves  
Impressão e acabamentos: Grafis, CRL, Portugal

Reservados todos os direitos para a língua portuguesa,  
de acordo com a legisla o em vigor,  
por Celta Editora, Lda., Apartado 151, 2781-901 Oeiras, Portugal.

**Celta Editora**, Rua Vera Cruz, 2B, 2780-305 Oeiras, Portugal  
Endereço postal: Apartado 151, 2781-901 Oeiras, Portugal  
Tel.: (+351) 214 417 433  
Fax: (+351) 214 467 304  
E-mail: [mail@celtaeditora.pt](mailto:mail@celtaeditora.pt)  
Página: [www.celtaeditora.pt](http://www.celtaeditora.pt)

## Capítulo 15

### AS CIDADES EM FESTA

#### Identities performativas e o jogo das tradições

*José Manuel de Oliveira Mendes*

*Centro de Estudos Sociais/Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra*

#### Corpo teórico

Nesta comunicação procuro analisar a dimensão pública das identidades, isto é, a codificação, institucionalização, simbolização e monumentalização dos acontecimentos que marcam as comunidades. As memórias sociais para serem eficazes têm que ser celebradas e comemoradas. Papel relevante cabe aos mediadores, aos empresários da memória, que num trabalho identitário constante, procuram reiterar as certezas adquiridas, fixar e cristalizar ou adaptar a tradição, contra o efeito perturbador e desafiador do acaso e dos imprevistos. Pelo seu trabalho, os mediadores da memória procuram impossibilitar o pensar de alternativas, fechar o campo celebratório. Na solidificação das memórias essencial é a possibilidade de simbolização e da sua reprodução ritualística. As identidades fortes são as performativas, as que se activam e aplicam no quotidiano, numa fusão parcial na comunidade e na colectividade.

E é nesta linha de pensamento que se inscreve a análise que Michael Pollak (1993) fez da problemática da memória. Partiu de uma abordagem construtivista, procurando explicitar os processos e os actores que participam no trabalho de constituição e formalização das memórias. Segundo Pollak, há que perguntar como os factos sociais se tornam coisas e não tratá-los como coisas. É preciso indagar como e por quem os factos sociais se solidificam e se dotam de durabilidade e estabilidade. A memória torna-se, assim, campo e objecto de luta, havendo que identificar como funcionam as redes sociais e cognitivas que procuram impor a sua versão do passado e da identidade oficial. Por outro lado, deve-se ter sempre presente que todas as sociedades, grupos e classes sociais produzem memórias subterrâneas. A investigação sociológica e histórica deverá privilegiar os espaços onde exista conflito e competição entre memórias concorrentes. As memórias subterrâneas constituem-se e reproduzem em redes sociais informais, cabendo verificar como se relacionam com as memórias oficiais e quais as condições materiais, sociais e simbólicas para se reproduzirem.

A memória resulta sempre de um trabalho de construção e reconstrução permanente, de um trabalho de enquadramento. Este trabalho de enquadramento da memória tem os seus actores profissionais, aquilo a que Michael Pollak chama de “empresários da memória”.<sup>1</sup> O resultado deste trabalho fica visível em objectos materiais (monumentos, museus, etc.) e é um dos

<sup>1</sup> Gary Alan Fine (1996) chama-os de “empresários das reputações”, e Robin Wagner-Pacifici (1996) de “empresários morais”.

ingredientes essenciais na manutenção dos grupos e das estruturas institucionais de uma sociedade. Por uma lógica de simetria, a análise das memórias individuais permitirá salientar os limites do trabalho de enquadramento e especificar o trabalho pessoal, pela narrativa e pelo discurso, de gestão das contradições, conflitos, rupturas ou continuidades entre a imagem oficial do passado e da identidade e as memórias e experiências pessoais.

Na compreensão das dinâmicas complexas relacionados com a construção das memórias individuais, colectivas e sociais, uma atenção especial deve ser dada aos processos simbólicos. Os símbolos, o processo de simbolização e os produtos simbólicos são produzidos na interacção. Por conseguinte, as três questões apresentadas por Anselm Strauss (1993:151) quanto ao processo de simbolização parecem-me pertinentes: em que condições, por quem, e com que objectivos algo (acto, acontecimento, objecto ou pessoa) é tornado num símbolo ou usado como símbolo? Como é que se confirma e mantém esse símbolo? Quais as possíveis consequências dessa simbolização? Os símbolos serão tomados como condições, como simbolizações na própria interacção e como produtos dessa interacção. Se existem processos de simbolização em larga escala, por exemplo, o simbolismo nacional, há uma grande diversidade na forma como o mesmo é incluído na interacção, dependendo das situações sociais, das trajectórias e das diferentes localizações sociais. As simbolizações colectivas tendem, assim, a serem globais, mas flexíveis e adaptáveis conforme as circunstâncias estruturais e conjunturais.<sup>2</sup>

A sedimentação e a cristalização desses modelos é um facto, mas um facto sempre provisório, mesmo em situações de estabilidade social e estrutural. E, como recomenda Robin Wagner-Pacifici (1996), o estudo da memória colectiva e da cultura deve privilegiar como unidade de análise certos acontecimentos que, pela sua extraordinariedade, sejam reveladores das práticas e dos símbolos culturais. Trata-se, e a autora estava a analisar as comemorações como rituais públicos, da convencionalidade e da duração. O eixo da convencionalidade situa os objectos culturais (em sentido lato) entre um pólo convencional, em que não há colisão com as expectativas gerais das pessoas, e um pólo anómalo, em que os objectos culturais poderão aparecer como provocadores e desestabilizadores das convenções e das práticas rotineiras. O eixo da duração opõe os objectos culturais que são temporários, por exemplo, uma exposição, àqueles que adquirem um carácter mais permanente como, por exemplo, uma estátua. Wagner-Pacifici conclui que todas as memórias colectivas são provisórias e que tal situação precária é contrariada por um trabalho permanente de certos intermediários, certos "tradutores", pelo seu afã constante de manterem as formas e os significados, num trabalho tendencioso e motivado política e ideologicamente. O grande adversário destes lutadores pela ordem são os acontecimentos inesperados e marcantes.

A produção de memórias colectivas, a invenção de tradições, a ritualização dos tempos e dos espaços públicos são fenómenos essenciais para a compreensão da produção e reprodução das identidades individuais e sociais. Associadas à emergência e consolidação dos Estados-nação e, mais recentemente, no interior destes ao regionalismo e à criação de regiões, podem ser de cariz mais político ou social (produzidos por grupos sociais menos organizados ou sem orientações directamente políticas). Eric Hobsbawn (1983:271-272) associa à invenção da tradição três mecanismos essenciais: a educação primária, que ele considera como tendo uma função equivalente à da igreja;<sup>3</sup> a invenção das cerimónias públicas, que combinam a pompa e o poder do Estado com o prazer dos cidadãos e, por último, a produção massiva de monumentos

2 Para uma reflexão aprofundada, embora com um grande pendó estruturalista, sobre os processos simbólicos nos espaços rurais, ver Pinto (1985).

públicos. Hobsbawn também salienta que a invenção de tradições oficiais pode ser contrariada ou compensada por cultos populares alternativos, sendo necessário atender aos processos classistas em presença e à circulação dos símbolos e dos significados nos espaços sociais. Exemplifica com os desportos de massa, mais concretamente o futebol, mostrando como as barreiras de classe se mantiveram ou se deslocaram conforme as lógicas de profissionalização, as estruturas sociais e os processos de transformação política e social específicos de cada país, acabando por concluir que as classes médias ascendentes terão sido o núcleo dos sentimentos patrióticos expressos em símbolos externos que enfatizavam e reforçavam a sua identidade colectiva de classe. A invenção de tradições é um processo complexo, constituído por discursos e práticas oficiais e vernaculares, formais e informais, cristalizando ou deslocando barreiras sociais, produzindo consensos ou induzindo resistências. A produção de gostos ou modas públicas só se pode efectuar dentro de certos limites, e têm que ser descobertas antes de serem exploradas ou moldadas no interesse de determinadas classes ou grupos sociais (Hobsbawn, 1983b:307).

Esta perspectiva histórica tem que ser complementada com uma análise dos processos e das formas que assumem os rituais públicos. Os rituais são eficazes porque consociam aspectos cognitivos e emocionais, focalizando a atenção e reduzindo a incongruência. Daí que os rituais possam acomodar símbolos conflituantes ou até contraditórios, tirando partido da multivocalidade e ambiguidade dos mesmos (Kertzer, 1988:51). Se para Durkheim (1982) e para os neodurkheimianos (Bellah, 1992; Shils e Young, 1992; Warner, 1961) a unidade das sociedades requer rituais e cerimónias públicas que reafirmem a solidariedade e os sentimentos partilhados, David Kertzer salienta que a solidariedade pode ser conseguida sem consenso (1988:66). Para este autor, uma das funções principais dos rituais será produzir solidariedade, mesmo sem haver uma comunalidade de valores, ou seja, o objectivo produzir solidariedade mesmo em situações de conflito. Dos rituais não se poderão deduzir as crenças individuais e colectivas, porque o mesmo rito pode atravessar épocas distintas, contextos culturais e cosmologias diferentes (Grimes, 1990:12). A disjunção entre ritual e crença será mais comum do que os teóricos (por exemplo, Victor Turner) estão dispostos a admitir. A consistência apreender-se-á melhor nas práticas e nas acções desenvolvidas do que nas crenças ou nos valores. É a prática e são os rituais que expressam a adesão dos indivíduos a determinados grupos ou organizações. Isto porque o ritual joga com as emoções, podendo estas ter depois impacte nas crenças e nos valores adoptados. A ritualização assenta, assim, no uso repetitivo de símbolos emocionalmente carregados, que são activados em lugares (espaço) com significado simbólico e em momentos (tempo) simbolicamente apropriados. A manutenção do poder dos rituais assentará, em grande parte, na introdução de variações dramatizadas nos símbolos mais importantes, mudando os seus significados pela mudança dos contextos onde actuam (Kertzer, 1988:92). Daí que o poder do rito dependa dos símbolos que o compõem e dos contextos sociais. Kertzer acaba por avançar uma hipótese que, em contra-corrente com muitas propostas teóricas, afirma que quanto mais complexa é uma sociedade mais a política se enraíza no símbolo e no mito.

Uma das melhores sistematizações teóricas sobre os acontecimentos públicos foi apresentada por Don Handelman (1990). Partindo de uma análise comparativa, o seu objectivo é estabelecer uma tipologia dos acontecimentos públicos. Define estes como "focos culturalmente constituídos de processamento da informação, em que assentam os acontecimentos cruciais e as ordens sociais que os formulam" (1990:76). Serão meios que os grupos e as colectividades

3 A escola assume um papel crucial como agente socializador, sobretudo nos países mais recentes. Como exemplo, Hobsbawn dá os Estados Unidos e a necessidade de integrar milhões de imigrantes. Também Benedict Anderson (1991) enfatiza o papel da escola e da unificação da língua na construção das comunidades imaginadas.

utilizam para comunicarem aos seus membros as suas principais características. São formas fenomenalmente válidas que servem de mediadores entre as pessoas e as abstrações colectivas, induzindo à acção, ao conhecimento e à experiência dessas mesmas formas. O seu pressuposto metodológico e epistemológico de base é que as diferentes lógicas de estruturação dos acontecimentos públicos indiciarão ordens sociais radicalmente diferentes, dando versões distintas da ordem e da unidade sociais.

Don Handelman acaba por distinguir três tipos de acontecimentos públicos: os que modelam o mundo vivido; os que apresentam o mundo vivido e os que re(a)presentam (re-present) o mundo vivido. Os acontecimentos que moldam o mundo podem ser vistos como microcosmos, como sistemas fechados, que procuram modelar e influenciar a realidade social mais vasta. Para os seus participantes estes acontecimentos preenchem por completo o seu mundo vivido. Os participantes caracterizam-se como portadores de estados existenciais contraditórios, incompatíveis ou conflitantes que têm que ser ultrapassados, sintetizados ou resolvidos. Estes acontecimentos são portadores de esquemas preditivos e causais, de um trabalho controlado de transformação, em que se produzem simulações intencionais do mundo social. Este tipo de acontecimentos públicos aproximam-se, nas suas características, dos ritos de passagem (Van Gennep, 1960), que analisaremos à frente. Uma das suas componentes essenciais será a liminaridade, um estado de transição que subtrai os participantes às vivências quotidianas e os aproxima de um espírito comunitário (*communitas*) e em parte antiestrutural (Turner, 1974a).

Quanto aos acontecimentos que apresentam o mundo vivido, Handelman (1990:41) afirma que são declarativos ou imperativos mas nunca interrogativos. São imagens de espelho, reflexos de uma ordem social. A sua característica essencial é a visibilidade dos símbolos e a presença do poder instituído. Se estes acontecimentos terão efeitos causais na estrutura social, tal será em resultado de processos conjunturais, de efeitos não esperados, e não derivados de uma lógica interna do próprios acontecimentos. Enquanto os acontecimentos que apresentam o mundo vivido são teleonómicos, os acontecimentos que modelam são teleológicos. Nos acontecimentos que apresentam o mundo vivido temos uma lógica enquadradora e celebratória, invenções, escolhas e conteúdos dirigidos ou coordenados pelos detentores do poder.<sup>4</sup> Cabe-me frisar que se não se pode dissociar dos rituais públicos a lógica do poder, e que, se os rituais são meios privilegiados para produzir e reproduzir mitos políticos e mitos associados às classes dominantes, temos que atender às lógicas subversivas e às práticas rituais de resistência, tal como acentuei aquando da discussão anterior sobre a noção de hegemonia.

Os acontecimentos que re(a)presentam o mundo vivido oferecem propostas e contra-propostas inerentes ao próprio modelo, avançam com comparações reais e fictícias com as realidades sociais existentes. Caracterizam-se pela exposição das implicações e das lógicas escondidas do mundo vivido, através da inversão dos modelos quotidianos, pela justaposição de contrários. O jogo, que marca aqui a sua presença, pressupõe sempre a possibilidade de incerteza, de ruptura, de indeterminação. Cabe realçar, contudo, que os processos, os discursos e as práticas de inversão mantêm o registo e o modo de discurso dominante, isto é, a inversão sexual ou a inversão da estratificação social permanecem sempre discursos sobre o sexo e as desigualdades. Como exemplo deste tipo de acontecimentos temos o Carnaval.<sup>5</sup>

4 Para uma análise das lógicas presentes nas comemorações em França, ver Gérard Namer (1987:187-220). Para uma análise histórica do papel das comemorações na construção da identidade norte-americana, ver John Bodnar (1992).

5 O texto clássico sobre a carnavalesca da vida pública permanece o de Mikhail Bakhtine (1970). Um excelente estudo sobre o Carnaval brasileiro é o de Roberto DaMatta (1991). O Carnaval como produtor de identidades unificadoras nas comunidades imigradas na Inglaterra oriundas das Caraíbas foi estudado por Abner Cohen (1993).

Don Handelman afirma a vantagem teórica de postular a predominância de um dado modelo, apesar deste autor reconhecer que a sua tipologia e a metodologia que segue podem criar dificuldades na definição da unidade de análise e na delimitação precisa dos eventos públicos, e de que as características dos três tipos de eventos poderão estar presentes num dado evento público concreto. Contudo, acho que uma análise processual e contextual, atenta às retóricas, às narrativas, às emoções e aos afectos mobilizados, será mais profícua. Permitirá apreender as estratégias, resistências e reconfigurações dos diferentes grupos e classes sociais. Este tipo de análise, apesar de acentuar as idiosincrasias culturais e sociais, revelará as tecnologias e mecanismos diferenciados em uso, e o modo como estes são activados, reformulados ou transformados em contextos distintos. A ênfase terá que ser na produção na e pela diferença e não na síntese ou abstracção teórica.

Uma análise processual do ritual e daquilo a que chama de drama social foi proposta por Victor Turner (1992, 1990, 1982b, 1974a, 1974b). Para este autor, cada formação socioeconómica tem a sua forma dominante como espelho cultural-estético, no qual atinge um certo grau de auto-reflexividade (1990:8). A ênfase é colocada agora nos fluxos e na mudança, na inovação e na transformação (Grimes, 1995:147), e assenta numa antropologia da experiência, da localização dos textos e das práticas nos contextos onde são representados. Os símbolos são os constituintes do ritual e o seu contexto são as arenas de conflito social ou os dramas sociais. A continuidade que se apreende no ritual é, para Turner, uma continuidade dramática. Estabelece, assim, uma analogia entre o drama social, a representação teatral, as activações ritualísticas e as crises públicas.

Um autor que tem desenvolvido uma reflexão sobre os rituais, que acentua a abertura e a flexibilidade analítica é Ronald Grimes (1995, 1992, 1990). Propõe um criticismo do ritual, isto é, uma interpretação do rito ou do ritual com vista a implicar nas e com as suas práticas (1990:16).<sup>6</sup> Em vez de uma definição formal de ritual ou da elaboração de um faseamento do mesmo, acha mais útil indicar um conjunto de qualidades do ritual que poderão estar ou não presentes, variando conforme os contextos e os actores. A pergunta de partida em qualquer investigação não deve ser, portanto, se estamos perante um ritual, um drama ou uma acção política, mas sim se as acções e práticas observadas são estilizadas e repetidas. Todas as actividades de fronteira ou de difícil definição podem ser abrangidas pela análise, tais como dramas rituais, cerimónias civis, paradas militares ou inaugurações (Grimes, 1990:14-15).<sup>7</sup>

No âmbito do meu trabalho há que centrar mais a atenção sobre os rituais públicos, distinguindo-os do que se chamou de religião civil (Bellah, 1992)<sup>8</sup> e dos rituais seculares. O conceito de ritual público é mais abrangente, incluindo símbolos que podem ser regionais, não-oficiais, étnicos e sagrados (Grimes, 1990:220). Há que tentar discernir nos rituais públicos se a

6 Ronald Grimes distingue rito ou ritos, que denotam activações específicas localizadas num tempo e num espaço concreto (ex: baptismo) de ritual, entendendo este como uma abstracção analítica produzida pelo investigador e que é mais abrangente (definição e caracterização formais). Também distingue o ritualizar (ritualizing) que é uma actividade, um processo de cultivar ou inventar ritos, de ritualização, que é uma actividade não entendida culturalmente como um ritual, mas que o investigador interpreta como se fosse um ritual potencial (ex: ver televisão). O ritual é, assim, constituído por ritos (no sentido estrito) e por ritualizações (entendidas num sentido metafórico).

7 Louis Marin (1994) faz uma análise semiótica das manifestações, cortejos, desfiles e procissões, onde são identificadas e desenvolvidas muitas das características atribuídas ao ritual por Ronald Grimes.

8 No prefácio à nova edição da sua obra, Robert Bellah (1992) denuncia a má utilização e desvirtuamento do seu conceito de religião civil, que foi muitas vezes identificado como uma adoração idólatra do Estado. Bellah recusa a aplicação do conceito neste sentido, e salienta que a relação entre religião e política não é um fenómeno específico dos Estados Unidos mas aparece, de uma forma ou outra, em muitas outras sociedades. A religião civil devia ser entendida, para Bellah, como um conceito que pretende precisar a relação complexa entre religião e política, e da contribuição das instituições e organizações religiosas para a produção de cidadania.

estratégia dominante é superestruturadora ou desconstrutora. Uma estratégia superestruturadora é uma forma de amplificação simbólica, de hiperbolização ritual do quotidiano. As estratégias desconstrutoras, por outro lado, são formas de negar e de revelar a arbitrariedade dos símbolos. Os rituais públicos como instituidores e confirmadores da memória pública são atravessados sempre por negociações, mediações, escolhas e exclusões. Daí que seja interessante a nível heurístico manter a distinção entre cultura oficial (nacional, regional e local) e cultura vernacular, procurando discernir as influências mútuas, as manifestações culturais paralelas, os temas dominantes e a sua mudança no tempo.<sup>9</sup> A memória pública emerge na intersecção das expressões culturais oficiais e vernaculares. E uma hipótese interessante, avançada por John Bodnar (1992:26), é de que quanto maiores são as desigualdades sociais e quanto mais heterogénea é uma sociedade mais desfasados serão os tempos comemorativos e a autonomia comemorativa das diferentes classes e grupos sociais.<sup>10</sup> Bodnar sugere que uma especial atenção deve ser dada aos eventos marcantes de uma sociedade. No caso dos Estados Unidos, este autor considera que a Guerra Civil foi essencial para a estruturação da memória pública, e isto porque permitiu a manutenção de uma forte cultura vernacular, enraizada localmente, de expressão da dor e da perda e como tentativa de compreender o conflito. Por outro lado, a guerra realçou a necessidade de uma cultura de cariz nacional e patriota, mobilizadora e que atenuasse as clivagens regionais e étnicas.

Os desfiles e as cerimónias públicas, enquanto rituais públicos, são acções políticas, formas retóricas que procuram atingir determinados objectivos práticos e simbólicos.<sup>11</sup> Perpassadas pelas relações de poder, estas manifestações públicas são o resultado de processos de influência, de exclusões, inclusões e de planeamento. Daí que determinar o significado destes rituais públicos, o que é que os organizadores pretendiam, e como as pessoas compreendem e se apropriam dos mesmos, é uma tarefa difícil. Mas, como afirma Susan Davis (1986), os desfiles e as cerimónias não são só moldados pelas forças sociais em presença, mas são parte integrante da construção e de questionamento das relações sociais vigentes. O essencial é contextualizar, distinguindo entre os diferentes níveis e escalas em presença. Esta autora recusa tomar estes rituais públicos como formas de comunicação numa hipotética esfera pública.<sup>12</sup> Davis considera que o conceito de esfera pública, associado à história da democracia liberal, denota uma ideologia da neutralidade. Os rituais públicos, enquanto performances públicas, pelo contrário, têm que ser vistas como terrenos estruturados e contestados (Davis, 1986:13).<sup>13</sup> A mim parece-me que o que interessa analiticamente não é verificar da novidade ou não das tradições e dos

9 Augusto Santos Silva (1994) argumenta que o conceito de cultura popular mostra potencialidades analíticas. Apresenta nesta sua obra uma análise interessante do papel da religião na estruturação e enquadramento das práticas festivas do espaço em estudo. A relação tensa entre religião oficial e práticas festivas é excelentemente analisada, também numa perspectiva histórica, por Pierre Sanchis (1983).

10 O papel da festa e da pluralidade dos modos de festejar como forma de encenar o uno a partir do múltiplo é, para o caso de uma freguesia do Norte de Portugal, bem explicitado por Augusto Santos Silva (1994:470-475).

11 Louis Marin (1994) elabora uma análise semiótico-prática de alguns tipos de rituais públicos (manifestação, cortejo, desfile e procissão) como processos de produção de espacializações e temporalizações específicas, como actantes de uma narratividade que reafirma a origem político-religiosa, real ou mítica, da ordem social.

12 No sentido que lhe deu Jürgen Habermas.

13 Noelle Gérome (1994), fazendo a síntese de um colóquio que ocorreu em 1990 em Paris sobre os usos políticos das festas, propôs estruturar as comunicações apresentadas segundo quatro eixos analíticos que resumem bem a relação complexa entre festas e poder político. Esses eixos são: a) estratégias de apropriação. Os ciclos festivos populares são adaptados e integrados pelos poderes políticos municipais e nacionais; b) irrupção da festa, irrupção do político (dois universos indissociáveis). A festa, interior à acção política, emerge já integrada na organização política e nos processos reivindicativos associados; c) a festa como resistência de uma simbólica interpretativa. A festa aparece como forma de resistência e de filtragem a uma cultura dominante; d) a festa como integração das mudanças da sociedade. A festa absorve, reintegra e retranscreve os acontecimentos históricos e as grandes transformações da sociedade.

rituais públicos, mas sim vê-los como sínteses possíveis e contextuais de interesses múltiplos, que revelam uma retórica da unidade mas ancorada em exclusões e supressões. O que interessa é saber quem usa as tradições e os rituais públicos e para que fins, como são percebidos e usados pelos diferentes grupos e classes sociais (Kammen, 1991). A memória pública, e também os rituais públicos que a sancionam ou contestam, é sempre uma produção e uma construção instáveis. Importa atender tanto ao que revela como ao que esconde, flexibilizando a análise e não congelando a realidade com tipologias demasiado rígidas.

#### Quatro cidades dos Açores em festa

Nesta parte procedo à análise comparativa de festas concelhias nas ilhas Terceira e S. Miguel, nos Açores. As festas analisadas foram as Sanjoaninas e as Festas da Praia (Terceira), o Santo Cristo e as Festas de S. Pedro (S. Miguel).

#### Breve apresentação das festas

As Festas de S. João em Angra do Heroísmo possuem uma longa história como manifestações públicas ligadas ao município e à nobreza. Na recolha interessante que lhes dedicou Gervásio Lima (s/d), e que se concentra na análise de relatos das festas do século XIX e do virar do século, a preocupação do autor foi salientar o esplendor e a riqueza das mesmas, onde se exibia e afirmava publicamente o poder das famílias nobres e dominantes do concelho e da ilha. A presença e o papel do município eram cruciais, assim como o enquadramento das festas pela igreja. As festas também estavam associadas, segundo o mesmo autor, à celebração de acontecimentos relevantes a nível nacional, tais como o nascimento de descendentes da coroa ou a comemoração de feitos heróicos.

Realizando-se no mês de Junho, inserem-se nas celebrações tradicionais e populares do solstício de Verão, enquadradas pela Igreja como celebração do nascimento de S. João (Ribeiro, 1982). A forma e o conteúdo das festas, a sua pujança, a relação com as autoridades nacionais e locais tiveram várias variações no tempo. Inovações foram introduzidas e nota-se uma crescente municipalização na sua organização e codificação. As festas tornaram-se indicadores públicos e celebratórios da dinâmica e da projecção do município. Assumiram-se como festas populares de referência no espaço da ilha e do arquipélago, fornecendo às freguesias da ilha e às outras ilhas motivos de emulação. A relação com a Igreja e a participação desta nos festejos diminuiu de forma acentuada, ocupando no presente um papel mínimo.

Um dos pontos centrais da festa passou a ser, a partir de 1958, a reincorporação de um desfile inaugural onde se celebrava, numa metaforização da realeza, a eleição de uma rainha das festas e do seu séquito.<sup>14</sup> Como bem demonstrava a exposição retrospectiva das rainhas das festas realizada em 1995, a nomeação da rainha era uma forma de afirmação de descendentes de famílias da classe média abastada e representava a consagração simbólica e física (corporal) da superioridade dessa mesma classe. Com a democratização do sistema político em Portugal, assistiu-se também a uma crescente democratização na nomeação das rainhas, consagrando

14 O desfile das rainhas começou por se fazer aquando dos Jogos Florais que decorriam em Angra. Os primeiros Jogos Florais ter-se-ão realizado em 1924. Para uma documentação vasta sobre os desfiles das rainhas de 1934 a 1998, contendo fotografias e outros documentos, ver Vários (1999: 38-109).



agora uma nova classe média em ascensão, produto da regionalização das estruturas burocráticas e administrativas.

As festas na Praia da Vitória não têm um longo historial. Realizaram-se pela primeira vez em 1978. Em 1980, devido ao sismo que afectou toda a ilha, não se realizaram festas nos dois concelhos. Em 1981, as Sanjoaninas decorreram na Praia e inseriram-se nas comemorações de elevação da vila da Praia da Vitória a cidade.<sup>15</sup> Durante um breve período (entre 1984 e 1986) as festas tiveram a designação de Festas da Ilha Terceira, o que simbolizava uma ideia de união e de cooperação entre os dois municípios. Após 1987, a Câmara de Angra, argumentando com razões históricas e de prestígio da segunda maior cidade dos Açores, além de reforçar a ideia de que tinha capacidade financeira para realizar a festa anualmente, reivindicou a jurisdição e restabeleceu as Festas Sanjoaninas como realização exclusivamente sua. Assim, em 1987 realizaram-se as duas festas, as Festas da Cidade da Praia e as Sanjoaninas, e ambas no mês de Junho.

De 1988 a 1990 a Câmara da Praia da Vitória não realizou festas, sendo que a partir de 1991 optou pela reactivação das festas com a designação de Festas do Concelho. Passariam a realizar-se de dois em dois anos. Mas, mais importante foi a transferência das mesmas para o mês de Agosto. Esta data permitia uma maior afluência de emigrantes, por ser um mês de férias. Por outro lado, permitiu a recuperação e a comemoração de uma data histórica, o 11 de Agosto de 1829. Esta data marca a batalha realizada na baía da Praia entre uma armada miguelista e forças terrestres leais a D. Pedro. Saldou-se pela derrota da armada miguelista. Aquela data figura nos escritos de alguns historiadores locais como um dos marcos do heroísmo e do patriotismo da Terceira e da Praia que, em 1829, se mantinham como o único reduto da causa liberal em todo o espaço nacional. Nas palavras de Gervásio de Lima, "Foi na bahia grande e larga da muito notável vila da Praia da Victoria que se travou o ataque decisivo da campanha liberal, nesse celebre dia 11 de agosto de 1829, derrotando nas suas aguas a poderosa e arrogante esquadra miguelista, composta de 22 vasos de guerra" (1989/1928:78). O recuperar desta data inseriu-se numa estratégia de engrandecimento do município da Praia da Vitória, associando as festas à comemoração de um acontecimento que mostra a valentia dos praienses e o seu patriotismo, a uma inserção e valorização históricas, de âmbito nacional, da cidade e das suas festas. Como tradição reinventada só o tempo dirá se se conseguirá impor como marco de referência no quotidiano dos habitantes da cidade e do concelho.

As festas do Senhor Santo Cristo distinguem-se das analisadas anteriormente pelo seu carácter eminentemente religioso. Toda a festividade se centra à volta do culto da imagem do Senhor Santo Cristo. Segundo os relatos convencionais, a imagem foi oferecida no século XVI a duas religiosas micalenses que tinham ido a Roma pedir licença para a construção de um convento na ilha.<sup>16</sup> Em 1541, a imagem seria transferida para o Convento de Nossa Senhora da Esperança, onde se manteve até hoje.

Mas só nos finais do século XVII, com a entrada de Teresa da Anunciada para o convento, é que o culto se estabeleceu e difundiu. Começaram os relatos dos milagres e das graças concedidas pelo Senhor Santo Cristo. Nos finais do século XVII realizou-se a primeira procissão, em que a imagem percorreu as principais artérias da cidade e passou junto de todos os conventos, igrejas paroquiais e recolhimentos.

A institucionalização e o reconhecimento oficiais do culto foram processos relativamente lentos. A irmandade foi instituída em 1765. Só em 1959 o santuário foi elevado a santuário

15 A data de elevação a cidade foi a 20 de Junho de 1981. A partir desta data, o 20 de Junho passou a ser o feriado municipal. As Festas Sanjoaninas, em sequência do sismo, só em 1984 se voltariam a realizar em Angra do Heroísmo.

16 Ver a este propósito, Direcção Escolar de Ponta Delgada (1982) e Rogers (1978).

diocesano, exortando o bispo dos Açores "todos os Açorianos, de qualquer categoria que sejam, a que, nas horas de tribulação como nas de bonança, invoquem com verdadeiro espírito de fé o Senhor Santo Cristo" (Direcção Escolar de Ponta Delgada, 1984). Era a confirmação do culto no interior da estrutura oficial da igreja e a tentativa de o oficializar como tendo uma dimensão regional.

As festas do Senhor Santo Cristo durante bastante tempo resumiam-se à transladação da imagem ao sábado e à procissão no domingo. As festividades externas só se começaram a efectuar a partir de 1851 (arraiais de sábado). A partir de 1922 também se passaram a realizar os arraiais de domingo e segunda.<sup>17</sup> O feriado municipal, associado à segunda-feira de Santo Cristo, foi instituído em 1910. Há que distinguir, assim, a dimensão religiosa das festas da sua dimensão lúdica e de lazer. A esta última associou-se desde o século XIX a burguesia comercial de Ponta Delgada, com custeio e apoio às ornamentações exteriores. A Câmara Municipal só em meados do século XX assumiu a ornamentação das ruas mais afastadas do santuário, promovendo também actividades culturais e desportivas. A partir de 1994 as Festas da Cidade, patrocinadas pela Câmara Municipal de Ponta Delgada, passaram a realizar-se no mesmo período das Festas do Senhor Santo Cristo, procurando a Câmara capitalizar a presença dos emigrantes. Actualmente, a ornamentação e a autorização de licenças para os vendedores ambulantes e diversões é da responsabilidade da Irmandade, na área envolvente do santuário. A iluminação e ornamentação das ruas mais afastadas do santuário e da Avenida Infante D. Henrique ficam a cargo da Câmara. Também o Governo Regional e a Câmara do Comércio e Indústria de Ponta Delgada procuram associar-se às festas, aproveitando a presença de emigrantes e outros turistas para a realização de uma feira comercial e de uma feira de artesanato.<sup>18</sup>

Parece-me de salientar que o início e consolidação do culto esteve sempre fortemente controlado pela igreja e pelos poderes terrenos, isto é, pela nobreza e burguesia locais. Tal já era visível na versão oficial de desenvolvimento do culto da autoria do Padre José Clemente (1949), que se concentrava sobretudo nos milagres e nos dons concedidos. No relato de cariz mais populista estabelecido por Maria Ascensão Rogers (1978), tínhamos um Deus caprichoso, instrumental e ostentatório que, por milagres e castigos vários, se impôs aos Condes da Ribeira<sup>19</sup>, aos seus descendentes e a todos de quem precisava para satisfazer os seus desejos. No imaginário popular a imagem ficou associada à ideia de dor e sofrimento, um Deus que consola nos momentos difíceis de cataclismos naturais, epidemias e acontecimentos sociais como guerras, emigração, etc.

As Cavalhadas de S. Pedro são o símbolo cultural que representa o concelho e a Câmara da Ribeira Grande na ilha de S. Miguel. Estão presentes em todos os cartazes turísticos, e são apresentadas como a manifestação da riqueza cultural do concelho e da fé do seu povo. Há duas versões populares sobre as suas origens: uma pagã e outra cristã. Na versão pagã, a sua origem remonta a traços mouriscos, baseando-se numa história de um escravo negro, que apesar de ter conseguido riqueza não era aceite pela sociedade local. Então, com uma máscara, desceu a cavalo com os seus filhos até à Igreja de S. Pedro e discursou a este santo clamando inocência. A partir dessa data passaram-se a realizar as Cavalhadas. A versão cristã enraíza as Cavalhadas

17 Em 1922, um grupo de amigos bairristas foi constituído "com o abnegado objectivo de impedir a continuação da decadência bem manifesta observada em tais festejos externos, criando-se o bazar das Festas, bem como a migalha dos pobres, com a colaboração de todas as casas de caridade desta cidade" (Direcção Escolar de Ponta Delgada, 1982:568).

18 Desde 1980 que o Governo Regional apoia a realização de um espectáculo na sexta-feira da festa dedicado aos emigrantes.

19 O capitão-donatário José Rodrigo da Câmara e sua esposa.

na missão de conversão do Apóstolo S. Pedro. O maioral nas Cavalhadas representaria S. Pedro, os outros cavaleiros representariam os ricos e os camponeses convertidos.<sup>20</sup>

Na versão integradora da igreja, as Cavalhadas seriam mais uma manifestação da religiosidade popular associada a erupções vulcânicas. Numa perspectiva mais erudita e histórica as Cavalhadas, tendo origem nos torneios medievais, assumiriam dois tipos distintos: um mais profano, ligado ao centralismo monárquico, e outro mais religioso e processional associado ao poder local e autárquico, integrando-se nos festejos ao orago (Riley, 1994:311). O historiador Carlos Riley inclui as Cavalhadas da Ribeira Seca<sup>21</sup> no último tipo de manifestação. Por seu turno, Luís Bernardo Ataíde (1973:103) via aquelas, numa perspectiva desvalorizadora, como uma manifestação da arte popular em que predominava “o carácter carnavalesco e com a feição sarcástica e grotesca da festa”.<sup>22</sup>

Aparecendo as Cavalhadas da Ribeira Seca como o símbolo da cidade e do concelho da Ribeira Grande, convém referir que só em 1956 foi o dia 29 de Junho (dia de S. Pedro e das Cavalhadas) considerado como feriado municipal.<sup>23</sup> Na sessão camarária de 22 de Fevereiro de 1956, os vereadores associavam-se ao Presidente da Câmara da Ribeira Grande na alegria pelo acolhimento e reconhecimento do governo nacional da importância daquela data para o concelho. Como referiu o Presidente da Câmara da altura, tratava-se de uma “longa tradição e aquelas festas revestem aspecto característico no meio social açoriano” (Câmara Municipal da Ribeira Grande, Livro de Actas, folha 77).

Assistimos, assim, não à municipalização das festas da Ribeira Seca mas sim à municipalização da sua manifestação mais emblemática, as Cavalhadas. O Presidente da Câmara nos anos de 1950, Dr. José Tavares Frazão, começou por instituir o feriado municipal no dia de S. Pedro, associando a cidade e o concelho àquela manifestação cultural. Esta, mais do que representar a religiosidade de uma freguesia, passava a representar a cultura de um concelho. Depois, Tavares Frazão criou uma Comissão das Cavalhadas, cujo objectivo era restituir e enquadrar o desfile em cânones estéticos e simbólicos consentâneos com o novo papel atribuído àquela manifestação cultural. Na reorganização do desfile passou a tomar parte activa também uma senhora pertencente a uma família local de grandes posses. O desfile passava, a partir dessa altura, a ter início no solar onde ela habitava. A Comissão das Cavalhadas podia exercer agora um maior controlo das vestimentas usadas por algumas figuras participantes no desfile.<sup>24</sup> A festa passava a ter uma guardiã que zelava pela tradição e restituía ao desfile uma dimensão de seriedade e de rigor estético.

A preocupação de integração e de vigilância simbólica e estética do desfile, agora representante de todo o concelho, ficava visível na proposta apresentada na reunião da Câmara do dia 2 de Julho de 1956, aprovada por unanimidade, em que se congratulavam pelo êxito das festas e “pela compostura dos cavaleiros, pelo brilho e imponência das Cavalhadas e pelo bom uso do dinheiro que a Câmara, em boa hora, concedeu à Comissão organizadora das mesmas festas” (Câmara Municipal da Ribeira Grande, Livro de Actas, folha 149 verso). As Cavalhadas da freguesia da Ribeira Seca perdiam o seu carácter localista e afirmavam-se como o símbolo

20 Ver M. J. Andrade (1996).

21 Freguesia do concelho da Ribeira Grande onde decorrem as Festas de S. Pedro e o desfile das Cavalhadas.

22 Isto após referir que no início deste século junto ao guia das Cavalhadas, que representava um rei ou príncipe, aparecia um homem vestido de mulher que representava uma rainha.

23 Reconhecido a nível nacional pelo decreto 40519 de 2 de Fevereiro de 1956.

24 Os corneteiros passaram a vestir-se no solar, e foi reintroduzido o uso dos chapéus. Na reconstituição estética do desfile aquela senhora socorreu-se de fotografias antigas, algumas datadas de 1910, para reinstaurar o rigor associado ao desfile.

central da vivência de um concelho. Como escrevia o Presidente da Câmara em 1996, num artigo intitulado “Marco de Afirmção” e publicado no caderno especial dedicado à Ribeira Grande do *Açoriano Oriental* de 29 de Junho: “O povo deste concelho, que possui um forte sentido de trabalho árduo, de sacrifício e acentuada religiosidade, paralisa no dia de S. Pedro e contempla com emoção as Cavalhadas, uma genuína tradição que transmite algo de profundo, intensamente impregnado em cada um (de) nós.”

#### *A festas como identidades performativas*

Parto aqui do esquema apresentado por Ronald Grimes (1992), quando analisou as dimensões festivas e o seu papel na construção e reconstrução identitária em Santa Fé, no Novo México. Analisarei mais em pormenor a inter-relação entre os níveis local e global nas quatro festas, procurando complementar a grelha de análise apresentada por Ronald Grimes. A articulação local/regional/nacional tem que ser enfatizada, relacionando o local (concelho e ilha) com o translocal (arquipélago, país e contexto internacional). Isto porque, como expus mais atrás neste capítulo, o local deve ser entendido como uma das esferas do global. E posso afirmar, pela descrição que fiz das festas, que a relação local/identidades regionais se faz pela expansão. Não há local só por si. Este é o outro lado do global, a outra face da moeda.

As festas que eu analisei eram, assim, atravessadas por diferentes lógicas e dinâmicas. Nas suas diferenças mostraram, contudo, elementos essenciais para se perceber como eram vividas e tecidas as identidades pessoais, grupais e colectivas dos seus organizadores, mentores e dos simples participantes. Identidades estas que eram performativas e cristalizadas em símbolos com circulação e confirmação públicas.

Num tempo de acentuada municipalização da festa e de luta simbólica entre concelhos, as festas eram investidas por níveis distintos (do local ao internacional) e por dominantes (profano, sagrado, comercialização) complementares ou conflituosas. Um primeiro patamar de análise tem a ver com a lógica subjacente às festas (*ethos*) (quadro 15.1). Nas duas festas da Terceira predominava a preocupação com a afirmação identitária dos concelhos, na sua dimensão lúdica, de luta simbólica e numa lógica oficial e política (*civilitas*).<sup>25</sup> O nível predominante era o local, na sua dimensão de concorrência interconcelhia de ilha, mas com projecção regional e internacional (junto dos emigrantes). Invocando a tradição e a grandiosidade das festas, Angra procurava impor-se como modelo às outras festas na região. A tentativa de criação de um logótipo procurava inserir as festas de Angra no circuito nacional e, se possível, internacional.

Nas festas de S. Cristo o dominante era o aspecto religioso (*ecclesia*) mas que reforçava, sobretudo pela procissão, as hierarquias sociais e os poderes políticos e económicos estabelecidos (*civilitas*). Como festa religiosa congregava o nível local (concelho e ilha) mas expandindo-se, sobretudo após a implantação da autonomia em 1976, para a dimensão regional. Com efeito, tanto a diocese como os poderes políticos regionais moldavam o Santo Cristo como factor de união, como representação de uma unidade e identidade regional. A religiosidade dos açorianos consubstanciava-se num culto de âmbito regional. A procissão, como manifestação visível dessa fé, sancionava os poderes políticos, os símbolos e as instituições regionais. Por

25 Reconhecendo que a distinção entre *civitas* e *civilitas* pode não ser fácil, Ronald Grimes define a primeira como designando símbolos que visam a cooperação informal e o respeito mútuo, numa lógica cívica; *civilitas* denota símbolos com uma vertente mais política, governamental ou oficial. A linguagem da *civitas* é retórica enquanto a da *civilitas* é imperativa (1992: 43 e 130).



outro lado, sendo o Santo Cristo o patrono dos emigrantes açorianos, e sobretudo micalenses, as festas serviam de momento forte da presença daqueles, reforçando os laços familiares e afectivos e, principalmente, a ideia de uma identidade açoriana transnacional. O local alimentava-se do transnacional.

Nesta perspectiva, parece-me relevante a consciência da importância das festas de Santo Cristo, como sancionadoras dos poderes locais, regionais, nacionais e mundiais. Por várias vezes ao longo deste século, a data das festas foi alterada para contar com a presença das autoridades nacionais, rei e Presidentes da República, e mundiais (o Papa). Por outro lado, todos os anos estão presentes nas festas autoridades locais, estaduais e nacionais norte-americanas e canadianas, atentas à importância política dos emigrantes açorianos. A relevância simbólica das festas deriva da sua proximidade aos poderes terrenos e espirituais, percorrendo as esferas do poder mais local ao mais global. Cabe-me também salientar a importância das festas para afirmação dos símbolos e das mensagens regionalistas e independentistas. Tanto em 1975, aqui numa lógica de resistência local às tendências políticas nacionais, como em 1977, num processo de radicalismo e de afirmação simbólica da autonomia, foi na altura do Santo Cristo que apareceram as siglas e flutuaram as bandeiras regionais, mobilizando e usando como mensageiros os emigrantes presentes nas festas. As lutas regionais projectavam-se na cena nacional e internacional usando como instrumento as festas do Senhor Santo Cristo. A lógica sancionadora dos poderes autonómicos ficou claramente patente no episódio com o Secretário de Estado das Comunidades do governo nacional. Este episódio foi logo mobilizado por alguns meios de comunicação e pelos poderes políticos regionais como recurso na luta política e identitária entre a região e o espaço nacional. Estava em causa, segundo os argumentos avançados por jornalistas e comentadores locais, a dignidade e a afirmação da capacidade de decisão regionais.

Quanto às festas da Ribeira Grande, na perspectiva da comissão da freguesia da Ribeira Seca a sua lógica era de afirmação cívica e de demonstração da coesão e força da freguesia (*civitas*). Para a Câmara e para a comissão das Cavalhadas era um momento de afirmação de um identidade concelhia particular no contexto regional (*civilitas*). Não contando com a presença de muitos emigrantes, as festas não passam além do localismo (concelho e ilha).

Na sequência da análise das lógicas e dos níveis presentes nas festas, assume alguma pertinência discutir, embora de forma breve, a questão da destradicionalização como tem sido colocada por alguns teóricos das ciências sociais (Heelas e outros, 1996). Para Paul Heelas (1996:2), a destradicionalização pode ser definida como uma mudança de autoridade do exterior para o interior, onde se assiste ao declínio da crença na ordem natural ou pré-determinada das coisas. O indivíduo assume o papel central na definição da autoridade. O mesmo autor distingue entre duas teses opostas. Uma primeira, que chama de radical, considera esta tendência de mudança das fontes de autoridade predominante na actualidade. A segunda tese, a da coexistência, por seu turno, afirma que a destradicionalização se verifica em concomitância com processos de manutenção de tradições ou de retradicionalização. Pelo descrição que fiz das festas, não tenho dúvidas em optar a nível teórico pela tese da coexistência, de múltiplos tempos e de múltiplos espaços, com lógicas de poder que perpassam os diferentes níveis espaciais. Razão tinha Augusto Santos Silva quando afirmava que: "E, com a sua particular capacidade performativa, a festa *faz* a identidade que enuncia, regula o cruzamento entre trajectos e projectos diferenciados, disponibilizando simbolicamente um ponto de partilha simbólica entre eles" (itálicos no original) (1994:472). A relação com a tradição é, segundo este autor, dinâmica e envolve operações de preservação, gestão e refundação das tradições (ibidem:467).

Nesta coexistência entre tradição e destradicionalização assume especial relevo a questão do espaço onde se inscrevem as práticas. Augusto Santos Silva chama a atenção para a

importância dos emigrantes, no seu apego à terra, ao lugar de origem e identidade, e pela sua inscrição local, para a configuração dos processos complexos que constituem a dinâmica das festas. Como refere Timothy Luke (1996:122), as práticas tradicionais são específicas e definidas espacialmente. A tradição só é possível em lugares estáveis, permanentes e com uma dada espessura temporal. Os lugares desestabilizadores conduzem a processos de destradicionalização. Contudo, nas festas que estou a analisar, o papel dos emigrantes ou dos meios de comunicação, mais do que desestabilizar a tradição, obrigam-na a redefinir-se, a adaptar-se, a dialogar, a inventar novos conteúdos, num processo de circulação de símbolos, mensagens, diálogos e ícones ultralocalizado e radicalmente global. Dos temas dos desfiles inaugurais, apelando à ecologia e à paz mundial ou invocando a epopeia colonizadora dos Descobrimentos, aos desfiles etnográficos, exercícios de memória e de paródia, de catarse e de encenação da modernidade e do progresso, toca-se no que é mais intrínseco e no que é universal.

Pela contribuição fundamental dos emigrantes para as festas de Angra e Praia, posso afirmar que as identidades concelhias prolongam-se numa dinâmica transnacional e confirmam a pujança e o dinamismo dos concelhos. Por outro lado, os emigrantes utilizam as suas origens concelhias como recurso na sua afirmação identitária nos espaços de fixação e na luta simbólica entre organizações representantes dos interesses dos emigrantes. Obrigam também à fixação do que consideram tradicional no figurino e no conteúdo das festas. Os emigrantes são o local translocalizado. Os Amigos da Terceira, por exemplo, com a sua participação activa nas festas e pelos subsídios atribuídos, eram agentes de localização, de vernaculização. Os emigrantes eram uma dimensão do global que vernaculizava o local, não permitindo a destradicionalização e a descaracterização das festas.

Nas Festas de S. Cristo, partindo do facto de S. Cristo ser o patrono dos emigrantes, nenhum esforço específico é feito para atrair os mesmos à festa. A sua presença é um dado quase certo, sendo eles portadores de uma forte religiosidade, religiosidade esta que marcava, ou melhor, encarnava uma identidade cidadina, concelhia, de ilha e até de arquipélago que se projectava na diáspora, e era traço de união entre os que ficaram nas ilhas e aqueles que labutavam nas Américas. Como recurso simbólico, as comunidades emigrantes de açorianos nos Estados Unidos e Canadá apareciam como um contraponto afectivo e comunitário, de solidariedade, à hegemonia e à obrigação de relacionamento com o espaço nacional e com a União Europeia. Todos os anos os emigrantes marcam a sua presença, a sua disponibilidade de estreitamento dos laços familiares e afectivos, e em caso de crise na relação económica com a União Europeia, constituirão sempre uma fonte alternativa de identificação e de apoio, sob a protecção mítica da grande potência mundial. As festas, com a excepção das Cavalhadas, são momentos de negociação e renegociação identitária, de gestão geoestratégica e geoemocional de um arquipélago entre dois mundos, tecendo os milhares de fios invisíveis dos fluxos económicos, comerciais e dos fluxos afectivos e familiares.

Votando à grelha de análise de Ronald Grimes, quanto à forma simbólica predominante, nas festas Sanjoaninas e da Praia toda a aposta se concentrava no impacte e nos conteúdos dos desfiles inaugurais. No S. Cristo era na imagem sofredora do *Ecce Homo* que se centravam todos os rituais, era nela que se incarnava e perpetuava a festa. O desfile das Cavalhadas, como representação dramática e como inversão temporária da ordem social, era o símbolo máximo da expressão da fé e da cultura popular na Ribeira Grande.

A sanção social das diferenças sexuais nas festas da Terceira, apesar de alguma divisão sexual de trabalho nas comissões, não era explícita ou publicamente reiterada. A participação na festa era um momento forte de convívio e de aproximação entre os sexos. Nas festas de S. Cristo, desde a própria imagem, passando pela composição da mesa da Irmandade e pelos

Quadro 15.1 Símbolos principais nos sistemas de rituais públicos analisados

	Sanjoaninas	Festas praia	S. Cristo	S. Pedro
Ethos	Civilitas	Civilitas	Ecclesia/ Civilitas	Civitas/ Civilitas
Forma simbólica	Desfile inaugural	Desfile inaugural	Ícone	Representação dramática
Sexo	M/F	M/F	M	M
Imagem familiar	Solt/Casal	Solt/Casal	Cristo/ mártir	Chefes família/ Solteiros
Imagem predominante	Corpo	Corpo	Alma	Corpo
Rito	Desfiles	Desfiles	Procissão	Desfile
Música	Hino festa (variável)	Hino festa (variável)	Hino S. Cristo (fixo)	Hino S. Pedro (fixo)
Organização	Comissão	Comissão	Irmandade	Comissões
Metáfora do movimento	Dinâmica	Dinâmica	Receptiva	Dinâmica
Metáfora da localização	Terrena	Terrena	Transcendente	Terrena/ Transcendente
Modo de legitimação	Mandato camarário	Mandato camarário	Hierarquia espiritual e económica	Mandato público local
Modo de poder	Representação municipal	Representação municipal	Inspiração e hierarquia social	Representação local/município
Municipalização da festa	Sim	Sim	Não	Não
Identidade transnacional (emigrantes)	Sim	Sim	Sim	Não

(Baseado em Ronald Grimes, 1992, pg. 263)

portadores das opas na procissão, o domínio e a superioridade masculinas eram fortemente vincadas. Às mulheres cabia-lhes o papel de demonstrarem publicamente a força da fé e do sofrimento, no pagamento das promessas e nos actos litúrgicos. Na Ribeira Grande, apesar da componente lúdica e de convívio entre os sexos, as Cavalhadas eram uma manifestação masculina e de afirmação da superioridade do homem. Isto apesar de já desfilar em duas raparigas em 1996. Esta presença das mulheres aparece como um factor perturbador da tradição, mas também como uma ajuda à perpetuação do próprio desfile. A presença das mulheres em instituições até há pouco tempo exclusivamente masculinas, como as forças armadas ou policiais, assim como o discurso público de igualdade, tornaram impossível, segundo alguns dos responsáveis da festa, a exclusão das mulheres do desfile. A presença delas era interpretada como uma forma de assegurar o entusiasmo pelo desfile e até um reforço da sua estetização. Mais do que uma destradicionalização, deve-se falar de uma nova prática que obriga à redefinição adaptativa da tradição.

As festas da Terceira, como festas profanas, valorizam a participação dos jovens e das famílias e o aspecto lúdico. As vivências centram-se na expressão da alegria e no saciar dos

sentidos e do corpo. Os ritos de base expressam-se nos diferentes desfiles das festas. É uma relação com a cidade e com os outros, dinâmica e fortemente terrena. O S. Cristo, como festa religiosa, tem como modelo a imagem de mártir, a penitência e promessa religiosas. A salvação da alma motiva as pessoas, tendo como momento paroxístico a procissão e uma relação receptiva com o sagrado. Nas Festas de S. Pedro, apesar de uma retórica religiosa, é também a exibição da perícia e o corpo que predominam. A imagem familiar privilegiada é a dos chefes de família e o seu papel de enquadramento e perpetuação da tradição nas novas gerações. Apesar de pretensamente religiosa, a festa e o desfile das Cavalhadas sublinham a componente terrena e dinâmica.

A legitimação das festas na Terceira e o poder atribuído às comissões advinham da nomeação camarária. Aquelas são essenciais na afirmação e projecção das identidades concelhias. As Câmaras controlam todos os aspectos da festa e usam-nas como marcadores da sua capacidade organizativa e do seu poderio económico. A festa de S. Cristo é enquadrada e orientada por uma Irmandade que tira a sua legitimidade da tradição e do direito canónico, assente também no poder económico, político e social dos seus dirigentes. Com grande autonomia, procura gerir a festa num contexto de uma religiosidade alargada e que procura manter em equilíbrio as manifestações religiosas e profanas. A tentativa de aproximação e de municipalização por parte da Câmara de Ponta Delgada, com a sobreposição das Festas da Cidade nas mesmas datas, não teve grande resultado. A festa legítima, tradicional e com grande visibilidade é efectivamente a Festa do Senhor Santo Cristo. Na Ribeira Grande, estão presentes diferentes legitimidades e modos de poder. Nas Festas de S. Pedro, na freguesia da Ribeira Seca, a comissão adquire a sua legitimidade da nomeação pelos seus pares e está investida do poder dos habitantes da freguesia. A Comissão das Cavalhadas retira a sua legitimidade da tradição e da dinâmica restrita do seu grupo dirigente. Embora financiada e apoiada pela Câmara mantém uma grande autonomia, sendo contudo a guardiã da cultura e da identidade concelhias. As Festas da Cidade são a expressão plena da municipalização da festa, concorrendo com as festas de S. Pedro e procurando modernizar e dar maior visibilidade ao concelho e à capacidade da Câmara da Ribeira Grande.

### Referências bibliográficas

- AA.VV. (1999), *Angra em Festa*, Trabalho elaborado pela Turma F de 1996/1997 da EB/3 PJEAAH, e coordenado por Teresa Valadão, Angra do Heroísmo, Câmara Municipal de Angra do Heroísmo/Comissão das Sanjoaninas 1999.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities*, Londres, Verso (edição original de 1983).
- Andrade, M. J. (1996), "As cavalhadas de S. Pedro", *Açoriano Oriental*, 29 de Junho, suplemento especial sobre a Ribeira Grande, pp. 16-19.
- Ataíde, Luis Bernardo Leite (1973), *Etnografia Arte e Vida Antiga dos Açores*, 1, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.
- Bakhtine, Mikhail (1970), *L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Âge et Sous La Renaissance*, Paris, Gallimard.
- Bellah, Robert (1992), *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago, Chicago University Press (1.ª edição 1975).
- Bodnar, John (1992), *Remaking America*, Princeton, Princeton University Press.
- Câmara Municipal da Ribeira Grande, *Livro de Actas de 24/8/1955 a 26/9/56 (Livro 82)*, pp. 77, 78, 148, 149.
- Clemente, Padre José (1949), *A Vida da Venerável Madre Teresa da Anunciada*, Ponta Delgada, Tipografia do Diário dos Açores (edição original de 1797).

- Cohen, Abner (1993), *Masquerade Politics. Explorations in the Structure of Urban Movements*, Berkeley, University of California Press.
- DaMatta, Roberto (1991), *Carnivals, Rogues, and Heroes. An Interpretation of the Brazilian Dilemma*, Paris, University of Notre Dame Press.
- Davis, Susan (1986), *Parades and Power. Street Theater in 19th Century Philadelphia*, Berkeley, University of California Press.
- Direcção Escolar de Ponta Delgada (1982), *Apontamento Histórico Etnográfico. S. Miguel Santa Maria*, pp. 570-575, Ponta Delgada, Direcção Escolar de Ponta Delgada.
- Direcção Escolar de Ponta Delgada (1984), *Vamos Viver o Culto ao Senhor Santo Cristo dos Milagres*, Ponta Delgada, Direcção Escolar de Ponta Delgada.
- Durkheim, Émile (1982), *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal Editor.
- Fine, Gary Alan (1996), "Reputational entrepreneurs and the memory of incompetence: melting supporters, partisan warriors, and images of president Harding", *American Journal of Sociology*, 101:5.
- Gérome, Noëlle (org.) (1994), *Les Usages Politiques Des Fêtes aux XIXe-XXe Siècles: Actes du Colloque Organisé les 22 et 23 Novembre 1990 à Paris*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Grimes, Ronald (1990), *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on its Theory*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald (1992), *Symbol and Conquest. Public Ritual and Drama in Santa Fe*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Grimes, Ronald (1995), *Beginnings in Ritual Studies*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Handelman, Don (1990), *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heelas, Paul e outros (1996), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, Blackwell.
- Heelas, Paul (1996), "Introduction: detraditionalization and its rivals", em Paul Heelas e outros, *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, pp. 1-20, Oxford, Blackwell.
- Hobsbawn, Eric (1983), "Mass-production traditions: Europe, 1870-1914", em Eric Hobsbawn e Terence Ranger (orgs.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kammen, Michael (1991), *The Mystic Chords of Memory. The Transformation of Tradition in American Culture*, Nova Iorque, Alfred Knopf.
- Kertzer, David (1988), *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press.
- Lima, Gervásio (1928), *A Pátria Açoreana*, Angra do Heroísmo, Tipografia Editora Açoreana de Manuel de Freitas Mariano (reedição em fac-símile da Câmara Municipal da Praia da Vitória em 1989).
- Lima, Gervásio (s/d), *Festas de S. João na Ilha Terceira*, Angra do Heroísmo, Tipografia Insulana Editora.
- Luke, Timothy (1996), "Identity, meaning and globalization: detraditionalization in postmodern space-time compression", em Paul Heelas e outros, *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, pp. 109-133, Oxford, Blackwell.
- Marin, Louis (1994), "Une mise en signification de l'espace social: manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)", em Louis Marin, *De la Représentation*, Paris, Gallimard.
- Namer, Gérard (1987) *Mémoire et Société*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Pinto, José Madureira (1985), *Estruturas Sociais e Práticas Simbólico-Ideológicas nos Campos: Elementos de Teoria e Pesquisa Empírica*, Porto, Afrontamento.
- Pollak, Michael (1993), *Une Identité Blessée. Études de Sociologie et d' Histoire*, Paris, Métailié.
- Ribeiro, Luís da Silva (1982), "As festas e tradições populares de São João na Ilha Terceira", em *Obras, Volume I, Etnografia Açoriana*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira e Secretaria Regional da Educação e Cultura.

- Riley, Carlos Guilherme (1994), "As cavalladas. raízes medievais e evolução histórica (contribuição para o estudo da Festa nos Açores)", *Insulana*.
- Rogers, Maria Ascensão (1978), *A História do Culto do Santo Cristo dos Milagres*, Ponta Delgada, Impraçor.
- Shils, Edward e Michael Young (1992), "O significado da coroação", em Edward Shils, *Centro e Periferia*, pp. 229-252, Lisboa, Difel.
- Silva, Augusto Santos (1994), *Tempos Cruzados. Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Edições Afrontamento.
- Strauss, Anselm (1993), *Continual Permutations of Action*, Nova Iorque, Aldine de Gruyter.
- Turner, Victor (1974a), *The Ritual Process*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Turner, Victor (1974b), *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, Victor (1990), "Are there universals of performance in myth, ritual, and drama?", em Richard Schechner e Willa Appel (orgs.), *By Means of Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner, Victor (1992), *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*, textos editados por Edith Turner, Tucson, University of Arizona Press.
- Turner, Victor, (org.) (1982a), *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*, Washington D. C., Smithsonian Institution Press.
- Turner, Victor (1982b), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Nova Iorque, Performing Arts Journal Publications.
- Van Gennep, Arnold (1960), *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wagner-Pacifici, Robin (1996), "Memories in the making: the shapes of things that went", *Qualitative Sociology*, 19:3, pp. 301-321.
- Warner, Lloyd (1961), *The Family of God: A Symbolic Study of Christian Life in America*, New Haven, Yale University Press.