

TRANSNACIONALIDADE, ETNICIDADE, SINCRETISMO: viagens atlânticas das festas do Divino

João Leal

Universidade Nova de Lisboa (UNL)

TRANSNACIONALIDADE, ETNICIDADE, SINCRETISMO: viagens atlânticas das festas do Divino

Resumo: As festas do Divino iniciaram no século XVI um conjunto de viagens ao longo do Atlântico que as conduziram sucessivamente aos Açores, ao Brasil e à América do Norte. No decurso dessas viagens as festas do Divino transformaram-se e foram recebendo diferentes significados, que reclamam abordagens conceituais distintas. Este artigo visa abordar esse processo de diferenciação social e cultural das festas do Divino em três contextos diferenciados – Açores, Nova Inglaterra (EUA) e São Luís (Maranhão) – tomando como referência sucessiva os conceitos de transnacionalidade, etnicidade e sincretismo.

Palavras-Chave: Festas do Divino Espírito Santo, ritual, transnacionalidade, etnicidade, sincretismo.

TRANSNATIONALITY, ETHNICITY, SYNCRETISM: atlantic travels of the Divine's festivities.

Abstract: The Divine's festivities started on the 16th century a group of travels across the Atlantic that have conducted them successively to the Azores, Brazil and North America. During these travels the Divine's Festivities transformed themselves and acquired different meanings, which require distinct conceptual approaches. This paper aims to analyze this process of social and cultural differentiation of the Divine's Festivities in three different settings - the Azores, New England(USA) and São Luís, (Maranhão), using as successive reference the concepts of transnationality, ethnicity and syncretism.

Keywords: Divine's festivities, ritual, transnationality, ethnicity, syncretism.

Recebido em 17.11.2013 Aprovado em 06.01.2014

1 INTRODUÇÃO

CDe forma a adaptar a metodologia antropológica aos desafios da circulação de pessoas, ideias e formas culturais e do crescente imbricamento translocal das localidades contemporâneas, George Marcus propôs nos anos 1990 o conceito de trabalho de campo multi-situado (MARCUS, 1998). Embora sem esse nome, esta metodologia já era antes conhecida e praticada pelos especialistas de religiões afro-brasileiras, como mostra por exemplo o vaivém de Herskovits entre EUA, Trinidad, Haiti, Guiana, Brasil e África. É na mesma linha que se inserem as deslocamentos transatlânticas, entre Brasil e África, de Pierre Verger. E, mais recentemente, antropólogos como J. Lorand Matory (2005) têm trabalhado de acordo com essa perspectiva metodológica. Em todos estes casos, a opção é não só pelo trabalho de campo multi-situado, mas por uma opção específica de trabalho de campo multi-situado que, no seguimento de Marcus, podemos designar de *follow the ritual* (seguir o ritual).

Mais testada a propósito das religiões afro-brasileiras, esta metodologia – sem que haja necessariamente uma referência a Marcus – tem sido também usada noutros terrenos religiosos, com destaque para a circulação de religiões neopentecostais ou para os fluxos religiosos associados às migrações contemporâneas. É também uma aproximação deste tipo que requerem as festas do Espírito Santo (ou festas do Divino, como são conhecidas no Brasil). As festas do Espírito Santo podem de facto ser definidas como um ritual viajante. A sua origem remonta a Portugal e ao século XIV. Mas desde cedo as festas começaram a circular. No século XVI acompanharam o povoamento português dos arquipélagos da Madeira e dos Açores, onde ganharam – sobretudo nos Açores – uma importância fundamental na vida religiosa e social local, que se mantém até os nossos dias. A partir do século XVII iniciaram um ciclo de viagens – a partir de Portugal continental e dos Açores – para o Brasil, que prosseguiu até o século XX. E a partir do século XIX e pelo século XX adentro, viajaram também para a América do Norte, acompanhando a emigração açoriana para os EUA e, mais tarde, para o Canadá. Traduzidos em números, os resultados destas viagens transatlânticas das festas do Divino não deixam de ser impressionantes. Nos Açores, deverão existir para cima de 300 festas do Espírito Santo. No Brasil, as festas do Divino aparecem de forma mais sistemática em pelo menos oito estados: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Bahia e Maranhão. Para muitos desses estados não é possível dispor de números exatos, mas nos casos em que eles estão disponíveis sugerem o grande relevo das festas do Divino. É o que se passa em Santa Catarina, onde estão recenseadas cerca de sessenta festas do Divino (NUNES, 2007) e do Maranhão, onde o

número de festas do Divino é estimado em cerca de 150. Quanto às festas do Espírito Santo na América do Norte, o seu número situa-se perto dos 270, com cerca de 190 festas nos EUA e oitenta no Canadá.

Tendo tido já ocasião de trabalhar de forma ainda preliminar esta geografia transnacional das festas do Espírito Santo, o meu objetivo neste artigo é o de tentar explorar o modo como no decurso dessas viagens as festas do Espírito Santo não só diversificaram a sua composição ritual – que à partida já devia ser diversificada – mas ganharam um conjunto de novos significados religiosos e sociais que requerem diferentes horizontes de análise. Para o fazer, basear-me-ei na minha própria pesquisa multissituada com as festas do Espírito Santo. Essa pesquisa começou por se centrar nos Açores, onde desenvolvi – particularmente nos anos 1980 – trabalho de campo em várias freguesias do arquipélago, com especial ênfase nas ilhas de Santa Maria, São Jorge e Pico (LEAL, 1994). Mais recentemente, regresssei a este primeiro campo de pesquisa, olhando agora com mais atenção as festas do Espírito Santo na ilha do Pico. Nos anos 2000, o meu trabalho de campo conduziu-me aos EUA. Comecei por pesquisar, no início dos anos 2000, as festas do Espírito Santo na Nova Inglaterra e em 2008 estendi essa pesquisa a Toronto (LEAL, 2009a; 1999b; 2010). Coordeno atualmente um projeto de pesquisa que visa aprofundar o estudo das festas do Espírito Santo na Nova Inglaterra e no Canadá. E, recentemente, acrescentei ao relatório de festas do Espírito Santo abrangido pela minha pesquisa as festas do Divino em São Luís do Maranhão (LEAL, 2012).¹ Neste artigo seguirei a ordem temporal da minha pesquisa, deslocando-me sucessivamente dos Açores para os EUA e terminando a viagem em São Luís. Não me preocuparei tanto em mostrar as relações históricas existentes entre as festas do Espírito Santo nestes contextos, mas em explorar o modo como em cada um deles, elas ganham inteligibilidade a partir de horizontes concetuais distintos.

2 COMPOSIÇÕES DISTINTAS

Se olharmos – ainda num plano descritivo – para as festas do Espírito Santo nos Açores, na América do Norte e em São Luís somos tão surpreendidos pela constância de alguns dos seus temas como pela grande diversidade de composição ritual que eles apresentam. Não serei exaustivo a esse respeito, mas algumas indicações podem ser dadas.

Entre os temas dotados de alguma constância destaca-se a importância que a promessa tem na economia ritual das festas. A autonomia destas em relação à igreja também deve ser sublinhada, assim como algumas regularidades nas formas de representação do Espírito Santo, simbolizado por intermédio de uma coroa. Em consequência, as

festas caracterizam-se pela importância que nelas tem uma linguagem político-religiosa, que se reflete no modo como elas são por vezes designadas – Impérios – na terminologia dos seus personagens rituais centrais – imperador e imperatriz, Impérios – e ainda na generalização de trajes, decorações e rituais que remetem para o universo de realeza. A importância do alimento e da linguagem da dádiva e contradádiva alimentar nas festas do Espírito Santo nos Açores, na América do Norte e em São Luís é também recorrente.

Para além destas constantes, as festas caracterizam-se também por composições rituais diversificadas. Elas articulam-se, por exemplo, com quadros organizativos diferenciados. Nos EUA, é grande a importância de irmandades independentes da igreja, que desenvolvem atividades regulares ao longo do ano, na realização das festas do Espírito Santo. Estas, nos Açores, embora possam existir, têm características mais informais. Em São Luís, por seu turno, a maioria das festas do Divino têm lugar num quadro organizativo singular, constituído pelos terreiros de Tambor de Mina.

Este último facto está na origem de outros motivos de singularidade das festas em São Luís, que cruzam, em muitos casos, o culto ao Divino com a devoção aos santos católicos e a invocações de Nossa Senhora cultuadas nos diferentes terreiros. Ao lado de festas que convergem para o Pentecostes, o calendário ritual das festas do Divino passa, por isso, a compreender as datas em que esses santos e invocações de Nossa Senhora são celebrados e as festas podem realizar-se ao longo de todo o ano. Já nos Açores, o período por excelência para a realização das festas do Espírito Santo, embora se possa estender até ao final do verão, privilegia os domingos de Pentecostes e da Trindade, enquanto nos EUA as festas se realizam ao longo do período de quatro a cinco meses que se estende entre o Pentecostes e o fim do verão.

Também em São Luís, a coroa é importante mas o ritual da coroação no final da missa do dia da festa – que tem uma importância fundamental nos Açores e nos EUA – é uma exceção. Ainda em São Luís, além da coroa, destacam-se outras formas de representação da divindade, com destaque para o mastro. Outros aspetos do script ritual das festas, apresentam também uma certa diversidade. As procissões (ou cortejos religiosos) são recorrentes, mas nos EUA encostaram ao modelo da *parade* étnica, com participação das bandeiras dos EUA, de Portugal e dos Açores, de *mayors* e outras autoridades políticas norte-americanas e, em muitos casos, com a presença destacada das *queens*, inspiradas na lógica norte-americana do *beauty contest* (CARTY, 2002). Em São Luís, ao lado da lógica da procissão – particularmente no dia da festa, a seguir à missa em que participam os Impérios – há cortejos, como o buscamiento do mastro, que são organizados no registo do folguedo.

A articulação das festas com refeições e outras dádivas e contradádivas alimentares é também diversificada. Nos EUA, é geral a realização de grandes refeições abertas de Sopas do Espírito Santo, que, nos Açores, se limitam às festas do Espírito Santo de algumas ilhas. Em São Luís, a par de uma refeição aberta no dia da festa, generalizaram-se as refeições reservadas às crianças dos Impérios e as mesas de bolos.

A estes exemplos outros poderiam ser acrescentados. Apesar de alguns temas comuns que conferem um “ar de família” às festas do Espírito Santo nestes diferentes contextos, a diversidade é o grande *leitmotif* das festas do Espírito Santo. Ao viajarem no espaço e no tempo as festas do Espírito Santo diversificaram a sua composição ritual. Este processo de diversificação pode ser visto como um processo de autoctonização. Vindas de outro lado, as festas do Espírito Santo ajustaram-se a uma nova ecologia – local – religiosa, cultural e social, que elas ajudaram também a definir. São açorianas nos Açores, norte-americanas nos EUA, maranhenses em São Luís. Com exceção dos EUA, sabemos pouco sobre os passos iniciais desse processo de autoctonização. Mas sabemos que, uma vez esses passos dados, as festas do Espírito Santo construíram uma relação dinâmica com os seus novos contextos religiosos, culturais e sociais, mudando, recebendo em consequência novos significados e adaptando-se a novas conjunturas. Terminada a grande viagem translocal que as conduziu de um a outro lado, as festas do Espírito Santo iniciaram uma multiplicidade de pequenas viagens locais que vêm até aos nossos dias. Nesse sentido, falar de festas do Espírito Santo (ou festas do Divino) hoje, nos Açores, nos EUA e em São Luís é não só falar de composições rituais diversificadas, mas também de significados distintos para as festas do Espírito Santo, analisáveis a partir de horizontes analíticos diferenciados. O convite para *seguir a festas do Espírito Santo* – para retornar à formulação de Marcus – é não só um convite para viajar por diferentes etnografias das festas do Espírito Santo, é também um convite para viajar por diferentes quadros concetuais a partir dos quais é possível entender as suas lógicas diferenciadas.

3 IDENTIDADES LOCAIS E TRANSNACIONALIDADE

Nos Açores, por exemplo, é muito forte a importância das festas do Espírito Santo na produção e reprodução de grupos e identidades locais, nomeadamente das que repousam sobre a importância da freguesia na organização social local. Cada freguesia tem uma ou mais festas do Espírito Santo e estas podem ser vistas, nos termos de Appadurai (1996), como uma tecnologia ritual para a produção de localidade. Por aqui, as festas do Espírito Santo têm similitudes fortes com a grande maioria das festas em Portugal, na Europa do Sul

e na América Latina. Entretanto, dizer isso das festas do Espírito Santo tal como elas podiam ser observadas nos anos 1980, não é dizer o principal. Nessa década chegava ao fim um período – iniciado nos anos 1960 – de intensa emigração dos Açores para os EUA e para o Canadá. Na freguesia onde conduzi trabalho de campo mais prolongado – Santa Bárbara (na ilha de Santa Maria) – a emigração teve efeitos devastadores. Entre 1960 e 1980 abandonaram a freguesia cerca de 1.200 pessoas, isto é, mais de metade da população. Num total de 407 casas existentes na freguesia em 1981, mais de metade estavam fechadas. O impacto da emigração sobre o modo de vida rural da freguesia foi também importante, com o número de terras abandonadas a crescer de forma significativa e o abandono – irreversível – de algumas culturas agrícolas.

Apesar disso, as festas do Espírito Santo não só não entraram em declínio – como aconteceu em muitos outros contextos rurais europeus afetados pela emigração (BOISSEVAIN, 1992) – como iniciaram um período de excepcional desenvolvimento e brilho. Não só aumentou significativamente o número de festas, como os gastos requeridos pela sua realização dispararam. As razões para esta nova ordem ritual devem-se justamente à emigração e, em particular, à multiplicação das chamadas *promessas de emigrantes*, isto é, de promessas de patrocínio individual das festas relacionadas com a emigração: “[...] se eu for para a América (ou para o Canadá) e que tenha sorte, prometo um Império.”. Visto usualmente como um dos garantes principais do bem-estar dos indivíduos e da comunidade, o Espírito Santo passou simultaneamente a ser encarado como o “*protetor*” por excelência do sucesso do projeto migratório. Em consequência, os emigrantes passaram a deter um papel fundamental na promoção das festas do Espírito Santo. A este respeito repetiram-me muitas vezes em Santa Bárbara que “[...] se não fossem os emigrantes os Impérios já tinham acabado”. Embora formulada num tom excessivamente categórico, esta afirmação não deixa entretanto de corresponder à realidade. Entre 1964 e 1995, num total de noventa e seis festas do Espírito Santo que tiveram lugar em Santa Bárbara, setenta e uma foram promovidas por emigrantes.

Foto 1 - Festas do Espírito Santo em Santo Antão (São Jorge, Açores)



O que é dito para Santa Bárbara, é válido para a generalidade das freguesias dos Açores. Em todas elas tornou-se significativo o peso dos emigrantes na realização das festas.

Este aspeto fundamental das festas açorianas do Espírito Santo entre 1960 e 1980 pode ser analisado à luz do conceito de transnacionalidade (ou transnacionalismo). Este conceito foi proposto nos anos 1990 por Nina Glick Schiller, Linda Basch e Cristina Szanton Blanc (1992), para quem

[...] um novo tipo de populações migrantes tem vindo a emergir, composta por migrantes cujas redes sociais, atividades 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. (BLANCH, 1992, p. 1).

Neste quadro, o transnacionalismo designaria 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.” (BLANCH, 1992, p. 2), baseados em “[...] múltiplas relações – familiares, económicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas – que atravessam as fronteiras.” (BLANCH, 1992, p. 2).

Esta dimensão transnacional que as festas do Espírito Santo ganharam nos Açores é perceptível em diferentes planos. Mas um dos mais importantes tem justamente a ver com a reestruturação transnacional do vínculo entre as festas do Espírito Santo e a produção e reprodução de grupos e identidades locais. Com a emigração, Santa Bárbara (e o mesmo se passou em outras freguesias açorianas) passou a definir-se como uma comunidade transnacional, no sentido que Peggy Levitt (2001) deu a essa expressão. Isto é, a freguesia passou a ser vista como o conjunto dos presentes e ausentes, dos migrantes e dos não-migrantes. A vida social passou a ser permeada por trocas – de presentes, de dinheiro, de pessoas, ideias e formas culturais – que circulavam entre os Açores e a América.

É neste novo quadro que passaram a inserir-se as festas do Espírito Santo: elas tornaram-se num dos espaços centrais para a produção ritual dessa nova comunidade transnacional. Esse traço decorre, por um lado, da centralidade dos emigrantes na realização das festas do Espírito Santo, não só como patrocinadores individuais dos festejos, mas também no desempenho de outros cargos rituais associados às festas. Mas assenta também noutros mecanismos. Entre eles, destaca-se a participação significativa dos emigrantes no financiamento das festas do Espírito Santo, através de ofertas monetárias ou em géneros alimentícios, em muitos casos em cumprimento de promessas menores ao Espírito Santo. Simultaneamente, em muitos casos,

ocorreu um alargamento do período de realização das festas, que passaram a realizar-se nos meses do verão. Elas passaram assim a coincidir com o período de regresso dos emigrantes à freguesia, que puderam associar-se à sua realização. Nessa medida, as festas acrescentaram à sua capacidade para juntar os vizinhos da freguesia a aptidão para juntar os não-migrantes com os migrantes. Quer isto dizer que o sentido de comunidade produzido pelas festas passou a ser produzido não já apenas por referência à freguesia como unidade social territorialmente delimitada, mas por referência à comunidade transnacional em que entretanto ela se tinha transformado.

Nesse sentido – e noutros que tive ocasião de trabalhar mais detalhadamente em textos anteriores (LEAL, 2009a) – a transnacionalidade é pois o conceito chave para surpreender as festas do Espírito Santo nos Açores ao longo do período que se estende desde os anos 1960 até aos anos 1990. Não é que as festas se reduzam à transnacionalidade, mas esta é indispensável para entender uma parte substancial dos novos significados religiosos e sociais que elas então tomaram.

4 ETNICIDADE: identidades e sociabilidades

Ao mesmo tempo que regressavam aos Açores para organizar e participar nas festas do Espírito Santo, os emigrantes recriavam as festas do Espírito Santo na América do Norte. Este processo iniciou-se ainda em finais do século XIX com a primeira grande vaga migratória dos açorianos para os EUA, que teve lugar entre 1870 e 1920. E foi retomado a partir dos anos 1960, no quadro da segunda vaga migratória açoriana para os EUA e para o Canadá. Em consequência, multiplicaram-se as festas do Espírito Santo nos dois países.

Trabalhei com algumas dessas festas na Nova Inglaterra e em Toronto. No início, o mesmo padrão analítico que tinha desenvolvido a propósito dos Açores parecia aplicar-se. A recriação das festas do Espírito Santo parecia ser a contrapartida – do lado de lá – dos processos transnacionais envolvendo circulação de pessoas, ideias e formas culturais que tinha começado por pesquisar nos Açores. Entretanto, à medida que a pesquisa foi progredindo, fui-me dando conta que esses processos, embora inicialmente fortes, tinham vindo a perder algum protagonismo. Em contrapartida, o que me parecia relevante era o papel que as festas do Espírito Santo desempenhavam na emergência de grupos e identidades que, à falta de melhor termo, podemos designar como étnicas. De facto, ao mesmo tempo que participavam em plano de destaque na reconfiguração transnacional das suas comunidades de origem, os emigrantes intervinham ativamente na construção de novas comunidades e identidades, de tipo étnico, ancoradas na terra de acolhimento. O conceito de etnicidade – mais do

que o conceito de transnacionalidade – surgia-me portanto como o decisivo para entender as festas do Espírito Santo nos EUA.

Foto 2 - Festa do Espírito Santo em Saugus (Massachusetts, EUA)



A este respeito podemos começar por adotar uma perspectiva barthiana da etnicidade. Para Frederick Barth (1969), um grupo étnico é um grupo cujos membros se veem a si próprios e são vistos pelos outros como culturalmente distintos. As festas do Espírito Santo podem justamente ser vistas, no interior deste quadro de análise, como o mais importante instrumento de construção deste sentido de distintividade cultural sobre a qual repousa a etnicidade açoriana na América do Norte.

Esse processo de construção de distintividade cultural faz-se pelo menos a dois níveis. Um primeiro tem que ver com a celebração do ritual em si. O conjunto articulado de soluções rituais que integram as festas do Espírito Santo são a expressão visível de uma herança cultural que é vista como exclusivamente açoriana. A simples realização das festas afirma isso mesmo: *são festas só nossas*.

Um segundo nível de construção dessa distintividade cultural tem que ver com os valores e concepções culturalmente mais densas a que as festas do Espírito Santo se encontram associadas, ligadas ao modo como são pensadas na cultura açoriana as relações dos homens (e das mulheres) com a divindade ou as relações dos homens (e das mulheres) entre si. Ideias sobre reciprocidade, sobre maneiras de construção da proximidade social, sobre género ou sobre o modo de imbricar os deuses na vida dos homens (e das mulheres) são aqui decisivas. São essas concepções – que fazem dos açorianos na América do Norte americanos ou canadianos diferentes – que as festas do Espírito Santo do Espírito Santo de algum modo põem em relevo e atualizam.

Mas não se trata apenas disso. O modelo barthiano de análise da etnicidade convidou-nos a pensar a etnicidade do ponto de vista da identidade. Mas a etnicidade não se reduz a essa dimensão. Ela é também indissociável do modo como, por intermédio da linguagem da distintividade cultural, se formam contextos de sociabilidade que justamente

podemos designar como étnicos, uns mais regulares, outros mais efémeros, uns mais alargados, outros mais restritos, mas em que o que é importante é estar e relacionar-se com coétnicos. É essa lógica que conduz à emergência de enclaves emigrantes ou à formação de igrejas e clubes étnicos. E é também essa lógica que está subjacente ao movimento de criação e desenvolvimento de festas do Espírito Santo na América do Norte. As festas em si – que em muitos casos se estendem por um período longo e envolvem a participação de centenas de pessoas – são por um lado instrumentos importantes para a produção de contextos alargados e regulares de sociabilidade étnica entre os emigrantes açorianos. Estão, por outro lado, dependentes de irmandades dotadas de instalações próprias e de que organizam atividades regulares ao longo do ano. Essas atividades tornaram as irmandades em polos de agregação regular dos emigrantes residentes numa determinada localidade (ou bairro) ou oriundos de uma determinada ilha (ou freguesia) dos Açores. Isto é, é em larga medida em torno das irmandades do Espírito Santo que são produzidos contextos de sociabilidade étnica que permitem que os açorianos se vejam como um grupo (étnico). Quando se fala de comunidades açorianas nos EUA ou no Canadá é do somatório desses grupos que se fala e esses grupos são produzidos pelas irmandades e pelas festas do Espírito Santo.

Isto é, quer encaremos a etnicidade à maneira de Barth, quer valorizemos a sua dimensão social, somos de qualquer forma confrontados com a importância das festas do Espírito Santo nos modos como ela é produzida. Posto de outra forma, o modo como na América do Norte os açorianos se transformaram num grupo étnico é não só indissociável das festas do Espírito Santo como é ativamente produzida por elas. A etnicidade surge pois como o conceito chave para entender as dinâmicas sociais e culturais associadas às festas na América do Norte.

5 SINCRETISMO

Há um outro conceito a partir do qual as festas do Espírito Santo na América do Norte podem ser entendidas. Esse conceito é o de sincretismo. Na literatura antropológica, o conceito de sincretismo tem sido maioritariamente objeto de uma utilização restritiva, que o limita aos modos de produção da cultura que fazem intervir conjuntos culturais separados por uma significativa distância. É o que se passa com a sua utilização no quadro da antropologia das religiões afro-americanas. Mas não há nada que impeça a sua aplicação a formas de produção da cultura em que é menor a distância cultural existente entre diferentes conjuntos de valores e práticas. Nesse sentido, o conceito de sincretismo é suscetível de aplicação às festas do Espírito Santo na América do Norte, onde é operativo pelo menos em dois planos principais. Um primeiro tem que ver com os processos de articulação entre variantes das

festas do Espírito Santo que na terra de origem eram diferentes (LEAL, 2009b). Um segundo reporta-se a processos de adoção e reciclagem de formulações da cultura norte-americana. É nesse quadro que é possível analisar o modo como a procissão religiosa dos Açores se transforma nos EUA em *parade* étnica ou a centralidade que as *queens* têm em muitas festas, em particular na Califórnia. O próprio peso das irmandades na realização das festas resulta também de processos de adequação das festas a constrangimentos institucionais norte-americanos.

Mas o conceito de sincretismo – agora no seu sentido tradicional, referente a modos de produção da cultura que fazem intervir sistemas culturais separados por uma distância significativa – é sobretudo relevante para falar das festas do Divino em São Luís. Como foi referido anteriormente, as festas do Divino em São Luís realizam-se em terreiros de Tambor de Mina, onde são a principal festa pública e aquela em que os terreiros se abrem de forma mais pronunciada para fora. Trata-se de uma solução única, não apenas por referência às festas do Divino no Brasil, mas também por referência ao quadro mais geral das religiões afro-brasileiras, onde é impossível encontrar um tão grande protagonismo concedido a um ritual do catolicismo popular. É justamente para dar conta deste facto que o conceito de sincretismo tem sido mobilizado por vários antropólogos – com destaque para Otávio Eduardo (1948) e, sobretudo, para Sérgio Ferretti (1995) – que se têm debruçado sobre o Tambor de Mina.

Esse sincretismo desdobra-se em vários planos, dos quais gostaria de sublinhar dois ou três que me parecem mais relevantes. Um primeiro tem que ver com a articulação existente entre o culto do Divino e o culto a outras entidades espirituais. Essa articulação começa por processar-se no interior do catolicismo popular. Como ficou atrás indicado, um número significativo de festas do Divino em São Luís correspondem àquilo que no meu diário de campo eu designei de *festas do Divino e/com*, isto é, a festas que se realizam simultaneamente em honra e louvor do Divino e do santo católico – ou invocação de Nossa Senhora – em cuja data têm lugar. Mas, simultaneamente, essa articulação faz-se também em direção a entidades espirituais afro-brasileiras: voduns, nobres, caboclos. De facto, num número significativo de terreiros as festas do Divino são uma expressão da devoção ou da *simpatia* de entidades espirituais afro-brasileiras em relação ao Divino.

A partir deste plano fundador tomam corpo outros modos de articulação entre Divino e Mina. Um deles tem que ver com o papel que as entidades espirituais não-católicas têm na definição de certos aspetos organizativos das próprias festas, com destaque para a determinação das cores da tribuna ou dos trajes dos Impérios num determinado ano ou de outros detalhes dos festejos, sobretudo quando se trata de inovações rituais. Um segundo modo de articulação entre Divino e Mina tem que ver com a

presença do transe em certos momentos das festas. Esse aspeto tem sido referido para as caixeiros. Mas passa sobretudo pelo *baixar* de caboclos e de outras entidades espirituais afro-brasileiras em determinadas sequências rituais das festas: durante o levantamento e derrubamento do mastro, ou quando, no dia da festa, a coroa regressa da igreja para ser instalada na tribuna.

Foto 3 - Festa do Divino na Casa Ilê Oshé Obá Izô (São Luís, Maranhão)



Operando exclusivamente a partir destes planos, seria já possível falar das festas do Divino como um lugar teológico e ritual de articulação entre catolicismo popular e religiões afro-brasileiras. Acresce que a esses planos se acrescenta um outro, que torna particularmente clara essa integração recíproca entre catolicismo e Tambor de Mina no quadro das festas do Divino em São Luís.

Esse plano tem a ver com o lugar que os toques de Tambor de Mina ocupam nas festas do Divino. Trata-se de um aspeto ainda insuficientemente trabalhado na literatura disponível, mas que é entretanto de grande importância em muitos terreiros. Geralmente, a seguir ao encerramento formal da festa (e, por vezes, também antes), têm lugar três ou mais toques de Tambor de Mina, que ora são apresentados como fazendo ainda parte da festa, ora são tematizados como sendo autónomos em relação a ela. Independentemente do modo como são discursados, os toques realizam-se em frente à tribuna do Divino, que é iluminada com velas, e onde ocupam lugar de destaque a coroa e os trajes do Impérios. Esta integração ritual entre os toques de Tambor de Mina e o Divino pode tomar formas ainda mais explícitas. Nalguns casos o regresso da coroa ao altar da casa – onde ficará durante o resto do ano – integra em plano de relevo a sequência ritual do último toque. No decurso de alguns toques podem também ser cantadas doutrinas como referências ao Divino Espírito Santo. Nalgumas casas, durante um toque específico para as princesas, as crianças dos Impérios sentam-se na tribuna.

A sincretização entre catolicismo popular e Tambor de Mina pode pois ser visto como um traço central das festas do Divino em São Luís. Isto não

quer dizer que – comparativamente às festas do Espírito Santo dos Açores e da América do Norte – não possamos também reconhecer nas festas do Divino de São Luís um papel importante na (re) produção de grupos e de sociabilidades. As festas do Divino são de facto as festas onde é maior a abertura dos terreiros para o exterior. Isto significa que é sobretudo durante as festas do Divino que os terreiros se abrem para círculos de sociabilidade mais amplos que o do grupo restrito de filhos e filhas de santo e frequentadores habituais dos terreiros.

Não obstante esta sua dimensão, falar das festas do Divino em São Luís é falar sobretudo do modo como nelas operam os mecanismos de sincretização que ficaram atrás indicados.

6 CONCLUSÕES

Isto é – voltando ao início do argumento deste artigo – as festas do Espírito Santo, ao viajarem no espaço e no tempo, não só desenvolveram composições rituais distintas, como receberam significados religiosos, culturais e sociais distintos que podem ser capturados através de horizontes conceituais distintos. Nos Açores o conceito de transnacionalidade é o que parece apresentar mais rendimento analítico, da mesma forma que na América do Norte é através do conceito de etnicidades que é possível analisar uma das dimensões centrais das festas. Em São Luís, finalmente, é o conceito de sincretismo que melhor dá conta das particularidades que as festas do Divino apresentam. Viajar pelas festas do Espírito Santo numa perspetiva multi-situada é viajar através de uma paisagem conceitual diversificada, que, em cada escala da viagem, seja capaz de encontrar o ponto de vista mais produtivo para falar das festas do Espírito Santo. “*Seguir o ritual*”, a sua plasticidade de composição e de significados, envolve também algum tipo de plasticidade conceitual e capacidade de produção diferenciada de instâncias interpretativas. Para falar da diversidade e do pluralismo das festas do Espírito Santo, é também necessário – mimetizando a realidade – usar de diversidade e pluralismo conceitual.

A antropologia contemporânea é uma antropologia hiperespecializada. Isso é bom mas vem com um preço. Esse preço é o da constituição de categorias estanques, de *gate-keeping concepts* – não já regionais, como queria Richard Fardon (1990) – mas temáticos. Uma das virtualidades da pesquisa multi-situada pode ser a de nos obrigar não só a percorrer diversos tempos e diversos espaços, mas diversos instrumentos conceituais. Em vez da manutenção de categorias analíticas separadas, o trabalho de campo multi-situado pode desenhar um quadro propício à sua mistura. Nesse sentido – como no caso das festas do Divino em São Luís – se há um conceito chave para as possíveis consequências analíticas da pesquisa multi-situada essa palavra é também sincretismo. Nesta fase da

minha pesquisa esse sincretismo é – para recorrer a uma categoria cara a Roger Bastide – um sincretismo por justaposição. Mas espero que no futuro ele possa abrir para outros modos de articulação entre as categorias analíticas empregues.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, A. The Production of Locality. In: _____. **Modernity at Large: the cultural dimensions of globalization.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. p.178-199.

BARTH, F. Introduction. In: BARTH, F. (Org.). **Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural difference.** Bergen-Oslo: Universitets Forlaget; London: George Allen & Unwin, 1969. p. 9-38.

BOISSEVAIN, J. (Org.). **Revitalizing European Rituals.** London: Routledge, 1992.

CARTY, M. A. Festa Queens. In: Goulart, T. (Org.). **Holy Ghost festas: a historic perspective of the portuguese in California.** San Jose CA: Portuguese Chamber of Commerce, 2002. p. 451-462.

EDUARDO, O. C. **The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation.** Seattle, London: University of Washington Press, 1948

FARDON, R. (Org.). **Localizing Strategies: regional traditions of ethnographic writing,** Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.

FERRETTI, S. **Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas,** São Paulo: EDUSP – FAPEMA, 1995.

GLICK SCHILLER, N.; BASCH, L.; SZANTON BLANC, C. Transnationalism: a New Analytical Framework for Understanding Migration. **Annals of the New York Academy of Sciences,** New York, n. 645, p. 1-24, 1992

LEAL, J. Festas do Divino em São Luís. Um Retrato de Grupo. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore,** São Luís, n. 53, p. 3-7, 2012.

_____. O Espírito Santo e a Etnicidade Açoriana nos EUA. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE AS FESTAS DO ESPÍRITO SANTO, 4., 2010. San Jose. **Anais...** San Jose: Portuguese Heritage Publications of California, 2010. p. 299-310.

_____. Rituais em Trânsito: Festas do Espírito Santo, Transnacionalidade, Etnicidade. In: CRESPO, Jorge. **Estudos em Homenagem.** Lisboa: Sem Luz, 2009a. p. 57- 80.

_____. Travelling Rituals: azorean Holy Ghost Festivals in Southeastern New England. In: HOLTON, K; KLIMT, A. (Orgs.). **Community, Culture and the Makings of Identity.** Dartmouth, MA: Portuguese-Americans along the Eastern Seaboard; Center for Portuguese Studies and Culture - University of Massachusetts, 2009b. p. 127-144.

_____. **As Festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de antropologia social.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

LEVITT, P. **The Transnational Villagers.** Berkeley: University of California Press, 2001.

MARCUS, G. Ethnography in/ of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. In: _____. **Ethnography Through Thick & Thin.** Princeton NJ: Princeton University Press, 1998. p. 79-104.

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the afro-brazilian candomblé.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

NUNES, L. S. **Caminhos do Divino: um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina.** Florianópolis: Editora Insular, 2007.

NOTA

- ¹ A minha recente pesquisa tem sido financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal) no âmbito do projeto *Ritual, Etnicidade, Transnacionalismo: as festas do Espírito Santo na América do Norte* (PCDT/CS-ANT/10037/2008). A minha primeira deslocação a São Luís – em 2011 – foi financiada pela Direção Regional das Comunidades (Governo Regional dos Açores). Uma versão ligeiramente diferente deste artigo foi apresentada na Mesa Temática Coordenada “*Trânsitos Contemporâneos da Cultura*”, no âmbito das VI JOINPP. Agradeço à Profª Salviana Santos Sousa e ao Prof. Sérgio Ferretti o convite para participar na referida Mesa.

João Leal

Antropólogo
Doutor em Antropologia Social
Professor e pesquisador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia da Universidade Nova de Lisboa - UNL
Email: joao.leal@fcsh.unl.pt

Centro em Rede de Investigação em Antropologia – Universidade Nova de Lisboa - UNL

Departamento de Antropologia – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (UNL), Avenida de Berna, 26 C, 1069-061 Lisboa Portugal
Rua Inocência Francisco da Silva, 16, 1º E, 1500-348 Lisboa Portugal.