

*TEORIA E MÉTODOS EM ANTROPOLOGIA***TEXTOS AULA 2**

Leal, 1947

2

CAPÍTULO 4
A PARTE DOS HOMENS I

2

I

Idealmente destinadas à divindade, as dádivas alimentares dos *Impérios* circulam efectivamente entre os homens. Começando por ligar os homens à divindade, elas ligam também entre si os homens.

Mauss, ao debruçar-se no célebre «Essai sur le Don» (1983a) sobre um conjunto de complexos sistemas de troca característicos das sociedades tradicionais, chamou a atenção para esta imbricação das vertentes religiosa e sociológica da dádiva. Essa chamada de atenção está desde logo contida na própria definição da dádiva como um fenómeno social total. E é depois objecto, ao longo do texto, de um tratamento mais detalhado. A secção IV do primeiro capítulo — intitulada «Le Présent fait aux Dieux, Le Présent fait aux Hommes» — é justamente consagrada à análise da dimensão propriamente religiosa da dádiva. Tomando como referência o potlatch, Mauss sublinha o modo como as trocas de presentes que nele intervêm são vistas como um meio de influenciar a disposição dos deuses em relação aos homens. «Um dos primeiros grupos de seres — sublinha Mauss — com os quais os homens tiveram de celebrar contratos, e que, por definição, existiam para celebrar contratos com eles, foram, antes do mais, os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Mas, inversamente, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar» (Mauss, 1983a: 167). Simultaneamente, Mauss insiste sobre as virtualidades sociológicas da dádiva — esse é aliás, como se sabe, um dos aspectos mais retidos da sua conceptualização (cf. em particular Levi-Strauss, 1971: 61-79). Intervindo num quadro social profano, a dádiva é essa força «simultaneamente mística e prática que une os clãs e, ao mesmo tempo, os divide» (Mauss, 1983a: 268), é um símbolo da vida social que «mais não faz do que traduzir, muito directamente, a maneira como os sub-grupos destas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, estão, permanentemente, imbricados uns nos outros» (id. *ibid.*: 194).

É justamente esta dupla componente da dádiva que podemos reencontrar nos *Impérios*. Inscrevendo-se num domínio que começa por relacionar o indivíduo e a comunidade com a divindade, a circulação cerimonial do alimento encontra-se também neles ao serviço de um discurso centrado sobre as relações sociais.

II

Esse discurso começa por dizer respeito àquelas que são, em Santa Bárbara, as esferas onde o relacionamento social é mais intenso: o parentesco e a vizinhança *de perto*.

Vimos no Capítulo 1 que são duas as expressões principais que designam o grupo doméstico em Santa Bárbara: *família* e *casa*. A primeira aplica-se ao grupo doméstico enquanto agregado de indivíduos unidos entre si por determinadas relações de parentesco. A segunda, por seu turno, designa o grupo doméstico na sua ligação a um espaço residencial próprio. É justamente a partir destas duas dimensões do grupo doméstico que se erguem esses dois eixos de relacionamento social. O parentesco insere cada *família* numa teia de relações baseada na consanguinidade e na aliança. A vizinhança *de perto*, por sua vez, inscreve cada *casa* num complexo de relações baseado na territorialidade.

Passemos em revista os aspectos principais de cada um destes círculos de sociabilidade. O parentesco, caracterizado por uma estrita bilateralidade, define para cada indivíduo ou grupo doméstico, o círculo onde os laços sociais possuem maior intensidade e proximidade.

São três as áreas principais em que se decompõe o mundo dos parentes. Uma primeira — a dos parentes *chegados* — é constituída pelas relações de parentesco de primeiro grau: pais, filhos e irmãos. Uma segunda abrange por seu turno as relações de parentesco de segundo grau, com destaque para os tios e *primos filhos de irmão*. Finalmente, uma terceira engloba os parentes *desviados*. À medida que se passa de uma para outra área o rendimento efectivo da linguagem do parentesco vai também decrescendo, até atingir na área dos parentes desviados — o mundo difuso dos *primos segundos e terceiros*, em relação aos quais a atitude predominante oscila entre o «ainda se liga» e o «é gente» — um rendimento praticamente nulo.

No interior da primeira área a intensidade e a proximidade sociais são pelo contrário máximas e exprimem-se em primeiro lugar por intermédio de um conjunto de modalidades informais de sociabilidade: inter-visitas, favores e serviços, assistência na doença e na velhice, etc... Simultaneamente, é nesta área que são mais frequentes a cooperação e a ajuda mútua, tanto sob a forma de *trocias de mão* como no quadro da formação de grupos de

trabalho extensos. Finalmente, estes parentes desempenham um papel central nas ocasiões de maior relevo ritual de cada casa, em particular no quadro daqueles que são em Santa Bárbara os ritos de passagem mais importantes: o casamento e os ritos relacionados com a morte. O luto, em particular, é especialmente constrangente nesta área do parentesco, devendo prolongar-se por cerca de um ano. Embora possua um menor relevo cerimonial, o baptismo dá também lugar ao estabelecimento de laços especiais no interior deste grupo de parentes, uma vez que é entre os irmãos casados dos pais do recém-nascido que são preferencialmente escolhidos os seus padrinhos. Neste quadro geral que temos vindo a esboçar, deve ser feita uma referência especial à *matação* do porco. Comportando, paralelamente a uma vertente económica, uma importante vertente cerimonial, ela constitui de facto uma ocasião particularmente forte de reafirmação das relações sociais entre parentes *chegados*.

A particular intensidade que o relacionamento social adquire nesta área privilegiada do parentesco exprime-se ainda na manutenção de laços importantes nas condições criadas pela emigração. É entre estes parentes que são mais importantes e frequentes formas de contacto como a correspondência regular, o envio de «dolas» e presentes, etc... Um grande número de procurações são-lhes também confiadas. Por fim, é nesta área que é mais vincada a preocupação de inter-visita, com pretextos muitas vezes fornecidos por ocasiões de natureza cerimonial, com destaque para a realização de casamentos.

Na segunda área das relações de parentesco — constituída pelos parentes de segundo grau — o relacionamento social, embora apareça rodeado de algumas formas tradicionais de reconhecimento — expressas por exemplo no hábito de os sobrinhos, mesmo depois de casados, pedirem a benção aos tios — é já mais distendido, manifestando-se quase exclusivamente em ocasiões de natureza cerimonial, com destaque para os ritos de morte. Além de se integrarem no velório e no funeral, estes parentes devem ainda «guardar luto» durante um período de três meses. Entretanto, o facto de a emigração ter criado, em muitos grupos domésticos, um certo vazio ao nível das relações de parentesco de primeiro grau tem provocado uma certa revalorização, tanto subjectiva como prática, da importância destes parentes. Nesses casos, além de relações de cooperação e ajuda mútua mais frequentes, eles vêm-se também associados de forma mais importante à esfera do ritual.

Simultaneamente ao parentesco, é também importante o peso das relações baseadas na vizinhança *de perto*. Esta é composta pelas quatro ou cinco casas mais próximas de um dado grupo doméstico. Entre essas casas, aquela que está mais próxima é geralmente designada através da expressão *vizinho do portal da porta*. Dado o carácter disperso e irregular do povoamento, existe alguma margem de manobra na escolha concreta destes vizinhos. Mas, ape-

sar deste carácter mais electivo, as modalidades de relacionamento social existentes entre vizinhos *de perto* aproximam-se bastante, na sua intensidade e importância, daquelas que existem entre o núcleo mais *chegado* de parentes. Um ditado recorrentemente citado na freguesia — «São Mateus/Primeiro os teus/Senão os vizinhos mais de perto» — põe justamente em evidência a homologia existente entre estes dois círculos sociais¹.

O relacionamento entre vizinhos *de perto* começa também por reservar um importante papel a modalidades informais de sociabilidade: conversas, inter-visitas, empréstimo de objectos e alfaias, pequenos favores e serviços — como, por exemplo, a utilização comum de «frisas» (designação americanizada dada às arcas frigoríficas) — assistência na doença e velhice, etc... As formas de inter-ajuda entre vizinhos *de perto* assumem igualmente uma certa importância, particularmente nas desfolhas do milho, que assentam sobretudo na cooperação vicinal. Finalmente, os vizinhos *de perto* têm também uma participação relevante na esfera do ritual, tanto no casamento como, sobretudo, nos ritos de morte, em que se substituem à unidade doméstica do morto no desempenho de certas tarefas de natureza prática ou ritual como a preparação do cadáver, a confecção de alimentos durante o período mais rigoroso do luto, etc... A *matação* do porco fornece também uma ocasião relevante para o reforço das relações entre vizinhos *de perto*. A importância destas relações expressa-se ainda na existência de rituais de saída ou de entrada na vizinhança, por ocasião de mudança de residência, envolvendo exclusivamente os vizinhos *de perto*. Os laços entre vizinhos *de perto* sobrevivem em muitos casos — particularmente se a relação se prolongou por muito tempo — à emigração. Embora assumam uma expressão menos importante do que entre os parentes mais *chegados*, são frequentes casos de correspondência regular, de troca de presentes e favores — designadamente os que se resultam de procurações — entre ex-vizinhos *de perto* separados pela emigração. Ao mesmo tempo — de forma idêntica ao que sucede com as relações de parentesco de segundo grau — a emigração provocou também, entre as unidades domésticas privadas de relações de parentesco de primeiro grau, um aumento da importância relativa das relações de vizinhança *de perto*. Na ausência de parentes mais *chegados* na freguesia, é por exemplo frequente certos casais mais idosos solicitarem a um dos seus vizinhos *de perto* o encargo de os *remir*, isto é, de os assistirem na velhice, em troca da herança — assegurada geralmente por escritura notarial — da parte mais significativa dos seus bens.

¹ Esta importância da vizinhança *de perto* é também sublinhada, embora pela negativa, por dois outros ditados: «Nunca um invejoso medrou/ Nem quem ao pé dele morou» e «Antes um mau ano/ do que um mau vizinho». Em Cortes-Rodrigues é publicada uma versão ligeiramente diferente deste último ditado: «Antes um mau ano/ Do que um inimigo à porta» (1982: 97). Numa das conversas em que este ditado me foi citado, apressaram-se a explicar-me: «um mau ano sofrem-no todos, um mau vizinho sofre-o um sozinho».

*

A importância deste complexo sociológico formado pelas relações de parentesco e vizinhança deve ser sublinhada. Surgindo em articulação com o predomínio, ao nível da organização doméstica, da família elementar, ela escapa ao tipo de correlações que têm sido estabelecidas entre formas de organização familiar e modalidades mais amplas de relacionamento social. Uma dessas correlações equaciona família elementar e fragilidade dos laços de parentesco. Assim, para Jorge Dias, enquanto que no norte do país, a predominância da família «extensa» seria acompanhada pela importância atribuída aos laços de parentesco, no sul, pelo contrário, o predomínio da família elementar seria dobrado pelo enfraquecimento daqueles: «a família é (...) a família elementar, sem outros laços de parentesco fortes» (Dias, A. Jorge, 1990a: 179; cf. também Dias, A. Jorge, 1990b: 187-191). Idêntica perspectiva reencontra-se em Cutileiro e na sua análise da estrutura social de Vila Velha: «não encontramos na freguesia um parentesco formal que se revista de direitos e deveres recíprocos e exclusivos. Fora da família elementar depressa se desvanecem as obrigações ditadas pelos laços de parentesco» (Cutileiro, 1971: 169). Em Santa Bárbara, pelo contrário, família elementar e laços de parentesco fortes não se apresentam como realidades mutuamente exclusivas. Num texto recente, por seu turno, João Pina Cabral, ao mesmo tempo que inverte os termos da equação família «extensa»/ laços de parentesco fortes vs. família elementar/ laços de parentesco fracos, estabelecida por Jorge Dias, procura correlacionar entre si formas de organização familiar e relações de vizinhança. Para este autor «nos sistemas (e complexos regionais) em que o princípio da casa é dominante, as relações entre vizinhos tendem a assumir um aspecto formal, enquanto que as relações entre parentes e compadres tendem a ser subalternizadas» (Pina Cabral, 1991: 238). Inversamente, «conforme o princípio da casa se vai subordinando ao princípio da conjugalidade, vamos encontrando sistemas em que as relações de parentesco se organizam em vicinalidades (frequentemente caracterizadas por uma orientação matrifocal). As relações de vizinhança não são formalizadas e tendem a confundir-se com as relações de amizade» (id., ibid.). Esta dupla asserção é negada pelo material de Santa Bárbara: dominada por aquilo que o autor designa de «princípio da conjugalidade», a organização familiar da freguesia coexiste com relações de vizinhança formalizadas que, por seu turno, não só são conceptualmente distintas das relações de parentesco — como o ilustra o ditado que citámos atrás — como só raramente se organizam em «vicinalidades». Furtando-se ao tipo de correlações estabelecidas entre formas de organização familiar e modalidades mais amplas de relacionamento social, o material de Santa Bárbara sugere que o predomínio da família elementar não é forçosamente sinónimo do enfraquecimento — ora no eixo do parentesco, ora no eixo da vizinhança — do capital de relacionamento social de cada casa.

III

As modalidades de sociabilidade entre parentes e vizinhos *de perto* que passamos atrás em revista concedem um papel extremamente importante à linguagem da dádiva alimentar. Esta opera, para retomar uma formulação de Sahlins, como «um barómetro delicado, uma espécie de declaração ritual das relações sociais (...) utilizada instrumentalmente como um mecanismo de início, de sustentação ou de destruição da sociabilidade» (Sahlins, 1978: 215). Esta vocação sociológica da linguagem da dádiva alimentar tem sido sublinhada, em contexto europeu, por vários autores. W. Douglass constatou a sua importância num estudo acerca dos ritos de morte na aldeia basca de Murelaga (Douglass, 1969). Stanley Brandes orientou a sua análise dos ritos de casamento numa aldeia castelhana na base de pressupostos idênticos (Brandes, 1973). Na monografia que consagrou à aldeia francesa de Minot, Françoise Zonabend reteve como uma das expressões mais relevantes da sociabilidade «aldeã», os circuitos de dádivas e contra-dádivas alimentares, de natureza muitas vezes informal, entre casas aparentadas ou vizinhas (Zonabend, 1976, em particular 78-96). Rolande Bonnain, ao escrever sobre a aldeia de Baronnie (Pirinéus franceses), pôs em destaque a importância atribuída a um conjunto amplo de ofertas alimentares e de refeições na configuração das relações de vizinhança (Bonnain, 1981a), chamando ainda a atenção para a importância dessas formas de reciprocidade no quadro da matança do porco (Bonnain, 1981b). Na sua monografia sobre Sainte-Engrâce — uma aldeia do país basco francês —, Sandra Ott examinou de forma detalhada os sistemas de reciprocidade cerimonial entre vizinhos, associados à circulação de «pão bento» e ainda aos ritos de morte (Ott, 1981, 103-117; cf. também Ott, 1980). Finalmente, em Claude Macherel pode encontrar-se uma reflexão de natureza mais genérica sobre o fenómeno da dádiva nas sociedades rurais europeias (Macherel, 1983). O carácter isolado e recente destes estudos deve ser sublinhado. Apesar do «Essai sur le Don» conter, designadamente na sua parte final, algumas referências à importância da dádiva em contexto europeu (cf. Mauss, 1983a: 258-260), a antropologia europeia tem-se caracterizado por uma certa indiferença a essa dimensão das sociedades que constituem o objecto do seu estudo.

Em Santa Bárbara, a importância da linguagem da dádiva alimentar reencontra-se, em primeiro lugar, em associação estreita com as modalidades mais informais de sociabilidade entre parentes e vizinhos *de perto* que referimos atrás. As inter-visitas são muitas vezes secundadas por *brindes* — designação localmente dada a pequenas ofertas de bebidas ou alimentos de consumo instantâneo¹ — refeições ou oferendas alimentares informais. Entre os peque-

¹ É provavelmente da palavra *brinde* — utilizada no sentido que acabámos de referir — que provém a expressão *brindeiro*, usada para designar uma certa qualidade de pão de trigo *temperado*. Na freguesia utiliza-se também correntemente o verbo *brindar* como sinónimo de oferecer qualquer coisa a alguém.

nos favores e serviços que têm lugar entre vizinhos *de perto* contam-se frequentes ofertas de géneros alimentares ou, inclusivamente, de alimentos cozinhados. Estão neste último caso as ofertas de *brindeiros* que muitas casas fazem, no dia em que cozem o pão, à vizinhança *de perto*. As formas de cooperação e ajuda mútua no quadro da actividade agrícola, em particular as que exigem a formação de grupos de trabalho mais extensos, articulam-se também com formas importantes de partilha alimentar e comensalidade. A casa para quem o trabalho está a ser executado, além de fornecer as refeições às pessoas que nele participam, deve ainda assegurar a realização regular de *corridas* de vinho no início e no termo de cada período de trabalho e, ainda, ao longo do dia.

Mas é sobretudo no quadro das ocasiões mais formais de relacionamento social que as virtualidades da linguagem da dádiva alimentar se revelam de forma mais expressiva. Entre essas ocasiões, conta-se a *matação* do porco, tradicionalmente associada a um conjunto amplo de refeições e prestações alimentares. Essas refeições e prestações alimentares começam por intervir no interior do grupo de trabalho que se constitui para o efeito, integrado por cerca de dez pessoas de ambos os sexos escolhidas entre as unidades domésticas que fazem parte da área dos parentes mais *chegados* da casa anfitriã¹. No dia da *matação* a totalidade das refeições não apenas dos membros do grupo de trabalho, mas, em muitos casos, do conjunto de elementos que fazem parte das respectivas unidades domésticas são oferecidas pelos anfitriões. Estas refeições são em geral refeições melhoradas e muito abundantes: além de biscoitos — com destaque para os chamados *biscoitos da matação*² — e *massa sovada*, muitas casas matam ainda para o efeito uma ou duas galinhas. No dia seguinte — ocupado com a preparação dos enchidos — essas casas voltam a ser convidadas para uma nova refeição — geralmente a ceia — no decurso da qual são servidos alguns dos alimentos preparados com a carne do porco abatido na véspera, com destaque para os *torresmos*. No termo da refeição — comumente designada pela expressão *provar os torresmos* — essas casas recebem ainda uma oferta integrada por um pedaço de carne de porco crua e por um conjunto de alimentos representativos das principais preparações culinárias feitas a partir do porco: *torresmos*, *morcelas*, *molhe*³, etc... Começando por privilegiar as unidades domésticas envolvidas no grupo de trabalho da *matação*, a rede de dádivas alimentares com que esta se articula estende-se ainda a outras casas, entre as quais ocupam lugar de relevo outros

¹ Os dados relativos à *matação do porco* baseiam-se na assistência a cerca de dez *matações*, para as quais fui convidado no decurso das minhas estadas em Santa Bárbara, designadamente em Novembro e Dezembro de 1987.

² Este biscoito é também conhecido sob a designação de *bolo talhado* e é feito com uma massa similar à do *biscoito de orelha*, mas mais leve.

³ Os *torresmos* são pedaços de carne de porco fritos em gordura de porco. O *molhe* é uma espécie de arroz de porco, confeccionado com restos de sangue.

parentes de primeiro grau e os vizinhos *de perto*. Estas casas são convidadas, no primeiro dia da *matação*, para *ir ver o porco*, sendo na altura *brindadas* com biscoitos, *massa sovada* e vinho. São também geralmente convidadas para a refeição do dia seguinte, no termo da qual são ainda presenteadas com uma pequena oferenda alimentar, integrada por duas ou três *morcelas*.

Os ritos de passagem reservam também um lugar de relevo a um conjunto diversificado de refeições e prestações alimentares. Estas têm uma expressão particularmente importante no casamento¹. Este envolve, em primeiro lugar, um conjunto de ofertas em géneros — ovos, farinha, trigo — feitas por parentes e vizinhos *de perto* a cada um dos noivos, nas duas semanas anteriores à data apazada para a cerimónia. Estas ofertas são depois retribuídas, nas vésperas do casamento, através de uma distribuição porta-a-porta de *brindeiros* ou *escaldadas*.

Mas é sobretudo no quadro das cerimónias formais a que o casamento dá lugar que é importante o peso da linguagem da dádiva alimentar. Estas cerimónias estendem-se por dois dias: o *dia dos noivos*, que recai a um sábado e é o dia em que tem lugar a cerimónia religiosa do casamento e o *domingo das visitas*, que se realiza no domingo imediato e que é preenchido por um conjunto de visitas cerimoniais de parentes, vizinhos e amigos aos recém-casados. É no decurso destas *visitas* que os convidados à boda entregam aos noivos dos presentes de casamento². Tradicionalmente estas *visitas* obedeciam a uma separação por sexos; as mulheres *visitavam* os noivos da parte da manhã e a tarde era reservada às *visitas* dos homens.

O *dia dos noivos* compreende, além da cerimónia religiosa, duas refeições. A primeira tem lugar antes da missa de casamento e realiza-se em casa dos pais do noivo. Trata-se de uma refeição ligeira, composta fundamentalmente por biscoitos, massas, bolos e doces³. A refeição da boda propriamente dita tem por sua vez lugar no termo da missa e realiza-se em casa dos pais da noiva. A sua ementa é particularmente rica e, além, mais uma vez, de uma grande variedade de biscoitos, massas, bolos e doces, consta ainda de dois ou três pratos de carne — galinha, vitela, etc... Além destas duas refeições, o casamento é ainda marcado por um conjunto de outras prestações alimentares. Entre elas merecem particular relevo um conjunto de ofertas alimentares destinadas aos vizinhos *de perto*. Estes, na véspera do *dia dos noivos*, são convidados por cada um dos noivos a *ver a mesa* armada para o dia seguinte, sendo *brinda-*

¹ Os dados relativos ao ritual do casamento assentam em recolhas conduzidas em dois casamentos realizados na freguesia em Agosto e Novembro de 1987.

² Esses presentes são também conhecidos pela designação de *visitas*. Esta expressão é ainda utilizada para designar qualquer oferta de valor afectivo e também como sinónimo de «cumprimentos»; nas cartas, a expressão «dá visitas a fulano» equivale a «manda cumprimentos meus a fulano».

³ Nalguns casos e devido à influência da emigração, passaram a realizar-se duas refeições com estas características, uma em casa dos pais do noivo, abrangendo os convidados deste e outra em casa dos pais da noiva, destinada aos convidados desta.

dos com *massas* e vinho. Caso os noivos passem a residir numa área diferente, estão também previstas prestações específicas tanto junto dos seus ex-vizinhos como dos seus novos vizinhos *de perto*. As primeiras têm lugar no próprio *dia dos noivos* e constam de um presente composto por cada uma das qualidades de alimentos servidos na refeição da boda. As segundas têm lugar no *domingo das visitas* e são geralmente integradas por *massa sovada*. Por fim, as visitas cerimoniais que se realizam no *domingo das visitas* têm também uma forte marcação alimentar. É preparada uma mesa com biscoitos, massas, bolos, doces e vinho, e à medida que as pessoas chegam, são convidadas a servir-se.

Os ritos de morte surgem igualmente associados a um conjunto importante de dádivas e contra-dádivas de natureza alimentar. Estas intervêm desde logo no velório, no decurso do qual as pessoas presentes são *brindadas* com biscoitos e vinho. Mas atingem a sua expressão mais significativa no quadro da *Ceia dos Anojados*. Esta *Ceia* tem lugar cerca de uma semana após a realização do enterro, no seguimento da chamada *missa do vestido de alma*. Esta missa recebe a designação da crença segundo a qual a alma do morto se deve apresentar diante de Deus com um vestido novo e de festa. Esse vestido — ou fato — é comprado expressamente para o efeito e é envergado durante a missa por um parente próximo do morto, escolhido de acordo com a vontade deste. Muitas pessoas na freguesia consideram que se este ritual não for realizado, a alma do morto «não sobe ao céu». É justamente após o termo desta missa que se realiza a *Ceia dos Anojados*: trata-se de uma refeição melhorada, preparada pelos vizinhos *de perto* da unidade doméstica do falecido, na qual participam a totalidade dos parentes de primeiro grau deste. A sua realização marca o termo do período mais carregado de luto, assinalando a reintegração parcial destes parentes na vida social corrente.

O nascimento dá também lugar a um certo número de dádivas alimentares. Logo após o nascimento, a mãe do recém-nascido recebe algumas ofertas em géneros — ovos, açúcar, etc... — que lhe são feitas por parentes e vizinhas *de perto*. O baptismo é igualmente assinalado por uma pequena refeição que junta os pais da criança e os padrinhos.

A própria relação de apadrinhamento, por fim, possui também um importante conteúdo alimentar: ela é periodicamente sublinhada através da oferta ao afilhado, pelo Natal, de um *biscoito de orelha*¹. Os ritos de casamento — que marcam o termo do período mais significativo da relação de apadrinhamento — articulam-se também com um conjunto significativo de prestações e contra prestações alimentares entre padrinhos e afilhados. Aqueles, antes do casamento, oferecem a cada um dos noivos um *açafate* de *escaldadas* e uma certa quantidade de vinho, como contribuição para as despesas da boda. No *domingo das visitas*, estas ofertas são por seu turno retribuídas pelos noivos que pre-

¹ Esta oferta substitui a oferta do *folar* pela Páscoa, forma tradicional de reafirmação da relação de apadrinhamento no contexto português e também nos Açores.

senteiam cada um dos respectivos padrinhos, com um *açafate* contendo as diversas qualidades de biscoitos e massas servidos no decurso da boda.

*

Intimamente associada ao «regular» funcionamento das relações sociais nas esferas do parentesco e da vizinhança *de perto*, a linguagem da dádiva alimentar — com o seu misto de obrigação e gratuidade — opera também como um verdadeiro aferidor do estado «real» dessas relações. O caso mais significativo é o da *matação* do porco e, em particular, dos convites para *ver o porco*. Do mesmo modo que a existência do convite e a sua aceitação e retribuição são encaradas como a expressão por excelência do «bom estado» dessas relações, a sua inexistência é associada a uma situação de degradação ou ruptura no relacionamento. É frequente que situações de fricção entre casas aparentadas ou vizinhas sejam comentadas nesses termos: «fulano e fulano não se dão, nem sequer se convidam para ir ver o porco...» Particularmente expressiva neste caso, essa faceta da linguagem da dádiva reencontra-se nas restantes situações que passámos em revista: a inexistência de uma *visita* no casamento de um parente *chegado* ou de um vizinho *de perto*, o «esquecimento» de retribuir uma oferta de *brindeiros* podem servir para marcar uma distância antiga ou uma ruptura recente.

De uma ou de outra forma o jogo das relações sociais em Santa Bárbara aparece estreitamente associado às virtualidades significantes da linguagem da dádiva — a essa tripla obrigação de dar, receber e retribuir de que falava Mauss — e o seu adequado manuseamento constitui sem dúvida um dos aspectos essenciais do «ethos» cultural prevalecente na freguesia.

IV

É neste quadro geral caracterizado pela estreita ligação da linguagem da dádiva alimentar a mecanismos de reafirmação, de criação ou de ruptura de determinados laços sociais que podem justamente ser interpretados os *Impérios*.

As diferentes refeições, dádivas e distribuições alimentares que integram a sua sequência ritual começam de facto por intervir neles como um instrumento de reafirmação das relações sociais entre o *imperador* e os seus parentes e vizinhos *de perto*¹.

Esse vínculo entre a linguagem da dádiva alimentar e as relações sociais próximas de cada *imperador* estabelece-se em primeiro lugar por intermédio

¹ Tal como no Capítulo 2, também neste e no próximo capítulo serão sobretudo utilizados referentes aos quatro *Impérios* realizados na freguesia em 1987. Entretanto, sempre que me pareceu necessário, recorri também a informação respeitante a *Impérios* que tiveram lugar em anos anteriores. A maior parte dessa informação foi recolhida no decurso das estadias realizadas em 1982 e 1983. Outra foi recolhida oralmente em várias sessões de trabalho com os *copeiros* da freguesia.

	AJUDANTES	PARENTES
Primeiro Império de Santa Bárbara	8	3
Segundo Império de Santa Bárbara	8	2 1/2
Primeiro Império do Norte	6	1
Segundo Império do Norte	7	4 1/2

QUADRO 12
Ajudantes e parentes nos Impérios (Santa Bárbara, 1987)

do grupo de ajudantes. Como tivemos ocasião de sublinhar, o grupo dos ajudantes constitui o quadro em que a circulação cerimonial do alimento é mais intensa. Para além de contra-prestações que visam explicitamente retribuir o seu trabalho — como a *irmandade* e, hoje em dia, o «envelope» final — é também entre os ajudantes que circula uma parte importante do dispêndio propriamente cerimonial do *Império*. Além dos direitos específicos que detêm no quadro das prestações mais ampliadas que integram a sequência ritual dos festejos, os ajudantes são ainda beneficiados com um conjunto de prestações que lhes são expressamente consagradas, com relevo para as *Ceias de Ajudantes* que assinalam o início e o termo do *Império*.

Ora os critérios que presidem à formação do grupo dos ajudantes têm como característica central a importância que concedem às esferas do parentesco e da vizinhança *de perto* de cada um dos *imperadores*.

O parentesco assume particular relevo, como se pode verificar pela proporção de parentes entre os ajudantes, situada, nos *Impérios* que se realizaram em 1987, entre 40 a 60% do total dos ajudantes (cf. quadro 12 e diagramas 1, 2, 3 e 4). Se nos voltarmos para anos anteriores, encontramos números idênticos (cf. quadro 13).

	AJUDANTES	PARENTES
1981 (1)	34	23
1981 (2)	37	20
1982 (1)	25	15
1982 (2)	24	12
1982 (3)	31	16
1982 (4)	34	16
1982 (5)	—	—
1983 (1)	32	10

QUADRO 13
Ajudantes e parentes nos Impérios (Santa Bárbara, 1981, 1982 e 1983)

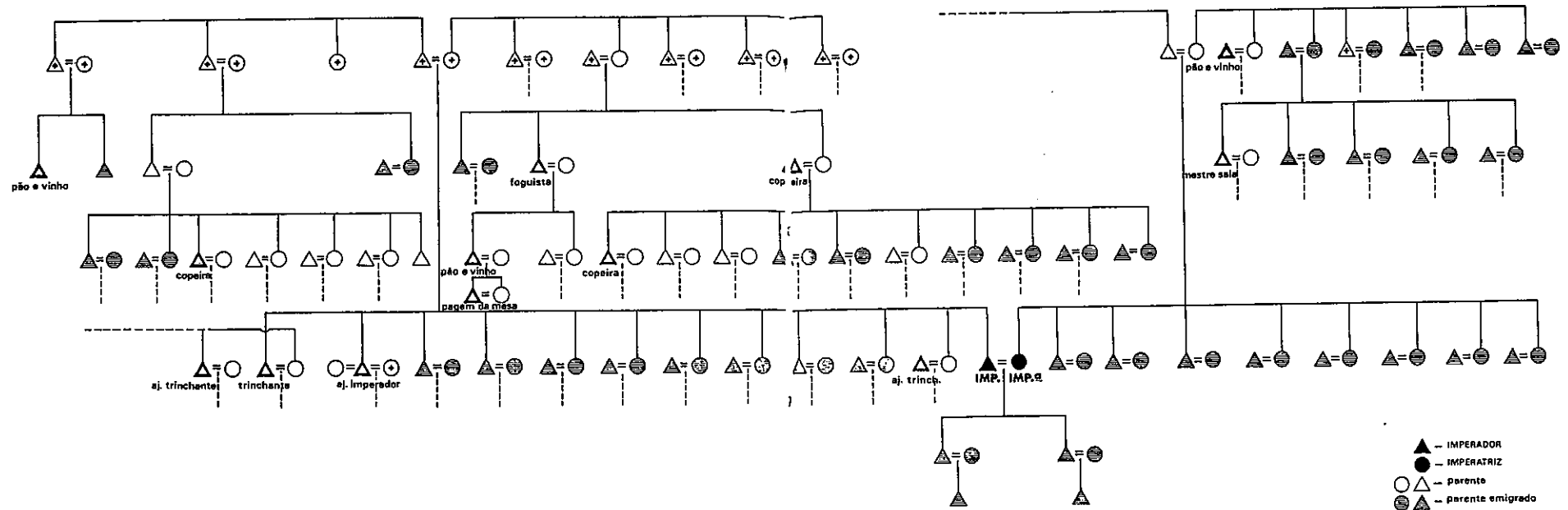


DIAGRAMA 1
Ajudantes e parentes (Primeiro Império de Santa Bárbara, 1887)

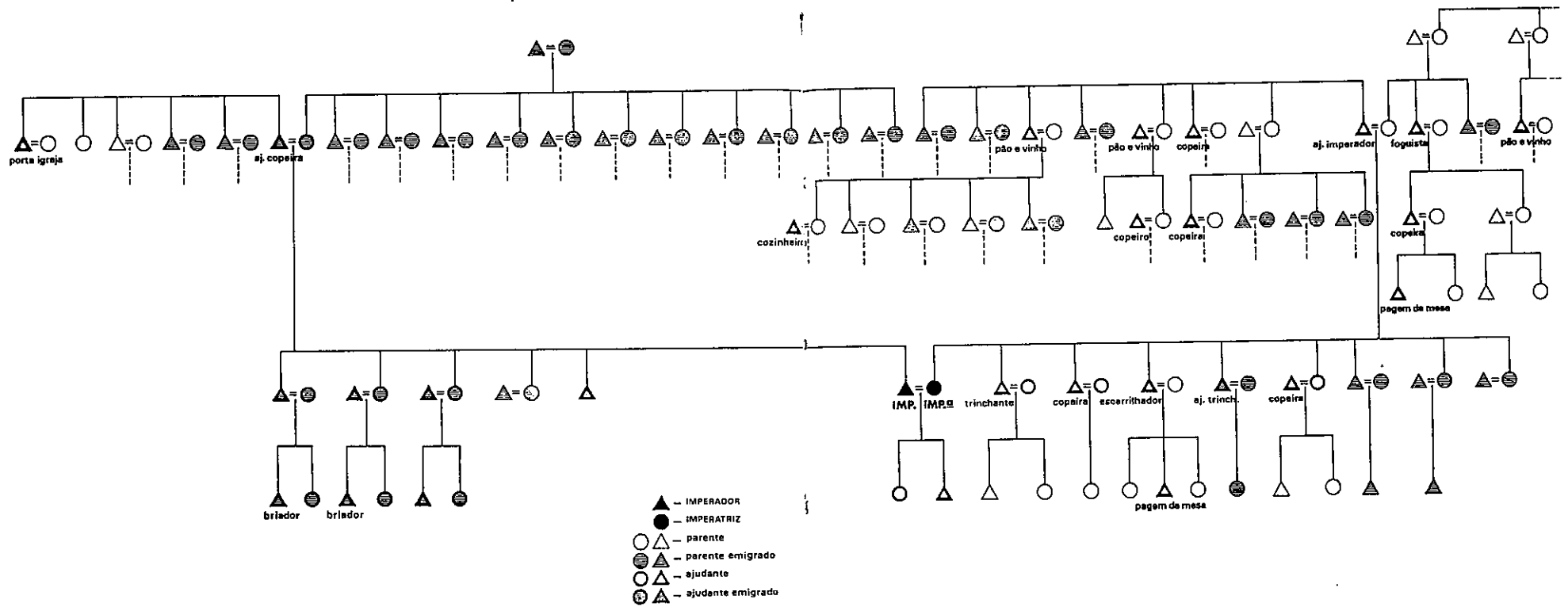


DIAGRAMA 2
Ajudantes e parentes (Segundo Império de Santa Bárbara, 1987)

10

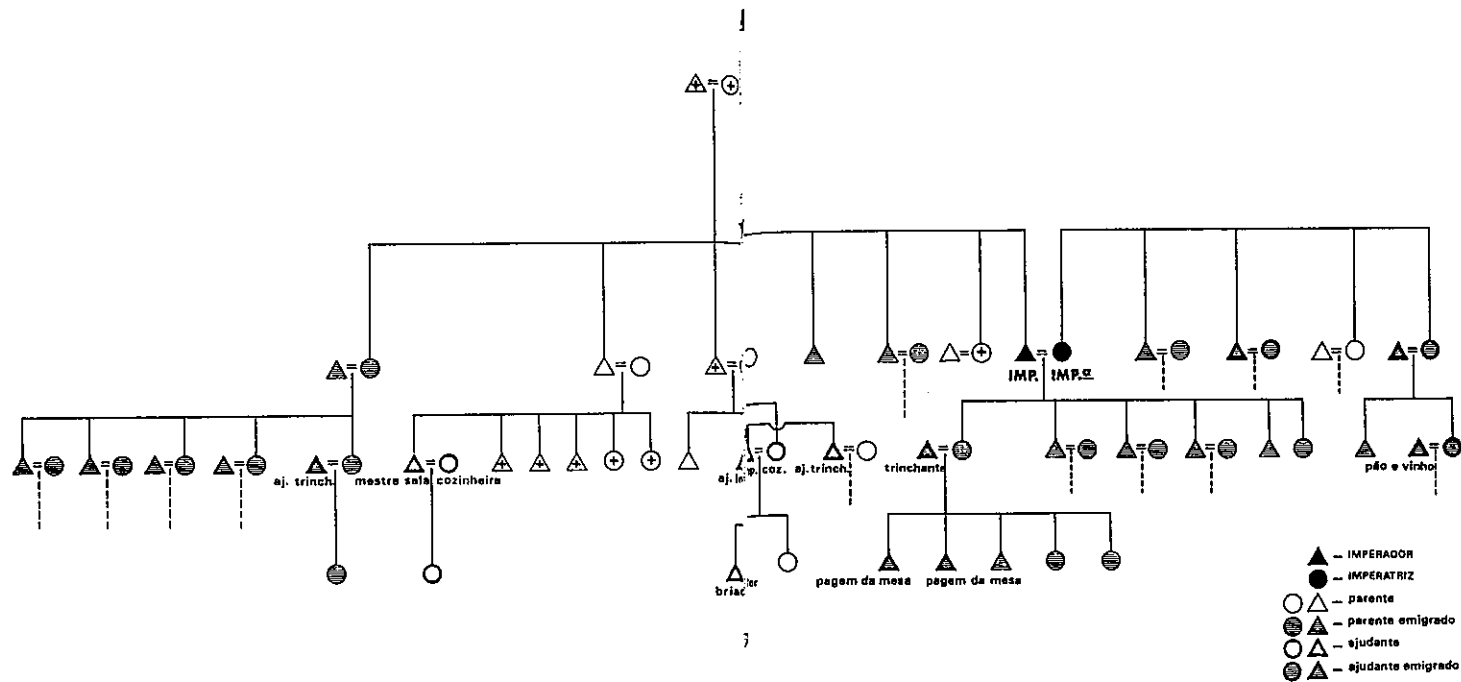


DIAGRAMA 3
 Ajudantes e parentes (Primeiro Império do Norte, 1987)

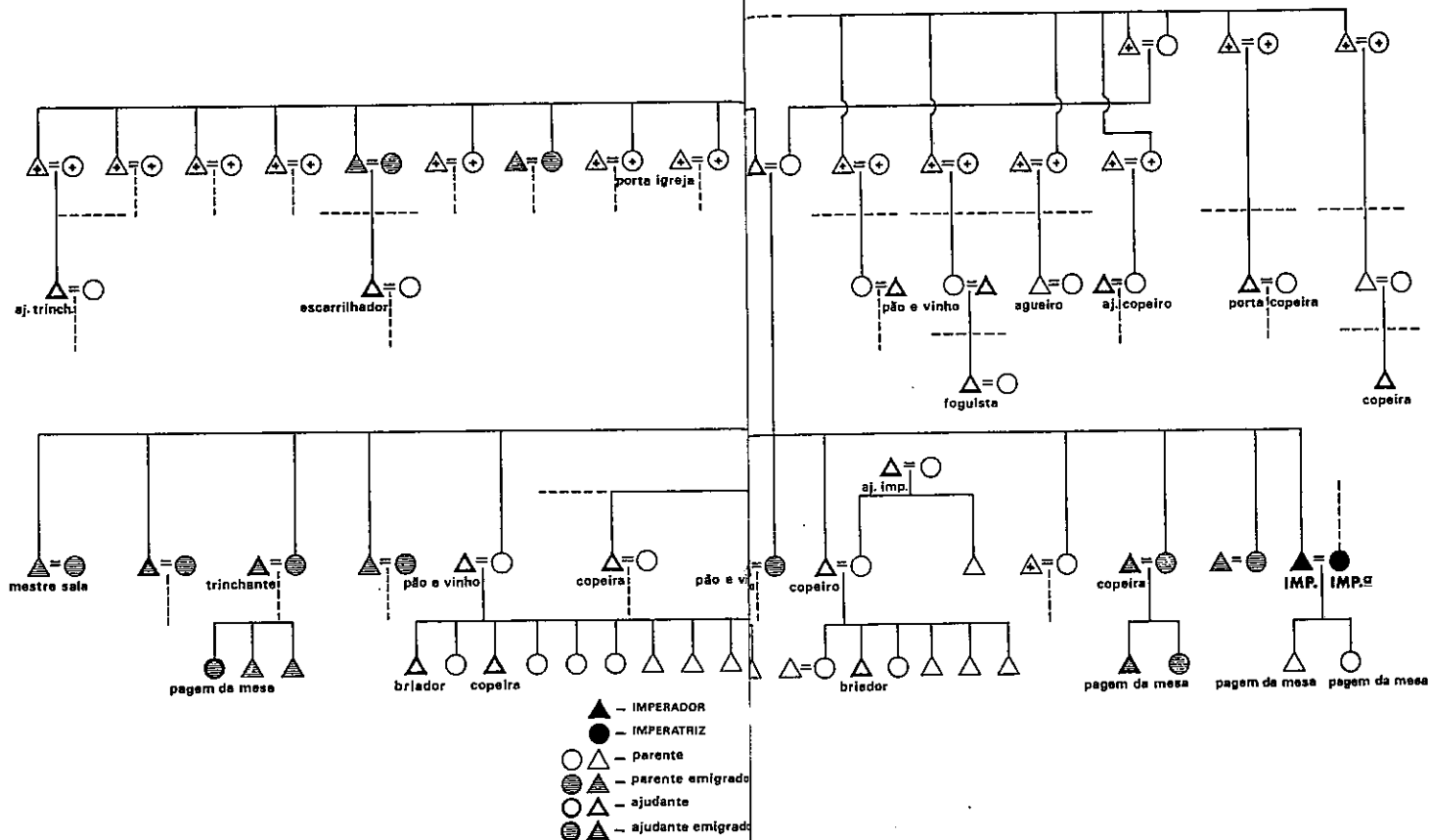


DIAGRAMA 4
 Ajudantes e parentes (Segredo Império do Norte, 1987)

Esta mobilização das relações de parentesco faz-se de acordo com alguns dos princípios gerais que estruturam esta área fulcral do relacionamento social. A prioridade é dada às relações de parentesco de primeiro grau: pais, irmãos e, eventualmente, filhos casados do *imperador* e da *imperatriz* são de facto supostos associar-se em plano de relevo ao *Império*.

Essa participação abrange em primeiro lugar os parentes residentes na freguesia. São raros aqueles que não se associam ao *Império*. Quando isso sucede fica em geral a dever-se à existência de situações de fricção. Deve entretanto referir-se que os *Impérios* fornecem em muitos casos um dos contextos principais para reconciliações — pelo menos momentâneas — entre *parentes desamanhados*. Simultaneamente, a realização de um *Império* dá frequentemente origem a deslocamentos propositados de vários parentes emigrados. Dois dos *Impérios* atrás indicados assumiram, deste ponto de vista, uma dimensão particularmente expressiva. Assim, no Segundo Império de Santa Bárbara, os pais e quatro dos cinco irmãos do *imperador* deslocaram-se expressamente para o *Império*, sucedendo o mesmo com um dos irmãos da *imperatriz*. No Segundo Império do Norte, por seu turno, três dos sete irmãos *embarcados* do *imperador* vieram também de propósito para o *Império*.

Nos *Impérios* promovidos por *imperadores* residentes na freguesia verifica-se a mesma tendência. Foi o que sucedeu com um dos *Impérios* realizados em 1981: do total de vinte parentes entre os ajudantes, oito eram emigrantes que se deslocaram expressamente à freguesia para o *Império*.

O facto de os *Impérios* propiciarem uma momentânea reunião dos parentes afastados pela emigração é aliás enfaticamente sublinhada. «Nunca mais nos voltamos a juntar todos», «é a última vez que a família se reúne», são comentários que é possível ouvir a esse respeito. Tal como nos casamentos, a ocasião é utilizada para produzir registos fotográficos e em vídeo que, uma vez terminado o *Império*, alimentarão a memória dessa grande reunião familiar. Muitos *imperadores* chegam inclusivamente a fazer depender a data da realização do *Império* da possibilidade de juntarem o maior número de parentes próximos. Foi o que se passou com o Segundo Império do Norte, que teve a sua data adiada por duas vezes, em resultado de impedimentos em se deslocarem a Santa Bárbara de alguns dos irmãos do *imperador*. Tirando partido desta concentração extraordinária de parentes, a realização de um *Império* é também frequentemente aproveitada para a celebração de outros ritos familiares. Foi o que sucedeu em três dos *Impérios* que temos vindo a utilizar como quadro central de análise. Assim, o Segundo Império de Santa Bárbara deu lugar à realização, duas semanas mais tarde, do casamento de um dos irmãos do *imperador*: os convidados do noivo eram mais ou menos os mesmos que os parentes e vizinhos *de perto* que o *imperador* tinha chamado para integrarem o grupo de ajudantes do *Império*. O Primeiro Império do Norte, por seu turno, foi antecedido pela realização de uma *missa de vestido de alma* de uma cunhada da *imperatriz*. Finalmente, o Segundo Império do Norte articulou-se com a celebração dos 50 anos de casado dos pais do *imperador*: mais

	AJUDANTES	VIZINHOS DE PERTO
Primeiro Império de Santa Bárbara	34	7
Segundo Império de Santa Bárbara	32	4
Primeiro Império do Norte	29	—
Segundo Império do Norte	33	2

QUADRO 14

Ajudantes e vizinhos de perto nos Impérios (Santa Bárbara, 1987)

uma vez, notava-se uma flagrante coincidência entre os que tinham sido ajudantes do *Império* e os convidados para o aniversário.

É justamente no interior deste núcleo central de parentes que são idealmente distribuídos certos cargos mais importantes, com destaque para os assegurados pelos ajudantes *grados*. O *trinchante* e o *mestre sala* — assim como o *ajudante de trinchante* — são usualmente irmãos do *imperador* ou da *imperatriz*, com prioridade para aqueles que realizaram uma oferta vultuosa ao *imperador*. Os *briadores* são geralmente escolhidos entre os sobrinhos solteiros do *imperador* e/ou da *imperatriz*. Caso os filhos do casal não tenham a idade adequada para o exercício do cargo, é também entre os sobrinhos de um ou de outro que são escolhidos os *pagens da mesa*. Quanto aos pais do *imperador* e da *imperatriz*, é geralmente sobre um deles que recai o cargo de *ajudante de imperador*. Os restantes parentes de primeiro grau, por fim, distribuem-se de forma mais indiferenciada pelos restantes cargos.

Os critérios gerais que acabámos de passar em revista são particularmente claros no caso do Segundo Império de Santa Bárbara e no Segundo Império do Norte. No Segundo Império de Santa Bárbara, os *briadores* foram dois dos sobrinhos do *imperador*, sendo os cargos de *ajudante do imperador*, *trinchante* e *ajudante de trinchante* desempenhados respectivamente pelo pai e por dois irmãos da *imperatriz*; um dos *pagens da mesa* era também um sobrinho da *imperatriz*. No Segundo Império do Norte, por seu turno, os cargos de *trinchante*, *mestre sala* e *briadores* foram exercidos por dois irmãos e dois sobrinhos do *imperador*, que resolveu ainda acrescentar mais dois *pagens da mesa* ao número tradicionalmente previsto, por forma a, além dos seus próprios filhos, associar a esse desempenho dois dos seus sobrinhos. Devido à sua idade avançada, o pai do *imperador*, em vez do cargo de *ajudante do imperador* — que exige, em *dia de Império*, o dispêndio de um certo esforço — foi convidado para *ajudante da porta da igreja*. Nos outros dois Impérios de 1987, embora de uma forma menos expressiva, esta tendência é também reencontrável. Assim, no Primeiro Império de Santa Bárbara, os cargos de *trinchante*, *ajudante de trinchante* e *ajudante do imperador* foram desempenhados res-

AS FESTAS DO ESPÍRITO SANTO NOS AÇORES

pectivamente por dois irmãos e um cunhado do *imperador*, seus únicos parentes de primeiro grau residentes na freguesia. No Primeiro Império de Santa Bárbara os cargos de *trinchante* e *pagens da mesa* foram também confiados a parentes próximos: respectivamente um genro e dois netos do *imperador*.

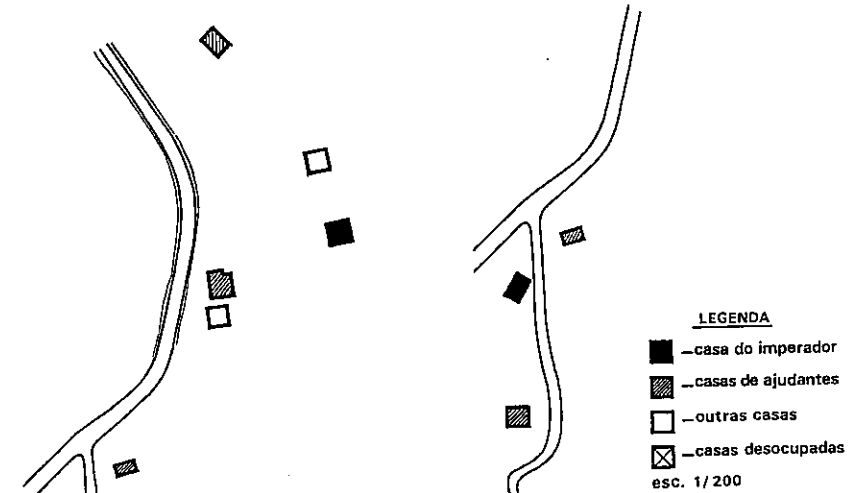
Além dos parentes de primeiro grau, a formação do grupo de ajudantes envolve ainda o recurso a relações de parentesco de segundo grau. É de facto frequente a inclusão de tios ou *primos filhos de irmão* tanto do *imperador* como da *imperatriz* no grupo de ajudantes. Nalguns casos, a constituição deste pode envolver inclusivamente a manipulação de relações de parentesco ainda mais afastadas, como sejam *primos terceiros* ou relações de afinidade de consanguíneos, tanto do *imperador* como da *imperatriz*.

De uma maneira geral, estes parentes fornecem cerca de metade do total de parentes incluídos no grupo dos ajudantes. É justamente esse o caso do Segundo Império de Santa Bárbara e ainda do Segundo Império do Norte.

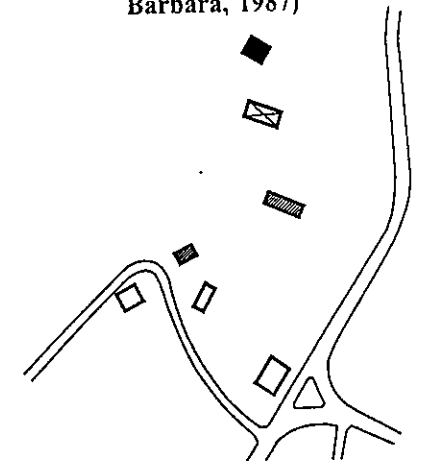
Mas a sua participação pode subir para números superiores quando a um baixo número de parentes de primeiro grau residentes na freguesia se acrescenta uma menor participação de parentes emigrados no *Império*. Nesses casos, alguns dos cargos mais importantes que referimos anteriormente podem inclusivamente ser assegurados, em alternativa, por estes parentes. É justamente esse o caso dos dois outros Impérios de 1987. Assim, no Primeiro Império de Santa Bárbara, de um total de treze parentes que integravam o grupo de ajudantes, dez eram parentes em segundo ou terceiro grau do *imperador* e/ou da *imperatriz*. Foi justamente um desses parentes — um primo da *imperatriz* — que foi convidado para exercer o cargo de *mestre sala*. No Segundo Império do Norte, por seu turno, dos catorze parentes que faziam parte do grupo dos ajudantes, onze eram parentes em segundo ou terceiro grau do *imperador* e/ou da *imperatriz*, tendo sido entre eles que foram convidados o *mestre sala*, o *ajudante de trinchante* e o *ajudante do imperador*.

Simultaneamente ao parentesco, a formação do grupo de ajudantes privilegia também a linguagem da vizinhança *de perto*. Esta, mesmo nos casos de *Impérios* promovidos por emigrantes, mantém-se como um dos critérios básicos para a formação do grupo de ajudantes, conforme é possível verificar no quadro 14 e nos mapas 3, 4 e 5)¹.

¹ No Segundo Império de Santa Bárbara, assim como no Segundo Império do Norte, a fase preliminar dos festejos decorreu em casa de parentes *chegados* dos *imperadores* — a avó, num caso, os pais, noutra — e os vizinhos *de perto* que integraram o grupo dos ajudantes foram escolhidos entre as casas que mantinham usualmente uma relação de vizinhança com as casas desses parentes. Quanto aos dois outros Impérios, a sua fase preliminar decorreu na casa dos próprios *imperadores* e a definição da vizinhança *de perto* obedeceu a critérios de natureza mais estritamente geográfica. Como me disse um dos *imperadores* a esse propósito: «levei a vizinhança de perto a eito, para não ofender ninguém». No Primeiro Império de Santa Bárbara, além dos vizinhos *de perto* da sua casa no Termo da Igreja — onde estava instalada a Coroa — o *imperador*, um emigrante retornado há 6 meses à freguesia, convidou também para ajudantes os vizinhos *de perto* da sua casa em São Lourenço, onde residia.



MAPA 3
Ajudantes e vizinhos de perto
(Primeiro Império de Santa
Bárbara, 1987)



MAPA 4
Ajudantes e vizinhos de perto
(Segundo Império de Santa
Bárbara, 1987)

*

Assentando de forma privilegiada nas prestações alimentares consagradas aos ajudantes, o vínculo entre a linguagem da dádiva alimentar e a reiteração

	IRMANDADES	PARENTES
Primeiro Império de Santa Bárbara	132	31
Segundo Império de Santa Bárbara	174	47
Primeiro Império do Norte	120	28
Segundo Império do Norte	146	26

QUADRO 15
Irmandades e parentes (Santa Bárbara, 1987)

das relações de parentesco e de vizinhança *de perto* do *imperador*, possui ainda outras expressões.

É à sua luz que pode ser interpretada a prática, que se tem vindo a tornar corrente em muitos *Impérios*, de alargar a esfera de circulação de algumas distribuições alimentares destinadas exclusivamente aos ajudantes a outras unidades domésticas que, embora ligadas por laços de parentesco — geralmente de segundo grau — ou de vizinhança ao *imperador*, não fazem formalmente parte do grupo de ajudantes. Esse alargamento intervém sobretudo em relação à Ceia inicial dos Ajudantes. Mas nalguns casos, abrange mesmo a distribuição porta-a-porta de *escaldadas*. No Primeiro Império do Norte, por exemplo, a *imperatriz* — uma mulher dotada de uma memória genealógica particularmente apurada — distribuiu *escaldadas* à totalidade dos seus parentes, inclusivamente em terceiro grau, residentes na freguesia: cerca de vinte *escaldadas* suplementares foram dessa forma distribuídas.

É também neste quadro que pode ser analisada a particular densidade que apresentam, entre parentes e vizinhos *de perto*, as ofertas feitas ao *imperador* no âmbito da *irmandade*. Envolvendo a maior parte dos parentes e vizinhos *de perto* que se integram no grupo de ajudantes, essas ofertas estendem-se ainda a outros parentes tanto residentes na freguesia, como emigrados (cf. quadro 15).

Entre as *irmandades* oferecidas por parentes, merecem relevo especial — pelo importante contributo que dão para o financiamento do *Império* — as ofertas feitas em cabeças de gado. Como decorre do quadro 16, a quase totalidade dessas ofertas — ou mesmo a sua totalidade — são de facto feitas por parentes do *imperador*.

Os próprios mecanismos de reciprocidade diferida a que, como assinalámos, a *irmandade* dá lugar, fazem também intervir critérios relacionados com o parentesco. De facto, algumas das *irmandades* recebidas pelo *imperador* visam retribuir, em certos casos, ofertas anteriormente feitas por familiares próximos a casas que no passado realizaram também um *Império*.

	TOTAL DE CABEÇAS GADO	CABEÇAS GADO OFERECIDAS	CABEÇAS GADO OF. P/ PARENTES
Primeiro Império de Santa Bárbara	8	3	3
Segundo Império de Santa Bárbara	8	2 ½	1 ½
Primeiro Império do Norte	6	1	1
Segundo Império do Norte	7	4 ½	3

QUADRO 16
Cabeças de gado oferecidas por parentes (Santa Bárbara, 1987)

*

Operando sobretudo como um instrumento de asserção das relações sociais no âmbito das esferas do parentesco e da vizinhança *de perto* de cada *imperador*, a *irmandade* fornece também um contexto favorável à reafirmação dos laços sociais entre outras unidades domésticas. Assim, a confecção dos *pães de mesa* e *roschas* envolve, em muitos casos, o estabelecimento de laços de cooperação entre vizinhos *de perto* e parentes, seja por intermédio de *trocadas de mão*, seja por intermédio da preparação conjunta da *massa sovada*. Por outro lado, o facto da *irmandade* enquanto oferta feita ao *imperador* implicar da parte deste uma contra-prestação alimentar, é também utilizado, sobretudo pelos emigrantes, como uma forma de presentear indirectamente certas casas. Em vez de ser entregue ao ofertante, a contra-prestação é distribuída a uma casa por ele indicada, geralmente de

	IRMANDADES	RECONHECIMENTOS
Primeiro Império de Santa Bárbara	132	31
Segundo Império de Santa Bárbara	174	47
Primeiro Império do Norte	120	28
Segundo Império do Norte	146	26

QUADRO 17
Irmandades e reconhecimentos (Santa Bárbara, 1987)

um parente. O *copeiro*, além de escrever no papel que acompanha a *irmandade* o nome da pessoa que fez essa oferta, dá também instruções específicas ao ajudante que assegura a sua entrega para referir oralmente o facto. Esta utilização da *irmandade* — designada correntemente sob a forma de *reconhecimento* — é relativamente comum, conforme se pode verificar no quadro 17.

CAPÍTULO 5

A PARTE DOS HOMENS II

Leal, 2009

CHAPTER 4

TRAVELING RITUALS: AZOREAN HOLY GHOST FESTIVALS
IN SOUTHEASTERN NEW ENGLAND¹

JOÃO LEAL

127

The scene is a large room. There are two laptop computers and a printer on a table between piles of printouts of lists and photocopies of maps downloaded from Yahoo. Two cell phones can also be seen. The two computer screens have an Access file open with names, addresses, more names and credits and debits in English. Three men sit at the table, two of them are unshaven and bleary-eyed as if they had been up all night. The third has just come out of the shower—his hair is still wet and he looks freshly shaven. Laid out on nearby tables are rows of raw meat hygienically sealed in transparent plastic bags, different types of breads and biscuits on small plastic plates, and bottles of wine. This food is being loaded onto pick-up trucks and will be delivered door-to-door by teams of two men who, equipped with lists and maps, will sort out problems they might have about finding the way with their cell phones. In this hectic scenario with dozens of people rushing about, orders and counter-orders, cars coming and going, the most surprising element is the way in which these visible signs of technology and modernity blend with practices and representations linked to time-honored tradition.

What I have just described is the general atmosphere surrounding the distribution of *pensões*, the Portuguese name given to a gift of raw meat, sweetbread, and red wine that are part of the *Império Mariense*, a Holy Ghost festival organized by Azorean immigrants from the island of Santa Maria,² currently living in East Providence, Rhode Island where thirty-five percent of the population is of Azorean origin. The sophisticated and ultra-modern equipment—computers, databases, cellular phones—is thus used within the traditional ritual framework of the Holy Ghost festival.

This article seeks to explore the dialectics between continuity and change, between tradition and innovation, that are indissolubly intertwined in the Mariense Holy Ghost festival of East Providence. After addressing the dialectics reflected in the formal structure of the festival, the paper examines the transnational and bifocal identities of *Mariense* immigrants in relation to the sociocultural meanings of the ritual. The concluding discussion draws on Stuart Hall's characterization of diasporic identities as anchored both in tradition and translation as a way of understanding the hybridity of Mariense Holy Ghost festivals in the U.S.

"Back Home": Holy Ghost Festivals and Tradition

128

Holy Ghost festivals are a central aspect of Azorean culture. They originated in continental Portugal during the 14th century. According to their "myth of foundation," Holy Ghost festivals were formally initiated by Queen Saint Isabel, the wife of King Dinis, in Alenquer (a town in central Portugal). They spread throughout central and southern Portugal, and then to Madeira and the Azores (and later to Brazil). While in continental Portugal and in Madeira, Holy Ghost festivals entered a process of gradual decline throughout the 19th and 20th centuries, in the Azores they have become a central and distinctive ritual of the islands. They are currently celebrated in every parish of the archipelago, and constitute an important aspect of the religious and social lives of Azoreans and a central component of the identity of individuals and communities in the Azores.

In the Azores, the festival lasts for seven to eight weeks, taking place between Easter Sunday and Pentecost and Trinity Sunday.³ It consists of a number of ceremonies in honor of the Holy Ghost and is centered around the Holy Ghost Crown, a silver crown topped by a dove representing the Holy Ghost. Formally independent of the Catholic Church, the festival has as its main protagonist the *imperador* [emperor]. The ritual, which is characterized by a wide diversity of forms in the different islands of the archipelago, is particularly elaborate and includes a series of religious celebrations, such as processions and prayer sessions in honor of the Holy Ghost. The most important of these ceremonies is the *coroação* [coronation], which takes place at the end of Mass and culminates in the literal crowning of the *imperador* by a priest or of a child chosen by him. In addition to these religious ceremonies, Holy Ghost festivals include a

variety of meals, food gifts, and the distribution of beef, bread and *massa sovada* (made with wheat flour, sugar, eggs, and butter) to a considerable number of people and households.⁴

Given their importance in the Azores, Holy Ghost festivals occupy a central place in the Azorean diaspora in the United States, which constitutes ninety percent of the Portuguese-American population.⁵ Recreations of the Holy Ghost festival in the U.S. have played an important role in the maintenance of symbolic ties between immigrants and their homeland, and the construction of a sense of community and Azorean-American ethnicity among the immigrants.

Available figures show the importance of Holy Ghost festivals in the Azorean diaspora in New England. According to information provided by the directors of the Grandes Festas do Divino Espírito Santo of Fall River—an annual festival that brings together dozens of Holy Ghost brotherhoods from all over New England, and is also attended by some brotherhoods from California and Canada—there are sixty Holy Ghost brotherhoods active in the states of Massachusetts and Rhode Island. Holy Ghost festivals are celebrated every weekend between Holy Ghost Sunday and the beginning of September in both states, and on several weekends, there are Holy Ghost festivals taking place simultaneously in three or four different neighborhoods.⁶

This re-creation of Holy Ghost festivals in the U.S.—which began during the first wave of Azorean migration between the 1870s and the 1930s, and reached its peak during the second wave of migration in the 1960s and 1970s—has followed certain patterns. The most important of these is connected to the segmentary nature of Azorean local and transnational identities. Although people identify themselves as Azorean, this more general level of identification is relatively recent and coexists with a stronger sense of loyalty towards the island and the parish. Immigration has reinforced the importance of these loyalties. Indeed, both access to the American green card and settlement in the U.S. were greatly dependent on pre-existing social networks operative at the level of the parish or, in the case of smaller islands, at the level of the island. It is precisely this segmentary logic that governs the re-creation of Azorean Holy Ghost festivals in the U.S. Apart from the recently created pan-Azorean Grandes Festas do Divino Espírito Santo of Fall River, Holy Ghost festivals in the U.S. have been organized by groups of immigrants coming from specific Azorean islands and/or parishes.

129

Mariense *Impérios* [empires] or Holy Ghost festivals organized by immigrants coming from the island of Santa Maria are a good example of this trend. The first Mariense *Império* in New England was founded in 1927 in Saugus, Massachusetts by immigrants from Santa Maria who had arrived during the first immigration wave. Other *Impérios* were launched during the second immigration wave in other towns of New England: in Hartford, Connecticut in 1976; in Hudson, Massachusetts in 1978, where the Mariense represent eighty percent of the local Azorean population; and, more recently, in Bridgewater, Massachusetts.⁷

The East Providence Holy Ghost festival is part of this pattern of recreating Mariense *Impérios* in New England towns with significant groups of immigrants from Santa Maria. Among the city's Azorean population of 15,000, which stems mainly from the island of São Miguel, there is also a small group of 1,000 immigrants from Santa Maria. Initiated in 1986, the *Império* was founded by some of the more active members of the Mariense community in East Providence. One of its founders, Manuel Braga, wrote a detailed account of the foundation of the *Império*:

On the day of the *Império Mariense* in Connecticut [in 1986], José P. Cunha and José M. Resendes [two immigrants from Santa Maria living in East Providence] went out to have some Holy Ghost soup, and were nostalgically recalling the Mariense Holy Ghost festivals of the past. As they were talking to one another, they suddenly came to the conclusion that they too could also organize an *Império* in East Providence. Although the Mariense population there was rather small, all that was needed was good will.

José P. Cunha spoke to John Medina, who thought that the idea was a good one, and then they both spoke to Manuel F. Braga, João F. Braga, João L. Marques, José M. Braga and Manuel S. Braga. They had a first meeting but were too few to be able to appoint a committee. They decided then to appeal to all the Marienses in East Providence and surrounding areas to see if they could set up a committee to start off the project they had in mind.

As a result eighteen people...turned up and a committee was appointed.... The committee...held a general meeting in which thirty-eight people took part and approved a plan for the launching of the association they intended to form. The association was registered so

that they could take the first steps towards organizing a Holy Ghost festival. While some people thought that the first festival should be held in 1987, others insisted that the *Império* should take place that very same year, which was 1986. This issue divided both the committee and the general meeting. Voting took place and the majority decided that the first *Império* should take place that year. (Braga n/d, 1)

The association, which in 2001 had 200 members, was named Mariense Holy Ghost Brotherhood. Initially, the *Império* took place on the premises of other Holy Ghost Brotherhoods in East Providence, but in 1998, the Mariense Brotherhood moved into its own premises at the Mariense Cultural Center. As well as organizing other activities, such as dinners based on traditional Mariense menus, the Brotherhood also rents out the premises to Azorean immigrants for events, like weddings, showers, or anniversary celebrations. However, the main activity of the Brotherhood is, of course, the *Império Mariense*, which takes place since 1998 on the first weekend of July.

The structure of the East Providence festival is directly inspired by *Impérios* back in Santa Maria.⁸ Thus, as is the case in Santa Maria (and generally throughout the Azores), the Holy Ghost is symbolized by a silver crown. The main protagonist of the festival is the *imperador*, who is helped by some twenty to thirteen *ajudantes* [helpers]. Among those *ajudantes* are the *ajudantes grados* [major assistants]: the *trinchante* [carver], the *mestre sala* [master of ceremonies] and two *briadores* [councilors]. One of the more important *ajudantes* of the *Império* is the *pagem de mesa* [table page], who is a child, usually the *imperador's* son, nephew or grandson. During the festival, music is provided by the *folia*, a traditional musical group composed of three musicians. In the East Providence festival, the *folia* is backed up by one or two Portuguese-American brass bands.

As in Santa Maria, the most important occasion of the *Império* is the so-called *dia de Império* [the day of the *Império*], which takes place usually on the first Sunday in July. Among the ceremonies that take place on *dia de Império*, the most important is the *coroação*, which is preceded and followed by two processions. After the *coroação* and throughout the day, a number of distributions of food open to all who wish to join the celebration take place. Inside the premises of the Mariense Cultural Cen-

ter, *Sopas do Espírito Santo* [Holy Ghost Soup], a soup made of beef and wheat bread, is served. Outside, the *ajudantes grados* are in charge of distributing throughout the day slices of *massa sovada* [sweet bread] and glasses of red wine to anyone who asks for them. In the morning, usually before Mass, Holy Ghost Soup is delivered to the homes of some twenty to thirty elderly or sick people who cannot attend the *Império*. Finally, just as in Santa Maria, the celebrations of *dia de Império* also include musical attractions and stalls with food and drinks.

Besides *dia de Império* celebrations, East Providence Holy Ghost festivals also include, as in Santa Maria, a number of preliminary ceremonies and celebrations. In the week prior to *dia de Império*, the rosary is prayed each night at the *imperador's* house where the crown is kept in a decorated altar. Meals are also offered to the assistants, especially in connection with the preparation of the food at the Mariense Cultural Center. On the eve of *dia de Império*, members of a procession attended by the *imperador*, the festival queen, her maids of honor, and several other members of the Mariense brotherhood carry the crown from the *imperador's* house to the Mariense Cultural Center.

Every Mariense involved in the celebrations insists on how scrupulously the ritual sequence of the *Impérios* back home is replicated by the East Providence festival. The directors of the Mariense Holy Ghost Brotherhood emphasized this point to me during our conversations in May 2000. In a room decorated with nostalgic photographs of wheat-threshing, maize harvest, and *Impérios* of the 1950s, they told me that the aim of the *Império Mariense* was to reproduce the *Impérios* of Santa Maria. One of the directors even suggested that in East Providence the Mariense *Império* was even more faithful to Mariense tradition than most *Impérios* in present-day Santa Maria, and noted that "perhaps we are better organized than they are there." This idea was constantly repeated to me during my fieldwork and people noted that: "it is here, on this side of the ocean, that tradition is alive;" "tradition in Santa Maria is coming to an end;" "*Impérios* here are more complete [than in Santa Maria]."

The claims of many Marienses in East Providence emphasize the alleged fidelity of this festival to the original format of *Impérios* back in Santa Maria. The local *Império* is regarded, in some respects, as more authentic than the original Mariense Holy Ghost festivals in Santa

Maria, as some of the more traditional aspects of the ritual can also be found in the U.S. This is the case of a ceremony called *provimento da mesa* [opening of the meal] where, on the *dia de Império*, the distribution of slices of sweet bread and red wine is initiated. Many of the people in East Providence who gather to watch this ceremony stress the ways in which it is carefully performed according to the traditional requisites. That is also true of the *caldo da meia-noite* [midnight broth], a distribution of Holy Ghost soup that takes place on the eve of *dia de Império*. Considered one of the most picturesque aspects of the *Impérios* in the Azores, its performance in East Providence becomes a means for claiming the authenticity and fidelity to tradition of the local *Império Mariense*. The debates about the genuineness of the flavor of Holy Ghost soups and the musical performance of the *folia*, whose members sometimes come from Santa Maria, further attest to the constant monitoring of the ritual's authenticity by both the organizers and the audience. What seems to be at stake is the extent to which the ritual performance in the diasporic setting is a faithful facsimile of the original *Impérios* of Santa Maria.

This traditionalist discourse is, ironically enough, also the driving force behind changes that have been introduced into the East Providence festival in order to make it look more authentic. This is the case with the decorated arches put on top of pick-up trucks used to distribute the *pensões*; these arches are inspired by similar ones that in Santa Maria decorate the ox carts prominent in some *Impérios* processions. This is also true of the small Holy Ghost flags the assistants carry with them when they distribute the *pensões*. Although these small flags are used in Santa Maria, they are employed in a different ritual sequence of the *Império*. Thus, in both cases, actual transformations in the ritual are legitimated by reference to tradition.

The continuation of tradition by future generations is one of the main concerns of the activists involved in organizing the East Providence Holy Ghost festivals. As in other contexts, there are constant complaints that younger generations no longer want to have anything to do with homeland traditions. The musical program of the *Império* is thus specifically aimed at engaging young people in an attempt to counter the prevailing tendency among the children of first-generation immigrants to assimilate into American society and distance themselves from

the homeland culture.⁹ To this end, younger musical artists whose repertoires do not primarily consist of Portuguese music are usually invited to perform. A special celebration directed and performed by children was also launched in 1998 as part of the festival in order to encourage the younger generation to continue Azorean traditions. Inspired by the *Impérios de Crianças* [Children's *Impérios*] that take place in Santa Maria on Saint John's day,¹⁰ this celebration is a kind of small-scale *Império* in which children themselves carry out all the preparations and ritual sequences of an *Império*.

"Away from Home": Innovation in the Holy Ghost Festivals

Despite all the emphasis on tradition and fidelity to the original ritual, East Providence Holy Ghost festivals are also strongly affected by changes, innovation, and cultural creativity. While some of these changes are acknowledged by the directors of the Mariense Brotherhood, the prevailing discourse tends to downplay innovation and to emphasize traditional continuity. However, behind the cultural purity that the participants demand of the ritual, one can also find significant transformations.

1* First of all, the organizational structure of the celebrations has been transformed in the diasporic context. One of the major changes relates to the weakening of the role of the *imperador* as the main organizer and sponsor of the festival. In Santa Maria, *Impérios* are the direct result of individual promises made to the Holy Ghost which exchange the favor solicited and granted to the individual for the hosting of an *Império*. Although the community also participates actively in funding the festival, it is the *imperador* who assumes the basic responsibility for its organization and funding. The share of the *imperador* in underwriting an *Império* represents between forty and seventy percent of the total expenses, which in the 1980s amounted to about \$18,000. Through the appointment of a special assistant known as the *copeiro* [butler], the *imperador* also has a decisive role in the organization of the festival.

In East Providence, however, this dual role of the *imperador* as the sponsor and the main organizer of the festival has substantially weakened. His role becomes primarily a ceremonial one and his organizational and funding responsibilities are transferred to the board of the Brotherhood. In financial terms, while the *imperador* usually pays for the meat needed for

preparing the Holy Ghost soup, the bulk of expenses of the *Império*, which can amount to some \$30,000, is borne by the Brotherhood. It is also the board of directors of the Brotherhood that chooses and supervises the assistants of the *Império*, except for the *ajudantes grados* and the *pagem de mesa*, who are generally chosen by the *imperador* from among his immediate family. Finally, in the event that there are no promises, it is the Brotherhood directors who choose the *imperador* from amongst their members.

2* A second set of transformations is found in the ritual sequence of the Mariense *Impérios*. The major change has been the introduction of the *domingas* ("domingas" is the feminine plural of "domingo," the Portuguese word for Sunday), which are borrowed from São Miguel's Holy Ghost festivals. The *domingas* consist of preliminary ceremonies during each of the seven weeks prior to *dia de Império*. Each *dominga* has its *mordomo*, who keeps the Holy Ghost crown at his house for one week. During the week, a number of rosaries are said at the *mordomo's* house, and on Sunday after Mass, a lunch is usually held at the Mariense Cultural Center. This lunch, which is attended by 50 to 150 guests, must include Holy Ghost soup. At the end of the meal, items offered by the guests are auctioned. The profits, which may amount up to \$3,000, are used to pay the expenses of the *Império*. *Mordomos* are usually chosen among those who volunteer for the job, and the expenses associated with the *domingas* are usually supported by the respective *mordomo*.

3* Another major change in the ritual of the *Impérios* is the introduction of the distribution of *pensões* described at the beginning of this paper. This distribution consists of door-to-door distribution of a *pensão* composed of five pounds of raw beef, wheat bread, sweet bread, biscuits, and a bottle of red wine. These *pensões* are given in return to all those who have made gifts of twenty-five dollars to the *Império*. The motivations behind these gifts are diverse: some are given as a result of individual promises to the Holy Ghost; others are generated by a more generic devotion to the Holy Ghost; and still others are given to help fund the *Império*. These gifts, which can total as many as 700, constitute an important part of the revenues of the *Império*. Besides these standard *pensões*, there are also the *pensões grandes* [large *pensões*], which include a bigger piece of raw beef and one *pão leve* (a kind of sponge-cake). They usually number between thirty to forty for each ritual, and are given in return to those who made gifts of over \$250 to the *Império*. The distribution of *pensões* takes place

one week before *dia de Império* and, as we have seen, is carried out by groups of two assistants carrying a small Holy Ghost flag.¹¹

14. Finally, a third group of changes relates to some of the *Império's* ritual forms, especially in the organization of processions. New figures, absent from the Holy Ghost festivals in Santa Maria, have been added, such as the *rainha da festa* [festival queen] and her maids of honor, who are usually chosen from among second-generation children and teenagers. Local authorities are also represented in the processions. Additional Holy Ghost silver crowns, as well as several Holy Ghost banners and flags, have also been introduced into the ritual. Underlying this series of changes is the desire to add a more dramatic sense of spectacle to the *Império* processions. These innovations tend to transform the processions into complex operations, and, as a consequence, they now require their own organizing committee directly appointed by the Board of Directors of the Mariense Brotherhood.

Transnationalism and Bifocal Identities —> mt importante

To sum up, Mariense *Impérios* in East Providence are as much about tradition as they are about innovation. This apparently contradictory anchoring in both tradition and innovation reflects the ambiguous and contradictory status that characterizes the lives of Mariense migrants in the U.S. As is the case of other Azorean communities in New England, the Mariense community can be seen as a transnational ethnic community, unstably located between the country of origin and the host country. Migrants are as involved with the host country as they are with their country of origin, maintain multiple relations and identities that cross national borders, and construct their identities in a context of structural ambiguity (Basch, Glick Schiller, and Szanton Blanc 1994). Much like the Mexican immigrants studied by Rouse, Mariense immigrants have become:

skilled exponents of a cultural bifocality that defies reduction to a singular order. Indeed, in many respects...they [too] have come to inhabit a kind of border zone, especially if we follow Américo Paredes in recognizing that a border is "not simply a line on a map but, more fundamentally, ...a sensitized area where two cultures or two political systems come face to face." (Rouse 2002, 163)

Reajustamento vs reconstrução

In celebrating the traditional dimensions of the *Impérios*, Mariense migrants try to recreate the homeland in their host country, injecting a dose of "Azoreanness" into their lives in the U.S., and maintaining a bifocal identity that keeps their East Providence and Santa Maria communities connected. The innovative side of *Impérios* is about creating ties with the host country and adjusting a traditional discourse to fit the codes and representations of a new socio-cultural context. In that sense, East Providence *Impérios* "reveal more about making a home abroad, than about reconstructing the original loss" of home (Boym 2001, 328).

Thus, some of the changes introduced in the ritual sequence of *Impérios* constitute adaptations to the constraints, expectations, and codes of the larger Azorean-American community that the Mariense immigrants have joined. In fact, the Azorean-American community in New England is dominated by immigrants coming from the island of São Miguel, the largest island of the Azorean archipelago. Micaelenses control most immigrant organizations and constitute the majority of local Portuguese-American political leaders. The ritual and festive calendar of the Azorean-American community is also strongly influenced by distinctive aspects of Micaelense folk culture, such as *Romarias Quaresmais* (Lent processions which exist only in São Miguel) or the cult of *Senhor Santo Cristo* [Holy Christ, the Lord]. In the case of the Holy Ghost festivals, the Micaelense variant predominates in all the Azorean communities in New England.¹² This means that the majority of New England Holy Ghost festivals are organized by Micaelense brotherhoods, and follow the traditions of São Miguel. Of particular relevance for this discussion, Holy Ghost festivals organized by immigrants from other Azorean islands are strongly influenced by the Micaelense version.

Some of the changes that have been introduced to the Mariense *Impérios* are thus due to the influence of the Micaelense way of celebrating the Holy Ghost. The increased importance of the Brotherhood in the organization of the festival to the detriment of the *imperador*, the introduction of *domingas* and *pensões*, are all changes that reflect the importance these three aspects have in São Miguel Holy Ghost festivals. So, even though the focus is explicitly on preserving Mariense characteristics, the *Impérios* have undergone significant transformations in response to the new ethnic context in which they are now performed.

subjacente

136

137

The emergence of a pan-Azorean identity under Micaelense aegis has tended to weaken the segmentary logic inscribed in the Mariense *Impérios*.

Além da influência Micaelense, a influência da cultura americana.

Besides being dominated by Micaelense immigrants, members of the ethnic community are also actively engaged in a dialogue with American culture. Changes in the form of the Holy Ghost procession have developed through contact with the American conventions and norms around "parades."¹³ Of particular note is the presence in the East Providence festivities of the Portuguese, American, and Azorean flags at the head of the parade, closely followed by local political authorities such as state representatives, the mayor and members of the City Council and School Committee. These features are absent in the traditional Holy Ghost processions of Santa Maria. The introduction of new characters, such as "the festival queen" (or *rainha da festa*) and her maids of honor, usually dressed in long, white or pastel formal dresses, with the skirt covered by one or two layers of tulle, red or blue mantles and tiaras topping sophisticated hairstyles, although sometimes rationalized with reference to Queen Saint Isabel, reflect, as Carty (2002) has convincingly argued, the American conventions for beauty queens and civic parades.

138

Other aspects of the festival also illustrate the importance of this dialogue with American culture. Along with folkloric groups who perform and enact Portuguese or Azorean traditions, American pop music and rock-and-roll artists are also invited to the Holy Ghost festivities. The combination of "homeland flavors" and "fast food" in the stalls is another example of this coexistence between the commitment to tradition and the process of innovative cultural blending. Alongside the *malassadas* [fried dough], *caçoila* [marinated pork], smoked sausage, and other Azorean traditional dishes, one can also find hot dogs, hamburgers, and other quintessential American snacks.

Impérios, as the immigrants themselves, are unstably located in the intersection of distinct cultural universes between which their protagonists and their audience move. The bifocality that characterizes the migrant condition also characterizes Mariense *Impérios*, and behind the tradition that connects the immigrants to their country of origin lies innovation which ties them to the new ethnic context.

*Kinship, Neighborhood, Work and Community:
Old and New Forms of Sociability*

Impérios in Santa Maria are an important ritual tool for the cyclical assertion and reinforcement of networks of social relationships, and are strongly connected to the language of gift and reciprocity (Leal 1994). It is through gifts and counter-gifts of food, through meals and other forms of food-sharing, that *Impérios* in Santa Maria contribute to the reassertion of social ties within family, kin, neighborhood, and larger social units such as the parish or the island.

Mariense Holy Ghost festivals in the U.S. also play a fundamental role in reinforcing family and kinship connections, but in ways that are shaped by the dialectic between tradition and innovation. Kinship is central to understanding the social dynamics of the Mariense Brotherhood in East Providence. The Brotherhood is directed by two main bodies: the Executive Committee in charge of the administration of the Brotherhood and, most importantly, the organization of the *Império*; and the Board of Directors who constitute a kind of fiscal council with authority in financial areas.¹⁴ One of the most relevant aspects in the composition of these two bodies is that the majority of their members belong to one of three extended Mariense families: the Amarals, the Sousas and the Bragas. Although the actual functions of the *imperador* in East Providence are less relevant than in Santa Maria, they are also strongly dependent on the language of kinship. Some of the *imperador's* assistants are chosen from among his close relatives, especially in the case of the major assistants and of the festival queen and her maids of honor. Female members of the *imperador's* family play an important role in preparing food for the festival. And *Impérios* are important occasions for reuniting the *imperador's* extended family living in different areas of the U.S. and Canada. The language of kinship is also important in the *domingas*. Many of those who help to prepare the food for the Sunday lunch are relatives of the *mordomo* in charge of the *dominga*, and most of the guests at these Sunday lunches are also relatives of the *mordomo* or his wife. Thus, as is the case in Santa Maria, the East Providence *Impérios* continue to provide a relevant context for the cyclical strengthening of kinship ties and demonstrate the enduring importance of kinship among Mariense immigrants in the diasporic context.

139

Mariense *Impérios* in East Providence also ritually assert the island as a major social unit in Azorean-American social life. Besides the fact that the majority of the members and directors of the Mariense brotherhood share a common Mariense background, several other aspects of the *Império* also demonstrate the importance of island-specific identification in the organization of the festival. Participation of Mariense immigrants, both through *pensões* and through *pensões grandes*, is of great importance,¹⁵ and distribution of Holy Ghost Soup that takes place in the morning of *dia de Império* goes to immigrants from Santa Maria.

The shared connection to Santa Maria is also reinforced through participation of the East Providence Holy Ghost Brotherhood in Mariense Holy Ghost festivals throughout New England. Holy Ghost brotherhoods in New England usually send delegations consisting of board members, the *imperador*, and the festival queen to Holy Ghost festivals with which they have a close relationship. The Mariense Holy Ghost Brotherhood in East Providence, for example, participates in the *Impérios* of Hartford, Connecticut and Bridgewater, Massachusetts. The Mariense *Império* in Saugus, Massachusetts served as the gathering point in the past for the Mariense diaspora in North America. But, even today, with a total of five Mariense *Impérios* taking place in New England, Mariense *Impérios* in general, and the East Providence *Império* in particular, continue to be attended by hundreds of Mariense immigrants living in different towns and neighborhoods in New England. Bus excursions to visit the different *Impérios* are often organized, and, in some cases, the realization of an *Império* provides the occasion for more formal gatherings of Mariense immigrants in the U.S. This was the case in 2002 with the third Bairros meeting¹⁶ in the U.S., which brought together over 200 people in Hudson, Massachusetts on the same day as the local Mariense *Império*.

Thus, as in Santa Maria, *Impérios* keep a strong local dimension, reasserting the centrality of island origins for individual and group identity under the new immigrant conditions. They are key in the construction, maintenance, and celebration of the deterritorialized Mariense community in the U.S. Even as they maintain strong connections to social ties and groups related to the country of origin, Mariense *Impérios* have also been affected by the new sociological environment of the host country. The most relevant modification in this respect is the decline of the

importance of the parish in organizing Mariense *Impérios* in the diaspora. In Santa Maria, the parish is one of the fundamental social units for promoting Holy Ghost festivals (Leal 1994, 107-127). However, in the U.S., due mainly to the low numbers of Mariense immigrants, the home parish has lost its importance as the primary locus for the social identification of individuals and groups. The declining importance of residential neighborhood in the diaspora must also be noted. In Santa Maria, both close neighbors and hamlet neighbors are fundamental to the working of *Impérios* (Leal 1994, 77-104). In the U.S., during the 1960s and 1970s, when Azorean immigrants tended to live in densely-populated ethnic enclaves, neighborhood retained some importance in the social networks of the Mariense diaspora. But with the recent suburbanization of a large number of immigrants, neighborhood has lost its centrality as an organizing principle. As a result, the importance of neighborhood connections in Mariense *Impérios* in the U.S. has substantially declined.

At the same time, new social networks closely linked to the new American social and cultural environment have acquired an important role in East Providence Mariense *Impérios*. Social networks based on the workplace, which are absent from *Impérios* in Santa Maria, have become very important in American *Impérios*. This centrality of workplace connections is particularly evident in the distribution of the *pensões*. The great majority of *pensões* not distributed to fellow-Mariense, almost 500 out of a total of 700, are circulated among the Azorean workmates of the directors and other activists of the Mariense *Império*. This shift reflects the sociological importance of industrial and post-industrial forms of work in the U.S. as opposed to the Azores; besides being a means for earning a living, work is a major focus for personal identity and social relations in American society (Sennet 1999). In the case of Mariense immigrants, this increased importance of workplace connections is reinforced by the close relationship between ethnicity and employment (Portes & Manning 1999, 88-96). Many small businesses, for example, that are owned by Portuguese-Americans in sectors such as construction, gardening, auto repair, and restaurants, primarily employ Portuguese-American workers. There are also some local non-immigrant owned companies that recruit primarily Azoreans as employees. The American Insulated Wire Corporation, based in Pawtucket, Rhode Island, for example, employs so many Portuguese that it sends

representatives to Portuguese-American events such as the local celebration of Portugal Day.

The Mariense *Impérios* in the U.S. also reflect the importance of a larger pan-Azorean identity within the social lives of individuals and groups throughout the diaspora. As we have already seen, the importance of the overarching Azorean framework under Micaelense aegis is evident in some formal changes that the *Impérios* have undergone, such as the introduction of *pensões* and *domingas* into the Mariense versions of the ritual. Participation of non-Mariense Azoreans in the *pensões* and the celebrations of *dia de Império* also points to the significance of pan-Azorean networks. This inclusion of non-Mariense in the Mariense *Impérios* is the result of the mixing Azorean immigrants from different islands at the workplace as well as the increasing inter-marriage between Mariense and non-Mariense Azoreans. In the East Providence Mariense *Império*, for example, Mariense are clearly dominant among the organizers, but a significant number of directors and assistants from other islands, but who are married to immigrants from Santa Maria, actively participate in the *Império*.¹⁷

Conclusions

Addressing the contemporary "fragmentation of identities," Stuart Hall (1992, 274) has stressed the way in which globalization has "a pluralizing [and contradictory] impact on identities" (Hall 1992, 309):

While some identities gravitate towards...tradition, attempting to restore their former purity and recover the unities and certainties which are felt as being lost....[O]thers accept that identity is subject to the play of history, politics, representation and difference, so that they are unlikely ever again to be unitary or pure; and these consequently gravitate to what Robbins (following Homi Bhabha) calls "Translation." (Hall 1992, 309)

Impérios reveal the importance that these social and cultural identities, rooted both in tradition and translation, have in the Mariense ethnic community.

Tradition is mostly evident in the way in which the *Impérios* are con-

sciously recreated as a replica of Holy Ghost festivals in Santa Maria. This traditionalist rhetoric emphasizes connections to the homeland and reflects the importance that Santa Maria continues to assume as a primary source of identity for individuals and groups in the diaspora. The relationship between *Impérios* and the cyclical assertion of networks of social relationships, such as kinship and local identity, linked to the traditional Mariense social landscape must also be emphasized.

At the same time that they dialogue with tradition, *Impérios* are also actively engaged in a work of translation. Their formal structure has been transformed and a number of innovations, reflecting the new cultural context in which they now take place, have been introduced. At the same time, they have also adjusted to new forms of sociability, linked to the work place and to a larger Azorean-American ethnicity, which characterize the new social environment in which Mariense migrants now live.

Notes

¹ This paper is based on research carried out as part of the project "USA and Brazil: Processes of Transnationalization of Azoreans" within the framework of the Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE), Lisbon. The project was generously funded by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento (FLAD) and Fundação Calouste Gulbenkian (FCG). During the period of my field research in the U.S., I was a guest of the Department of Portuguese and Brazilian Studies at Brown University, and I am especially thankful to the Department Chair, Onésimo Teotónio de Almeida, for his valuable help. I would also like to thank the members of the Board of Directors of the East Providence Mariense Holy Ghost Brotherhood as well as all the *Império* assistants. Special thanks are due to Tony Amaral. I also thank Bianca Feldman-Bianco for her suggestions and proposals. Previous versions of this paper were published in 2004 ("A Pomba e a Águia: as Festas do Espírito Santo nas Comunidades Açorianas dos EUA," *Actas do III Colóquio "O Faial e a Periferia Atlântica nos Séculos XV a XX,"* Horta, Núcleo Cultural da Horta/ Câmara Municipal da Horta/ Casa da Cultura da Horta, 153-174) and in 2005 ("Travelling Rituals: Azorean Holy Ghost Festivals in the United States," Capo, J. & J. Leal (eds.), "Challenges of Migration to the Nation-State," *Narodna Umjetnost (Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research)* 42 (1), 101-124).

² Santa Maria, one of the nine islands of the archipelago of the Azores, has an area of ninety-seven square kilometers and a population of approximately 5,000. Throughout the paper I will use the Portuguese adjective "Mariense" to refer to people (or things) from the island of Santa Maria.

³ Pentecost Sunday and Trinity Sunday take place respectively seven and eight weeks after Easter Sunday.

⁴ For further information on this topic, see Leal (1994).

⁵ According to the U.S. 1990 Census, there were 900,000 individuals of Portuguese ancestry living in the USA, of which ninety percent are usually assumed to be of Azorean origin. Of these 900,000 individuals, 232,000 were born in Portugal. Thirty percent (approximately 275,000) lived in California, and thirty-five percent (approximately 317,000) in the states of Massachusetts and Rhode Island. In New England, the Azorean immigrants settled in three main areas: in Cambridge and Somerville in the outskirts of Boston; in southeastern Massachusetts; and in the state of Rhode Island. Cities with particularly large numbers of Portuguese immigrants are Fall River, with 46,000 Portuguese-Americans who make up fifty percent of its population, and New Bedford, with 45,000 Portuguese-Americans who make up forty-five percent of its population. In the state of Rhode Island,

especially in East Providence, Pawtucket, etc., there are some 76,000 Portuguese-Americans, approximately ten percent of the total population of the state.

⁶ Holy Ghost festivals are also of great importance among the Azorean immigrants in California. See Goulart (2002).

⁷ The Bridgewater Holy Ghost festival was initiated in the 1930s by immigrants from São Miguel island. It was only recently that the festival began to be organized by people from Santa Maria. No precise date was given to me about this recent change in the ritual, but it must have occurred in the mid 1990s. There are also records of a Mariense *Império* taking place in Taunton, MA in the 1970s, but this festival has apparently come to an end. In California, there are two Mariense *Impérios*, in Redlands and in Oakdale. The first festival was initiated in 1919 and the second in 1997. More recently, a group of Marienses have initiated an *Império* in St. Petersburg, Florida. In Canada there are at least two Mariense *Impérios* in Brampton and in Galt, both in the state of Ontario.

⁸ Since the specific contents of *Impérios* in the five parishes of the island of Santa Maria present some diversity, the East Providence festival uses as its main source of inspiration the *Impérios* of the parish of Santo Espírito.

⁹ One of the canonical formulations of the law of the second generation was proposed by Hansen. According to him, the second-generation immigrant "wanted to forget everything: the foreign language that left an unmistakable accent in English speech, the religion that continually recalled childhood struggles, the family customs that should have been the happiest of all memories" (Hansen 204). See Kivisto and Blanck for a reevaluation of Hansen's thesis (1990). See also Portes & Rumbaut (1996, 232-268 and 2001) for current debates on second generation.

¹⁰ See Leal (1984, 58) on Mariense *Impérios de Crianças*.

¹¹ Although there is a similar distribution of food in Santa Maria, both its name, *irmandade* [brotherhood], and its main characteristics are very different from *pensões*. In East Providence, as a result of the introduction of *pensões*, *irmandade* has lost its former importance; the same occurs in the Mariense *Impérios* of Bridgewater, Hudson, and Saugus.

¹² For a presentation of the Micaelense variant of Holy Ghost festivals see Leal (1994, 182-185).

¹³ On the "parade" as an American genre of marching, see, for instance, Ryan (1989).

¹⁴ The first has five members elected for one year, and the second has nine members who serve two-year mandates; four of the mandates in the board of directors are renewed on even-numbered years while the other five are renewed on odd-numbered years.

¹⁵ Ten percent of the number of *pensões*—84 out of a total 700 in 2001—come from Mariense immigrants. The contribution of Marienses is of even greater importance in the case of *pensões grandes*; in 2001, out of a total of twenty-seven of these *pensões*, twenty-one came from individuals born in Santa Maria.

¹⁶ *Bairros* is a very common last name in Santa Maria and there are many people who argue that it is a last name that can only be found in Santa Maria, or among people of Mariense ancestry.

¹⁷ This Azorean dimension of the Mariense *Impérios* and also of the Mariense community is again under Micaelense aegis. The most common relations both at the workplace and through intermarriage are those that the Mariense tend to establish with the numerically and culturally dominant group within the New England Portuguese-American community, the Micaelense.

DANCING ALONG THE IN-BETWEEN: FOLKLORE PERFORMANCE AND TRANSMIGRATION IN PORTUGUESE NEWARK¹

KIMBERLY DACOSTA HOLTON

Introduction

Twentieth-century Portugal has witnessed many governmental strategies for promoting nationalist ties among lusophone communities in far-flung continents. During the Estado Novo (1926-74), dictator António Salazar drew a unifying rhetorical frame around distant colonies, defining them as interior to the body of the nation despite their severed geographic circumstance—Angola and Mozambique were not, for example, colonies but rather domestic appendages, "overseas provinces." This rhetorical formulation pointed not only to Salazar's imperialist ambitions, but also to the desire for an inclusive nation-state, one which viewed overseas and domestic citizens as working parts in the same rambling collective. Following World War II, the Portuguese state actively cultivated ties to Portuguese emigrants living in North America and northern Europe. Emigrant remittances contributed greatly to the health of the Portuguese economy, particularly in times of great expenditure such as the colonial wars of the 1960s and '70s (Brettell 2003a, 2003b). Since the collapse of the Estado Novo dictatorship in 1974 and the end of the colonial empire, Portuguese emigrant communities around the world have been the object of increased governmental attention and funding. Maria Baganha (2001) has suggested that the state simply transferred the object of its traditionally exterior focus from the overseas colonies to emigrants in diaspora.² Feldman-Bianco (1992) argues that this post-1974 shift points to a reconceptualizing of the nation as defined by people as opposed to places.

Revivalist folklore performance figures prominently in the intensification of the relationship between emigrants and the Portuguese state