

ISSN: 1641-4713; e-ISSN: 2081-1160

DOI: <https://doi.org/10.36551/2081-1160.2023.31.125-146>

Identities, religiosity and immigration luso-brasileira: Os açorianos e suas representações culturais em São Paulo

*Identities, religiosity and Luso-Brazilian immigration: The Azoreans
and their cultural representations in São Paulo*

Elis Regina Barbosa Angelo

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1799-3910>

E-mail: elis@familiaangelo.com

Euler David de Siqueira

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0985-6900>

E-mail: euleroiler@gmail.com

Recepción: 4.07.2022

Aprobación: 7.06.2023



Resumo: Este trabalho tem a finalidade de compreender as relações entre as emoções, as identidades e a e/imigração açoriana para São Paulo e a formação do território cultural das expressões, entre as festas e celebrações, a comida, a religiosidade e as demais representações que configuram a identidade coletiva dessa comunidade. Dessa relação, compreendem-se nas estratégias da diáspora as formas encontradas pelo grupo na manutenção das tradições, na escolha dessas expressões e nas representações ressignificadas na terra de acolhimento. Nesse processo estão as relações sociais, emotivas, culturais, institucionais e econômicas, enquanto cenários de práticas simbólico-culturais dos açorianos e seus descendentes da Casa dos Açores, Vila Carrão, Zona Leste da cidade.

Palavras-chave: açorianos, identidade, emigração, imigração, emoções

Abstract: This work aims to understand the relationship between emotions, identities and the Azorean immigration and the formation of the cultural territory of expressions, among the feasts and celebrations, food, religiosity and other representations that configure the collective identity of

this community. In this case, the diaspora strategies are understood as the forms found by the group in the maintenance of traditions, in the choice of these expressions and in the representations redefined in the host land. In this process there are social, emotional, cultural, institutional and economic relations as scenarios of symbolic-cultural practices of the Azoreans and their descendants of the House of the Azores, Vila Carrão, East Zone of the city.

Keywords: Azoreans, identity, emigration, immigration, emotions

INTRODUÇÃO

A imigração açoriana não se resume exclusivamente a um deslocamento no tempo e no espaço e num determinado momento político e ideológico que inspira ações como a mudança de país. Junto com os imigrantes viajam também suas memórias e lembranças, seus sentimentos e emoções. Na partida e na chegada, as emoções e os sentimentos emprestam sentido às ações de homens, mulheres e crianças. Cada lembrança é uma construção afetiva e sentimental de momentos que são sentidos pessoalmente e também coletivamente. Entre a lembrança e o esquecimento, as emoções ajudam a amarrar em uma teia vivências e experiências significativas.

No processo de adaptação dos imigrantes oriundos da imigração açoriana na cidade de São Paulo na década de 1950, os significados e sentidos das representações, da vida cotidiana e mesmo das relações coletivas do grupo tiveram, nas ações dos imigrantes, a intenção de organizar os sentidos das “identidades”, ou seja, os sentidos das representações culturais, que, pensados como “semelhanças dentro do grupo”, corroboram em sua condição ao longo da trajetória, seja de emigrante no tempo da partida, da viagem e da chegada, seja na condição de imigrante, participando de nova referência no país que os acolhe (Angelo, 2015).

Ao refletirem seus mecanismos de afirmação e defesa dos “significados” promovidos pelo grupo, especialmente dos que vieram das Ilhas Terceira e São Miguel, formando um território cultural açoriano dentro da cidade, esses sujeitos históricos, por sinal, se inserem numa dinâmica que os coloca dentro de um “grupo-regra”, no qual as redes vão sendo estabelecidas e disseminadas na organização desse território de códigos e possibilidades de continuidade e manutenção da cultura, onde cada indivíduo seria ligado por meio de redes de relações cognitivas, por meio da semelhança (Henyeyi Neto, 2010).

Em alguns lugares em que os açorianos se inseriram enquanto grupos de semelhança, buscando a proximidade de seus pares no que se refere às questões políticas, sociais e religiosas, a assimilação do novo território também fomenta a busca do que os diferencia dos demais. Essa relação é percebida desde os anos

80 e “quando analisamos as dimensões socioculturais da emigração, torna-se evidente a importância destes “grupos mediáticos” (personalidades políticas, religiosas, e empresários) na construção de laços identitários entre emigrantes e comunidades locais” (Lalanda-Gonçalves, 2014, p. 7).

Nesse sentido, as relações são um elo político ideológico tanto dos países da diáspora quanto das Ilhas Açorianas. Cada dimensão aflora sentidos específicos de análise. A premissa da religiosidade traduzida na reconstrução das festas do Divino parece ser o enfoque das redes sociais construídas pelos açorianos espalhados pelo mundo, nas quais se vê uma marca identitária com fortes traços emocionais. Ser português compreende a construção “da identidade nacional, 25 é “um misto de sonhador e de homem de ação, ou melhor, é um sonhador activo, a que não falta certo fundo prático e realista”. Essa referência ao dia 25 de abril de 1974 demonstra a nacionalidade, a Revolução dos Cravos e a identificação dos sujeitos históricos com a causa anti Salazarista. Essa referência do ser português “alimenta-se da imaginação, do sonho, porque o Português é mais idealista, emotivo e imaginativo do que o homem de reflexão “[...] há no Português uma enorme capacidade de adaptação a todas as coisas, idéias e seres, sem que isso implique perda de carácter.” (Dias, 2010, p. 33).

Esses processos de construção, assimilação e adaptação se constroem e se reconstroem na medida em que os indivíduos do grupo buscam, por algum motivo, semelhanças com o país de origem; aqui os sentimentos de pertença, ainda latente em seu imaginário, tangenciam a vida cotidiana, até que, pela inserção de novos elementos, como a rotina do trabalho, os amigos, lugares de visitação, relações sociais e demais formas de relacionamento, vão redirecionando suas vidas para a nova construção social, espacial e cultural. Nessa correlação entre as emoções e o pertencimento encontra-se a afetividade, que mobiliza os diversos grupos da diáspora da emigração açoriana pelo mundo.

Mesmo que alguns elementos sejam responsáveis pela inserção de novos valores à vida cotidiana (conforme aponta Hall (2000, p. 21), “uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas reelaborada”), isso parece depender, de certa forma, das novas relações estabelecidas nos espaços e nos sentidos dados a esses, pois, cada um deles, seja criado ou recriado de acordo com os indivíduos que ali se instalam, se modela pelas experiências e pela realidade vivida, gerando um território cultural, que ganha força conforme adeptos e semelhantes ali se instalam e condicionam o ritmo da vida, inserindo seus hábitos, costumes, linguagem, tradições e demais traços da cultura.

Essa cultura, sendo, conforme menciona Dias (1963, p. 767), “um sistema de idéias, sabedoria, atitudes, técnicas, equipamento material, padrões de comportamento, literatura oral, danças, música, crenças mágicas e religiosas que caracterizam qualquer sociedade e constituem o seu patrimônio social”, além de luta pela sobrevivência dos sentidos construídos pelos grupos, revela-se enquanto “resistências” na construção do território, que os fará pertencer e ressignificar-se nesse novo lugar.

No que se refere ao termo “açoriano”, construído por diversas conotações actanciais, este pode ser usado como uma simples indicação da origem geográfica, mas também pode ser imbuído de sentidos a partir das relações de diáspora e transformação das Ilhas ao longo dos séculos de história das migrações, que designam esses sujeitos historicamente na saga dos deslocamentos. Para se compreender melhor a questão da construção das similaridades desses indivíduos ou de seu grupo, é preciso entender que é um processo, ou seja, “é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (Hall, 2000, p. 38).

As discussões sobre a criação dessa denominação do “ser açoriano” e do próprio conceito criado de “açorianidade¹”, ao que parece, vêm de buscar um elo com os semelhantes e compartilhar com os demais as suas raízes, formando um vínculo com a nação de onde vieram. Isso revela a luta pelo espaço, pois, ao forjarem a sua identidade, os grupos culturais não se imaginam senão entremeados de sentidos do passado e de sua herança cultural, como sugere Benedict Anderson no seu *Imagined Communities* (Almeida, 2000).

Na construção da Casa dos Açores de São Paulo verifica-se que a união de esforços e a ideia de coletividade e ainda de associativismo se constrói na medida em que o bem comum é a festa do Divino. Nesse sentido, a recriação da Festa do Divino tornou-se a forma de condensar os açorianos da Vila, de organizá-los acerca das tradições, da fé e da festividade (Angelo, 2015).

Na sua reformulação, um grupo de açorianos, que veio à Vila Carrão por meio do trabalho no Cotonificio Guilherme Giorgi², ao almejar a ressignificação da festa, além de tentarem agrupar os seus conterrâneos, também buscavam

¹ Açorianidade para Lélia Nunes é aquilo que são e querem ser os açorianos, pois, dentro do conceito estão as características comportamentais, o modo de vida, de ser e estar no mundo, além de acompanhar os açorianos, seja por força de mecanismos materiais ou imateriais (Nunes, 2009).

² O Cotonificio Guilherme Giorgi, fundado em 1920 na Rua Cesário Alvim, no bairro do Brás, foi uma das fábricas que mais trouxe, por meio de cartas de chamada, os portugueses para trabalharem em São Paulo. Originalmente S/A Lanifícios Minerva, ao longo dos anos responsável pelo crescimento da Vila Carrão, Zona Leste da cidade, foi responsável pelo emprego e pela construção de casas de muitos trabalhadores desse complexo industrial, que se formou na região como Jardim Têxtil.

garantir um elo com os Açores e se estabelecer no espaço por meio dos laços reafirmados e reconstruídos no Brasil. Assim, a criação de um espaço açoriano trouxe à tona a discussão da legitimação das origens e, de certa forma, impôs continuidades culturais.

Nesse entremeio, há de se perceber desvios, alterações, transformações, incorporações, retornos, continuidades e também descontinuidades, pois os sujeitos se constroem e reconstróem no acontecer cultural do dia a dia, reelaborando e ressignificando sua forma de viver na cidade, no discurso unificador da crescente aproximação, intercâmbio e valorização mútua entre os Açores e as comunidades de emigrantes e descendentes espalhadas pelo mundo (Lacerda, 2003).

Assim, esse artigo busca, por meio da delimitação dedutiva, da pesquisa bibliográfica, das ferramentas, análises e fontes do instrumental da história oral de sujeitos da e/imigração, ampliar a compreensão das relações entre as áreas científicas que possam dialogar com os sentidos das relações entre emoções, imigração e as tradições nesse território cultural açoriano em São Paulo, traçando a legitimação do grupo por meio de suas experiências, das emoções e ressignificações.

AS RELAÇÕES AFETIVAS NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS EMOÇÕES SOBRE O SER “AÇORIANO”

As emoções são parte constituinte do processo migratório. Deixar para trás a terra, os parentes e as experiências produzidas e reproduzidas ao longo do tempo no seio do grupo e ao mesmo tempo se ver confrontado com a nova terra mergulha o sujeito em um turbilhão de emoções e sentimentos. Afinal, as emoções não são espontâneas ou irracionais, como veremos a seguir.

As relações de afetividade no contexto da história têm nas “mentalidades” o indivíduo como produto do social, no âmago do embate entre a particularidade de cada homem e sua sociedade, produzida e assimilada nela, com suas relações e cenários possibilitando diversas leituras (Febvre, 1992).

As sensibilidades correspondem à percepção e tradução da experiência humana que se encontra no âmago da construção de um imaginário social, sendo íntimo de cada sujeito na coletividade, pela experiência histórica pessoal que resgata emoções sentidas e sentimentos de cada época (Pesavento, 2005).

Ainda hoje, as emoções são o objeto de uma intensa disputa entre as ciências neurobiológicas e as ciências sociais. Ainda persiste entre nós a ideia de que as emoções se resumem a um tipo de manifestação interna cuja natureza seria eminentemente psicológica, irracional, e, portanto, natural. As emoções são ainda

vistas como distúrbios irracionais imprevisíveis, cuja manifestação implicaria na perda de controle do sujeito, como assinala o antropólogo francês Fabrice Fernandez (2008).

O antropólogo Vincent Crapanzano argumenta que o novo estatuto do homem como ser pensante instaura o divórcio entre o corpo e a razão. A emoção será apreendida contrariamente à razão como tudo o que é irracional, imprevisível e espontâneo. Dito de outra forma, tudo o que não conseguimos nunca prever, controlar e dominar (Crapanzano, 1994).

Etimologicamente, a palavra ‘emoção’ assinala no século XVI um tipo de movimento violento do interior para o exterior. No século XVII toma o sentido de agitação mental e, no século XVIII, assinala o movimento de agitação popular (Fernandez, 2008). Ao longo da história, as emoções foram opostas à razão/lógica e ao espírito e identificadas com o corpo e as sensações, enfim, com tudo aquilo que está fadado à incerteza e à corrupção.

Conforme nos mostra Julien Bernard em “*Uma história da sociologia das emoções*”, as emoções “são geralmente compreendidas como fenômenos individuais pessoais ou “subjetivos” (2013, p. 07). Bernard assinala que as emoções mobilizam o pensamento, o corpo e situações diversas em que podem ser mais ou menos controláveis. O componente de perda de controle do si não está de todo afastado, como podemos ver. As emoções se distinguem em algum grau dos humores, dos sentimentos e das sensações. Trata-se de diferenças que são muito mais analíticas do que substantivas. Segundo Bernard, as emoções distinguem-se dos humores, mas dependem deles em algum grau. Os humores aparecem, segundo Bernard, como “indefinidos no que diz respeito ao objeto.” (2013, p. 07). As emoções também não se confundem com os sentimentos, sublinha o autor. Para Bernard, os sentimentos são mais estáveis que as emoções ao longo do tempo e admitem algum tipo de avaliação moral por parte do sujeito. Da mesma forma, as sensações não se confundem com as emoções, pois encontram-se ligadas ao corpo e não possuem conteúdo afetivo” (Bernard, 2013).

Não tardaram iniciativas que buscassem trazer o corpo e as emoções para o âmbito do social aqui entendido como ordem moral. Um primeiro passo, em direção a uma compreensão do corpo como um fato social, logo moral, foi dado por Robert Hertz (1928) com seu estudo seminal sobre a preeminência da mão direita. Prematuramente morto durante a 1ª Grande Guerra, Hertz assinala que a preeminência da mão direita, ainda que encontrando um forte componente neurobiológico (afinal, tratava-se da enervação de cada lado do corpo com os lados opostos do cérebro), não podia ser totalmente explicada com base em

argumentos neurológicos. Hertz mostra que, para além do fato neurológico, a mão direita e sua preeminência também são um fato moral, logo, social e coletivo, dando um passo decisivo à compreensão das emoções como socialmente organizadas e construídas.

Coube a Marcel Mauss o papel de instaurar um olhar sociológico sobre o corpo e as emoções tendo em vista o homem total (Siqueira, 2000). A obra de Mauss possui o mérito de pela primeira vez tomar não somente o corpo, mas também os sentimentos como construções sociais ou montagens simbólicas (Mauss, 1974, 1981). Herdeiro da escola sociológica francesa, cujo fundador foi seu tio e mestre, Émile Durkheim, Mauss ampliou a noção de fato social integrando a ela manifestações antes tidas como exteriores ao domínio do social. A noção de fato social total foi fundamental para que emoções, sentimentos e o corpo pudessem ser compreendidos como parte de uma única realidade (Detrez, 2002; Le Breton, 2010).

Mauss desenvolve a tese de que corpo e emoções são socialmente construídos nos textos: *'As técnicas corporais'*, *'A expressão obrigatória dos sentimentos'* e a *'Sugestão de morte sugerida pela coletividade'*. Nessas três obras que iriam abrir todo um novo universo de investigação, Mauss privilegia a ideia de que o corpo e as emoções estão longe de ser a expressão de manifestações espontâneas da mente ou da natureza (1981). Corpo e emoções ganham sentido como partes de uma gramática organizada sob a forma de uma linguagem altamente codificada. Lágrimas, risos, gritos e uivos deixam de ser compreendidos somente como expressões fisiológicas espontâneas ou voluntários, situando-se no interior de um sistema de coordenadas simbólicas como fundamentais à comunicação e à expressão de mensagens.

Desde Mauss, portanto, abriu-se um significativo universo em que não somente o corpo, mas também as emoções passam ao estatuto de fatos sociais totais. As pistas deixadas por Mauss foram seguidas por diferentes estudiosos. David Le Breton, professor da universidade de Strasbourg, é um dentre muitos que se puseram a seguir a trilha aberta por Mauss. Para Le Breton (2010), as emoções não são somente manifestações fisiológicas e psicológicas, assim como também não dizem respeito somente à vontade individual. Emoções são construções sociais. Através do ritual, por exemplo, a experiência é inserida na realidade e compartilhada coletivamente. Também a alimentação e a gastronomia encontram-se atravessadas pelo campo das emoções. O gosto não se resume simplesmente a um conjunto de sentidos desencadeados por sais, açúcares ou aminoácidos. Trata-se também de uma organização de sentidos que operam como uma

linguagem compartilhada por aqueles que integram o grupo. A esse respeito, o antropólogo francês Jean-Pierre Poulain observa que:

A ambivalência do prazer-desprazer é a primeira dimensão. Ela dá conta do fato que a alimentação pode ser, ao mesmo tempo, uma fonte de sensualidade, de plenitude, de intenso prazer sensorial, mas pode igualmente provocar toda uma paleta de sensações desagradáveis, indo do simples desprazer até o nojo revulsivo capaz de provocar desconforto, mesmo o vômito. (2005, p. 85)

Uma dúvida frequente surge quando sentimentos e emoções são abordados como fatos sociais. Para a psicologia as emoções aparecem como o refúgio secreto da individualidade. Segundo a antropologia, os sentimentos instalam as emoções no tempo e as diluem em uma sucessão de momentos que são ligados ou reorganizados implicando em uma variação de intensidade. É por isso que Fernandez (2008) diz que as emoções, além de sua função comunicativa, também instauram uma dimensão pragmática e cognitiva, o que nos autoriza a falar de uma inteligência emocional para além do senso comum reinante na literatura comportamental. Dessa forma, os sujeitos são engajados na ação social. Para que um sentimento seja experimentado e expressado pelo indivíduo, ele deve pertencer, portanto, ao repertório do grupo.

A antropóloga francesa Christine Detrez (2002) assinala que, ao contrário do que pregam as ciências neurobiológicas, isto é, de que emoções e sentimentos seriam manifestações fisiológicas e instintivas próprias de uma natureza humana universal, diversos trabalhos mostram que a sociedade interfere decisivamente sobre esse universo. Conforme sublinha Detrez, as emoções não são estados interiores desencadeados todos de uma mesma maneira em função dos mesmos estímulos externos (2002). Ainda de acordo com a autora, as emoções “(...) não se manifestam de forma análoga: as mensagens são interpretadas, decodificadas, através das grades de percepção cultural” (2002, p. 93).

A ideia de uma antropologia das emoções emerge diante da extrema variabilidade com que as emoções são acionadas e mobilizadas para significação e representação em diferentes culturas. Sentimentos como o de luto ou ainda o de amor conjugal ou maternal não são observados em todas as sociedades, explica Detrez (2002).

A filósofa Michela Marzano (2010) também insiste sobre a pista deixada por Mauss no que diz respeito a expressão dos sentimentos como uma construção social. Mais do que uma simples manifestação fisiológica, lágrimas, choro e riso participariam como signos em uma linguagem. No entanto, Marzano também se interroga a respeito do significado das emoções para os sujeitos que as expressam: “Mas o que dizer dos gritos que surgem às vezes lá onde a linguagem falha

quando nos deixamos atravessar pelas paixões independente do acolhimento que elas poderão encontrar na comunidade de pertencimento?” (2010, p. 65).

Além da antropologia, a sociologia formalista de Georg Simmel também nos possibilita pensar as emoções e os sentimentos como sendo manifestações sociais construídas no próprio ato da interação social. Em seus estudos sobre a metrópole, Simmel assinalou o quando os sentidos são mobilizados nas interações sociais (Simmel, 2007). Simmel contrapõe o tipo social da cidade grande ao tipo da cidade pequena. Enquanto o tipo da cidade pequena orienta-se através das emoções e do parentesco, aspecto da comunidade, na metrópole é a razão e o cálculo, assim como planejamento ou a racionalidade se quisermos, os principais aspectos mobilizados em suas relações. Voltado ao cálculo e ao dinheiro, duas importantes coordenadas para viver na cidade, o cidadão é frequentemente classificado como insensível/frio e distante. Simmel mostra que o tipo social da metrópole, ao contrário do que muitos pensam, não se encontra alijada da sociedade. Ao contrário, trata-se de uma das formas elementares da vida social metropolitana. O individualismo é a condição mesma para a entrada e a saída de diferentes círculos sociais. A atitude *blasé*, a indiferença e mesmo a aversão não são sinais de um sujeito em crise, mas o sinal mais claro do quanto a individuação atinge seu ponto mais alto. David Le Breton comenta:

Georg Simmel em seu « Ensaio sobre a sociologia dos sentidos » abriu esse campo de estudos apontando a importância da mediação sensorial nas interações sociais. (...) Essa dimensão é a mais enraizada na intimidade do sujeito, a mais impalpável; ela é aquela do claro-escuro pois ela drena o imenso domínio da sensorialidade. De uma área cultural a outra e o mais frequente de uma classe social ou de uma outra geração a uma outra os atores decifram sensorialmente o mundo sobre um modo diferenciado. (Le Breton, 2010, p. 67)

Em “*Um outro olhar sobre a vida social*”, Fabrice Fernandez, Samuel Leze e Hélène Marche (Fernandez et al., 2013) retornam a Marcel Mauss e a suas obras sobre as emoções como uma saída para os impasses entre os estudos culturais e as abordagens sóciobiologistas:

David Le Breton argumenta que as emoções respondem frequentemente a lógicas pessoais e sociais (2001). Le Breton define as emoções como: “(...) emoções sociais ligadas a circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo; elas não são espontâneas, mas ritualmente organizadas, reconhecidas em si e significadas aos outros, elas mobilizam um vocabulário, discursos. Elas dependem da comunicação social” (2001, p. 99).

Le Breton situa a comunicação no centro do processo de produção de sentido fabricado pelos sujeitos que interagem em uma dada configuração social.

Isso implica em tratar as emoções como sendo significativas aos membros de uma dada comunidade afetiva ou emocional. Como ressalta o autor, as emoções são modos de filiação a uma comunidade social, uma maneira de se reconhecer e de poder comunicar coletivamente. Nesse processo coletivo de e/imigração, as emoções sendo o centro da discussão, fundido nos modos de filiação da comunidade social, tem na forma de “se reconhecer e de poder comunicar juntos” a proximidade dos sentimentos, ou seja, o deslocar-se em direção a nova terra e as emoções ali significadas. A partir daí, e por meio dessa perspectiva, corrobora-se com a apreensão desde criança das emoções realçadas por meio das memórias, dos pais, avós, da própria experiência e do elo com os Açores, embutido em seu imaginário sobre as festas, as comemorações, os gostos, o paladar, a lembrança afetiva e demais significados construídos pela dimensão cultural, no âmago do modelo desse grupo. (Simmel, 2009)

As festas, as tradições, os hábitos e costumes foram sendo ressignificados nesse novo espaço e fortalecidos pelas memórias antepassadas, seja como forma de afirmação, seja como legitimação do grupo na miscelânea cultural que é São Paulo.

RITUAIS, ELOS E REPRESENTAÇÕES CULTURAIS NA CASA DOS AÇORES DE SÃO PAULO: A CELEBRAÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO

A celebração do Divino expressa diversos rituais que a antecedem como representativa forma de religiosidade. Da reza dos terços à coroação das crianças no dia de Pentecostes, diversas são as etapas de concepção dessa tradição açoriana onde os e/imigrantes reafirmam suas raízes. Algumas são fundamentais na compreensão dessas ações permeadas por emoções e sentimentos. Além das atividades de cada grupo dividido pela logística de acompanhamento das ações, os membros da Casa dos Açores na própria festa do Divino se organizam na manutenção de algumas tradições açorianas consideradas imprescindíveis:

A Festa do Divino ela acaba englobando alguns itens como a folia, os terços, a matança do boi, do porco. Temos o Grupo Folclórico que representa o folclore açoriano com trajes típicos e sua música que representamos todas as ilhas do arquipélago. Temos anualmente a Semana Cultural que a cada ano é escolhido um tema, ela ocorre sempre no mês de outubro. Temos os Romeiros que se apresentam na Semana Cultural. Temos a culinária açoriana com a Massa Sovada, o Alcatra à moda da Terceira, Bolos, Pão de trigo, o Feijão Branco e a Morcela. (Leonilda dos Reis Jacob, comunicação pessoal, 27 de junho de 2009)

Cada ato, gesto e ação implicados na festa do Divino mobilizam um repertório de significados altamente emotivos. Os açorianos buscam em algumas expressões, como a reza do terço³ cantado, o ato como um ritual advindo das Ilhas. Seguindo essa denominação de tradição, eles trazem nos mistérios alguns elementos que remetem à própria criação do evangelho católico, e, nos quais dividem os terços em mistérios gozosos, que ocorrem nas segundas e sábados, mistérios dolorosos, que ocorrem nas terças e sextas-feiras, mistérios gloriosos, que ocorrem nas quartas e domingos, e mistérios luminosos, que ocorrem nas quintas-feiras (Angelo, 2015). A Festa do Divino transformou-se num grande evento, tendo na programação aspectos tradicionais, como os terços que são diariamente cantados à moda da Bretanha, São Miguel, até à coroação das crianças na missa do Pentecostes (Quental, 2010, p. 18).

Nos Açores, em especial na Ilha Terceira, o terço é rezado seguindo a própria relação de sua concepção para o catolicismo. Assim, foi concebido como forma de contemplar uma etapa da vida de Jesus e o mistério da salvação; rezá-lo é mais que fazer uma oração centrada em Cristo, contemplando também Nossa Senhora nos mistérios da salvação. As diferenças entre “terço rezado” e o “terço cantado” está em sua elaboração propriamente dita, pois, “o cantar açoriano do terço é classificado pelos padres como uma “tradição”, importante do ponto de vista da Igreja Católica, já que esta tolera, mas não reconhece oficialmente a modalidade de prece” (Gonçalves & Cottins, 2008, p. 81). Na Ilha de São Miguel, os terços são rezados e cantados, sendo essa ação oriunda das romarias e espetáculos festivos de folias historicamente construídos, que parte nas diferentes ilhas de construções distintas:

Da prática religiosa fazem também parte os cantos das romarias quaresmais, singulares da ilha de S. Miguel. É uma manifestação de intenção penitencial que, segundo fontes antigas, remontam ao século XVI na seqüência de abalos sísmicos e erupções vulcânicas que aterrorizavam a população micaelense. Nelas a música desempenha um papel de relevo. O principal cântico entoado pelos romeiros é o da *Ave Maria*, seguindo-se a recitação dos terços com as orações ao *Pai Nosso*, *Salve Rainha* e *Credo*, entre outras preces inerentes a este cerimonial. As melodias apresentam características modais e são executadas de forma monódica.⁴ (Centro de Conhecimento dos Açores, s.d.)

³ O rosário é uma oração que consiste em louvar a Maria repetindo a saudação do anjo 150 vezes, como os salmos do rei Davi, intercalando entre cada dezena o pai-nosso e uma breve meditação ilustrativa da vida de nosso Senhor Jesus Cristo (Staida, 3).

⁴ Músicas cantadas pelos grupos de açorianos das Ilhas em momentos de devoção, relações entre o sagrado no tempo sagrado (Centro de Conhecimento dos Açores, s.d.).

Essas relações demonstram-se afetivas com a terra natal e com os princípios religiosos de fé e devoção, que, grosso modo, vão sendo elos com o passado imaginário para os descendentes que adquiriram por meio da experiência da oralidade, pelos próprios pais, avós e antepassados imigrantes, os saberes, geracionalmente mantidos. Alguns aspectos são mais contundentes que outros, a exemplo do gosto, construído socialmente e culturalmente como fator identitário.

No que diz respeito à culinária açoriana que a Casa oferece nos eventos realizados durante o ano, as receitas mais comuns são a massa sovada, o alcatra à moda da Terceira, bolos, pão de trigo, o feijão branco, a morcela e as alheiras. A cozinha como instituição social total é portadora de expressões sentimentais. Cozinhar, mais do que transformar natureza em cultura, é relação: cozinha-se para o outro e em se cozinhando para o outro tecem-se sentimentos que se estruturam no repertório do próprio grupo.

O cozido açoriano é o prato mais conhecido dos membros da Casa, além da alcatra, muito apreciada nos Açores. As lingüiças, morcelas e alheiras são elaboradas em dias de festa de rua, como as quermesses, e na maioria dos eventos da Casa. O calendário ainda oferece a bacalhoadada, os bolinhos de bacalhau, a massa sovada, os pães, bolos e demais pratos típicos das ilhas de onde vieram (Angelo, 2015).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que a comida é um “sistema culinário”, pois ao fazer parte do conjunto social e cultural, trazido e ressignificado nas relações sociais e simbólicas, acaba sendo mantida e transformada no âmago dos seus sentidos para o grupo (Bitar, 2011). O que foi reconstruído na Casa foram alguns pratos que contêm os sabores da memória, geralmente os que eram elaborados por antepassados nas ilhas e feitos em dias de Festa do Divino:

[...] Há um processo que eu chamo de tradição seletiva: aquela que, nos termos de uma cultura efetiva dominante, é passada adiante de maneira dissimulada como “a tradição”, o “passado significativo”. Porém, o ponto principal é sempre a seletividade, a maneira pela qual, de toda uma possível área de passado e presente, certos sentidos e práticas são escolhidos para ênfase, enquanto outros sentidos e práticas são negligenciados e excluídos. De maneira ainda mais crucial, algum desses sentidos e práticas são reinterpretados, diluídos ou colocados sob formas que apóiam, ou pelo menos não contradizem, outros elementos da cultura efetiva dominante. (Williams, 1973, p. 9)

A escolha de objetos, instrumentos e elementos em suas representações materiais é seletiva, a partir do sentido que o grupo decidiu recriar ou manter de algum modo, considerando que parte da memória é carregada por grupos em “[...] permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, incon-

sciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (Nora, 1993, p. 9).

A memória assinala os vestígios do que se quer manter, alterar ou recriar, considerando as manipulações conscientes e inconscientes que acarretam a transformação das tradições. Quando se lembram de algumas tradições vivenciadas, percebem que o sentido delas foi alterado, a sociabilidade e a união eram formas de viver o tempo da festa, a sua construção, e a direção que tomou não expressa mais essas características na atualidade.

Da matança do boi e do porco, por exemplo, onde alguns homens participavam, cabia às mulheres a preparação dos pratos, a elaboração dos rituais e a formalização das relações entre o sagrado e o profano no ato de manter a fé e o alimento enquanto sagrado. Apesar de ser tradicional, muito pouco se menciona sobre essa prática. Quando fala sobre isso, o Senhor Henrique lembra que a matança do porco era muito importante na comunidade lá nos Açores. “A cerimônia era ‘sagrada’. Participavam os parentes, amigos e vizinhos para a prática desse costume. Era o dia inteiro, até a preparação do chouriço, da morcela, do torresmo, da banha” (Henrique de Arruda Soares, comunicação pessoal, 7 de julho de 2008). Na matança do boi e do porco as emoções possibilitam separar esse momento como sendo significativo para os integrantes do grupo; afinal, não se trata de um gesto como os demais: ele é dramático em todos os seus momentos.

Na Casa atualmente há a matança sem o ritual organizado pelos homens como era nos Açores. Eles recebem as doações de bois e os açougueiros vão até o local para fazer o corte da carne, que é doada posteriormente para as comunidades carentes. Quando comenta sobre a morte dos animais, o Senhor José de Arruda Soares não menciona a “matança”, e sim a simples morte do animal, sem o ritual anteriormente ligado à festa. Faz-se necessário o apoio dos açougueiros, como é o caso dele, mas não para ritualizar, e sim para desossar e fazer os cortes corretos da carne.

As festas que fui ensinado, por exemplo, essa festa do Espírito Santo na Casa dos Açores que participo desde o começo e adoro essa festa, eu costumo falar quando a gente se junta... Eu trabalho aqui como açougueiro porque era açougueiro, Manuel Medeiros que é o fundador da Casa ele dá dois bois, os irmãos também dão e eu vou lá matar os bois, matar os bois não, quem mata são os peões, eu vou lá pra descarnar e aqui a gente desossa essas carnes que é tudo pra doar... Só que eu fui naquela semana que é o forte daqui. Aí tem as cozinheiras, tem os açougueiros, tem tudo, tem as folias, tem tudo isso daí... Então essa tradição vem de Portugal. (José de Arruda Soares, comunicação pessoal, 7 de julho de 2008)

O que se percebe na Vila é que a configuração da festa se transformou quase totalmente, adaptando-se à cidade, aos valores e às condições econômicas e sociais da temporalidade. Tendo em vista a própria ideia de dinâmica cultural, a inserção de outras necessidades temporais e a organização da cidade geográfica e estrutural, não há como trazer elementos que no passado eram comuns ou que nos Açores ainda se constroem. A relação com o lugar é outra, pois, na cidade de São Paulo, uma das maiores cidades do mundo, o cotidiano é diverso e focado na agilidade dos grandes centros, em contraponto com as Ilhas, ruralizadas cotidianamente.

O fator que motivou a fundação da Casa dos Açores de São Paulo foi a recriação das festas do Divino Espírito Santo enquanto meio de agrupar os açorianos foi uma forma de (re)construção social dos indivíduos que vieram dos Açores nas décadas de 1950 a 1960, mas, ao mesmo tempo, foi também uma apologia do conceito de tradição:

É com estima que são realizadas as celebrações e festas aqui no Brasil. Tanto dedicadas ao Senhor Santo Cristo dos Milagres, a Nossa Senhora de Fátima onde estão presentes nas nossas cerimônias religiosas. Por não haver espaço suficiente na sede da Casa dos Açores, obtemos autorização e apoio da nossa Prefeitura Regional para ocupação da via pública. No dia 13 de maio, dedicado a Nossa Senhora de Fátima, é rezada a missa. É em um único dia de dedicações então são lembrados e se fazem presentes na procissão do Divino Espírito Santo. As imagens do Senhor de Santo Cristo e a de Nossa Senhora de Fátima, e do Espírito Santo, representado pelas sete coroas e Bandeira do Divino, estão sempre presentes nas cerimônias religiosas e festas. Faço questão de ser um membro para carregar o andor do Senhor Santo Cristo e de Nossa Senhora de Fátima. Este ano de 2008 não carreguei, por me encontrar lá nos Açores. (José de Arruda Soares, comunicação pessoal, 7 de julho de 2008)

Quando falam de sua religiosidade e mesmo de suas tradições, quase sempre se referem às festas religiosas e à organização social a partir dos preceitos de religiosidade, condicionando os atos cotidianos ao calendário cristão.

A fim de repensar a questão da religiosidade enquanto fundamento social motivador da recriação das festas, partindo-se do princípio de que é um conjunto de rituais do catolicismo popular, com proporções de elementos religiosos e outros populares, que ganhou força em todos os lugares onde os açorianos foram protagonistas da imigração, tem-se uma noção de que, “É, essencialmente, uma festa de pagamento de promessas, uma festa de doação, não só dos alimentos distribuídos, mas do tempo utilizado na preparação da festa, na decoração das casas e ruas, na confecção desses alimentos, oferendas tradicionais” (Rocha, 2009, p. 144).

Desse modo, o retorno ao sagrado ou mesmo a circularidade cultural, conforme aponta Vainfas (2002, p. 61), possui uma conotação incutida pelos condicionamentos sociais. A religião e as festas passam a fazer parte do universo de alguns membros da comunidade que não tinham em suas memórias o contato com o passado, especialmente considerando que, os filhos dos açorianos, na sua maioria, acabam por modificar seus hábitos frente à vida na cidade, e não parecem compactuar a todo o tempo com a fé de seus antecessores:

Tenho dois filhos, um filho e uma filha. Tenho três netos e eles casaram, estão casados. O meu filho já tem 42 anos e a minha filha tem 40/41 anos; tem a diferença de 1 ano um do outro. E os dois são casados, os dois têm filhos, mas eles não são tão ligados não. Não participam ativamente. Até participam, eles não são seguidores, vai, entendeu? Se eu falecer eles... se eu depender deles, por exemplo, já não... Acabaria ali... Eles me ajudam quando a gente precisa. Que nem agora eu sou mordomo das festas este ano e a minha filha está me dando uma mão muito forte, a minha nora, entendeu? Então eles ajudam sim... Mas não é... Não são fanáticos, por eles sozinhos eles não vão lá. Tem que insistir aí eles vão. Caso contrário não. Mas são gente fabulosa. (Manuel de Medeiros, comunicação pessoal, 3 de junho de 2008)

Nas observações sobre as continuidades de seus sucessores, Senhor Manuel, mesmo sendo o fundador da Casa, reconhece, que a participação de seus filhos ocorre apenas eventualmente, não tendo a relação afetiva e compromissada dos que vieram das Ilhas. O compromisso com o lugar não tem a mesma conotação nem a mesma relevância que para os açorianos imigrantes, pois não são seus lugares de memória.⁵

Essa busca pela semelhança adquire um fundamento nas questões de pertencimento ao espaço, tendo em sua construção, em grande medida, o “como” organizar o grupo e suas festividades religiosas, questões pouco vistas na contemporaneidade pelos não adeptos à fé ou aos valores anteriormente embutidos na vida cotidiana. No entanto, “se a experiência religiosa é a experiência de um êxodo, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno.” (Vattimo, 2000, p. 71).

Da comunidade açoriana além das famílias e as gerações, alguns membros que passam a fazer parte dessa relação, como padres, vizinhos, amigos e demais sujeitos direta ou indiretamente ligados aos processos que corroboram na manutenção das expressões açorianas, verifica-se um apelo sentimental de

⁵ Pierre Nora (1993) traz os aspectos da memória e seu refúgio, sendo um elo do passado vivido no presente, enraíza-se no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto, além de trazer o objeto “casa” para os imigrantes, seu lugar de memória, do passado, das recordações, da organização do espaço, e da preservação de costumes (Lang, 2003, p. 117).

emoções. Quando fala sobre a festa e a união de forças jovens, o Padre José Elias Fadul comenta:

A Festa do Divino é uma festa que atrai pessoas para a comunidade embora as pessoas vendo tudo aquilo que acontece, elas vão ser tocadas por Deus, certamente isso deve ter acontecido, e em termos de agregar valor o que existe é que, por exemplo, nos últimos anos houve uma interação muito interessante da juventude com a Casa de Açores e essa interação foi uma interação muito boa, muito boa mesmo, e estabeleceu para a Casa de Açores uma perspectiva também nesse caso e de pessoas jovens que estão se preocupando exatamente com essa questão. (Padre José Elias Fadul, comunicação pessoal, agosto de 2009)

Essa mesma questão vem ao encontro do conceito de circularidade cultural, um movimento que vai e volta, passando por temporalidades e retomando alguns conceitos e formas de viver, pois Deus é uma questão perene, que apresenta para a humanidade uma orientação cósmica desde tempos imemoriais (Baumer, 1990).

Como parte desse fundamento, uma colocação parece evidenciar o próprio conceito de tempo que cada um possui para determinadas questões do encontro com a fé, onde o retorno à fé e às atitudes familiares parece revelar um sentido perdido durante um tempo de vida nesse novo cenário e dispersão, que é patrocinado pela cidade grande.

Julgo que estava latente e no momento em que é chamado, você tem que participar. Faz isso: pesquisa, auxilia aqui, ajuda acolá. Acaba se motivando a ter um carinho especial nas tradições da comunidade açoriana. A força do Divino Espírito Santo é que nos mantém unidos como numa forte corrente. É a força que nos mantém unidos. Lamentavelmente só vim a perceber agora. Podia ser um elo dessa corrente mais cedo, mas a consciência só veio agora. (Henrique de Arruda Soares, comunicação pessoal, 7 de julho de 2008)

Essa menção ao momento de consciência para a fé retoma a questão do tempo sagrado, no qual os símbolos, objetos e atos se manifestam, e se estabelece e mantém a religiosidade, compreende-se que, “os fiéis, de um modo geral, acreditam na função simbólica ou expressiva dos objetos sacros ou dos símbolos religiosos, abrindo, com isso, um canal para a ação do poder sagrado em suas vidas” (Pereira, 2008, p. 92).

Essa construção do passado por meio das celebrações faz sentido à medida que estas se reinventam e possuem uma conscientização do grupo em relação aos objetivos definidos pela associação. Na Casa dos Açores os adeptos compactam com o funcionamento e as diretrizes estabelecidas, pois buscaram a construção de um espaço, ou de um “elo” com o passado. Essa noção da construção política de legitimação da identidade se funde com a manutenção da tradição, pois os adeptos da Casa não necessariamente se encontram alicerçados na ideia de forjar uma visão politizada de espaço e relações sociais, econômicas e culturais

com os Açores, mas acabam por formar um grupo que reproduz significados referentes ao passado.

A ligação emocional, festiva e religiosa se efetiva durante a preparação da Festa do Divino, não apenas por ser a maior festa da Casa dos Açores, mas também por mobilizar toda a comunidade durante as semanas que antecedem o dia de Pentecostes em si. Pode-se dizer que não apenas os mordomos, os que tiraram as “sortes”, ou os que já fazem a festa todos os anos, como colaboradores, interagem de forma direta, mas toda a comunidade, que vai, ao longo do ano, efetivando sua crença, solidariedade e apoio direto ou indireto na construção da festividade e de todos os eventos patrocinados pela Casa.

A inspiração no Divino traz a união dos membros e, de certa forma, mostra às novas gerações a devoção que trouxeram das Ilhas, que não está restrita ao imaginário e às memórias dos Açores, mas também passa às novas gerações sob a forma de ensinamentos e legitimação tanto da fé como das tradições açorianas. “Eu digo que eu estou de fato bem contente por ter uma comunidade açoriana tão integrada na paróquia, porque eu acredito que quando tem um grupo bem identificado, aquele grupo não se divide, ele traz uma riqueza pra dentro e eu estou vendo isso nas pessoas daqui” (Padre José Elias Fadul, comunicação pessoal, agosto de 2009).

Essa interação entre os membros da paróquia faz do universo religioso um fundamento social pelo qual perpassa a recriação e organização da festa do Divino como algo que vai se ressignificando a cada momento na comunidade e na cidade de São Paulo, desde as primeiras manifestações culturais, que, ora alteradas, modificadas, ora permanecendo, continuam a existir e a se reinventar histórica e temporalmente (Freitas, 2006).

O retorno à identificação se faz presente nas vidas e no meio em que vivem. A ressignificação dos traços culturais vai sendo costurada à medida que se reconhecem enquanto emigrantes, ou menos percebida quando se sentem brasileiros. Alguns tentam manter as tradições, outros vão se misturando na cidade, que é múltipla, e se reconstruindo enquanto novos personagens nessa história da e/imigração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As emoções e os sentimentos expressos pelos integrantes da Casa ao longo da festividade do Divino não se resumem a manifestações profundas, espontâneas e irracionais, que tomam os sujeitos de surpresa. Trata-se de expressões sentidas não somente pelo sujeito, mas também pelos integrantes do grupo como parte de uma totalidade que articula identidade, memória e tradição. As emoções se inscrevem para além do rosto e do corpo: elas se inscrevem também nas lembranças que recriam para cada um dos membros do grupo, cada qual com a sua tonalidade própria, o que foi sacrificado na partida e também na chegada.

A cidade de São Paulo, considerada como um dos destinos relevantes da história da imigração açoriana para o Brasil e para o mundo conta com inúmeras referências aos grupos de imigrantes vinculadas às tradicionais famílias paulistas desde o século XIX, corroborando com expressões de formação dos elementos étnicos e característicos enquanto constitutivo dos genes dos bandeirantes paulistas.

Os portugueses formam pela cidade de São Paulo grupos dispersos em diversos bairros, a potencialidade da mão de obra era de suma relevância para o crescimento ora instalado, as imigrações e as migrações do país iniciaram a franca expansão. Os bairros ganhavam delineamentos específicos no que diz respeito às condições socioeconômicas e culturais dos grupos, que se incumbia de definir as formações que dariam posteriormente uma caracterização de suas peculiaridades tradicionais, como é o caso dos açorianos na Zona Leste da cidade.

Nessa relação de construção dos territórios e/imigrantes, onde as vilas cresceram, por exemplo, no entorno das fábricas, e, onde se estabeleceram vínculos com o trabalho, com o lazer e as atividades coletivas, evidencia-se a relação dialética entre essa construção e os integrantes desse processo social, onde se incluem os açorianos e seus descendentes.

Nesses espaços de migrantes e imigrantes, nos quais se observavam trocas constantes entre relações de solidariedade, sociabilidade e estratégias de sobrevivência, foram se formando verdadeiros territórios de faces visíveis, não ocultas nem sem identidades, mas com singularidades de cada grupo, e, ao perceber essas relações, as emoções tangenciam tanto o estabelecimento quanto o cotidiano e as continuidades como expressões do trabalho – a formação do bairro de trabalho, e, de certa forma, também o território dos açorianos; as suas relações com a rua, o centro, a fé, a alimentação e as relações interpessoais.

Assim, paralelamente à formação do território açoriano em São Paulo, a cidade entremeada pelo processo de urbanização, multiplicava-se pelas diversas identidades e memórias, construída pela diversidade de culturas que se moviam no slogan: a cidade que mais cresce no mundo. Esse processo dinâmico de integração, afetividade e laços dos mais íntimos e ao mesmo tempo coletivos, foi ao longo da formação da expansão da cidade pela horizontalização das radiais, uma forma de criar laços e lugares de sujeitos com a metrópole.

A integração dos imigrantes açorianos pontuava o início da busca pelos laços socioculturais, evidenciando também as questões de gênero e classe, enquanto formas de manter memórias do passado e da terra de onde vieram, por meio de solidariedade e cumplicidade num território desconhecido e no qual se buscava uma forma de construção de um espaço que os identificasse. Essa identificação faz parte de algo maior, de um pluralismo cultural, que passa a abordar os interesses dos mais variados grupos étnicos e, ao mesmo tempo, distancía-los.

Com a delimitação desse espaço (Vila Carrão) enquanto território também açoriano, as famílias se instalaram em busca de trabalho, tendo maior visibilidade na inserção de sua mão de obra nas fábricas e indústrias que se estabeleciam na região. Essa questão do trabalho se inclui nas representações a eles associadas a partir de seus esforços no trabalho. As dificuldades oriundas da falta de infraestrutura no bairro que se formava são visualizadas na dimensão do que significava o ir e vir até o trabalho no cotidiano dos operários.

Além do trabalho nas fábricas e indústrias, os açorianos dedicavam-se às ocupações em setores técnicos especializados, padarias, supermercados, floriculturas, açougues e feiras livres. As relações de trabalho perpassam a esfera da construção da cidade; delas homens e mulheres açorianos participavam de forma ativa, garantindo a visibilidade atualmente percebida na comunidade que habita a Vila Carrão.

As expressões das emoções e dos sentimentos, vistos sob a perspectiva do homem total, são traduzidos pelas manifestações fisiológicas e psicológicas, e, ao passo em que dizem respeito a grupos e comunidades, são construções sociais. Por meio dos rituais, das tradições, do saber-fazer, das relações de gênero e das diversas experiências, são compartilhadas coletivamente na Casa dos Açores como um elo entre os grupos do passado, do presente e possivelmente do futuro.

Tanto nos processos relacionados à alimentação, à gastronomia, à produção do gosto, atravessados pelo campo das emoções, traduzem-se num gosto que não se resume apenas a um conjunto de sentidos desencadeados por sais, açúcares ou aminoácidos, mas uma organização de sentidos que operam como uma

linguagem compartilhada por aqueles que colaboram na produção desse sentido emotiva e socialmente construído. Os saberes, as relações humanas e coletivas vão dando sentido à manutenção das atividades culturais oriundas dos Açores e ressignificadas na Vila Carrão, seja como forma de manutenção da cultura, seja como afirmação do grupo na metrópole. Assim, corrobora-se com o que Georg Simmel compreende como relações entre as emoções e os sentimentos enquanto manifestações sociais construídas no próprio ato da interação social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, O. T. (2000). Identidade nacional: Algumas achegas ao debate português. *Revista Semear*, (5).
- Angelo, E. R. B. (2015). *Trajetórias dos imigrantes Açorianos em São Paulo: Processos de formação, transformação e as ressignificações culturais*. Paco.
- Baumer, F. (1990). *O pensamento europeu moderno*. Ed. 70.
- Bernard, J. (2013) Une histoire de la sociologie des émotions ? In F. Fernandez, S. Lézé & H. Marche (Eds.), *Les émotions : Une approche de la vie sociale* (pp. 07-3). Éditions des Archives Contemporains.
- Bitar, N. P. (2011). *Baianas de acarajé: Comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Aeroplano.
- Centro de Conhecimento dos Açores. (s.d.). *Música nos Açores*.
<http://www.culturacores.azores.gov.pt/ea/pesquisa/Default.aspx?id=8827>
- Crapanzano, V. (1994). Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain*, (22).
<https://doi.org/10.4000/terrain.3089>
- Detrez, C. (2002). *La construction sociale du corps*. Editions du Seuil.
- Dias, A. J. (1963). Cultura (conceito etnológico). In J. Serrão (Ed.), *Dicionário de História de Portugal*. Iniciativas Editoriais.
- Dias, J. (1986). O essencial sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa. Imprensa Nacional; Casa da Moeda.
- Febvre, L. (1992). *Combats pour l'histoire*. Librairie Armand Colin.
- Fernandez, F. (2008) Emotions. In G. Boëtsch & B. Andrieu (Eds.), *Dictionnaire du corps* (pp. 109-110). CNRS.
- Fernandez, F., Leze, S., & Marche, H. (2013). Un autre regard sur la vie sociale. In F. Fernandez, S. Lézé & H. Marche (Eds.), *Les émotions : Une approche de la vie sociale* (pp. 01-07). Éditions des Archives Contemporains.

- Freitas, S. M. de. (2006). *Presença portuguesa em São Paulo*. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Memorial do Imigrante.
- Gonçalves, J. R. S., & Cottins, M. (2008). Entre o divino e os homens: A Arte nas festas do Divino Espírito Santo. *Horizontes Antropológicos*, 14(29), 50–81. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832008000100004>
- Hall, S. (2000). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.
- Henyei Neto, G. (2010). *The Azorean identity and heritage through the Holly Ghost Festival*. Green Lines Institute for Sustainable Development.
- Hertz, R. (1928). Saint Besse, étude d'un culte alpestre. In R. Hertz (Ed.), *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. Félix Alcan.
- Lacerda, E. P. (2003) *O Atlântico Açoriano: Uma antropologia dos contextos globais e locais da açorianidade* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Lalanda-Gonçalves, R. (2014). Diáspora açoriana no Canadá: Juventude, comunidades virtuais e identidade [Comunicação apresentada no VIII Congresso Português de Sociologia]. In *Atas do VIII Congresso Português de Sociologia - 40 Anos de Democracia(s): Progressos, contradições e prospetivas*. Universidade de Évora.
- Lang, A. B. da S. G. (2003). Portugueses em São Paulo: Memória e identidade. In M. B. C. Rocha-Trindade & M. C. S. de S. Campos (Eds.), *Olhares Lusos e Brasileiros*. Usina do Livro.
- Le Breton, D. (2001). *Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions*. Armand Colin.
- Le Breton, D. (2010). *La sociologie du corps*. PUF.
- Marzano, M. (2010). *La philosophie du corps*. PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.marza.2009.01>
- Mauss, M. (1974). *Sociologia e antropologia*. Edusp.
- Mauss, M. (1981). *Ensaio de Sociologia*. Perspectiva.
- Nora, P. (1993). Entre Memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História*, (10).
- Nunes, L. P. S. (2009). *Açorianidade: Algumas (re)considerações - Onésimo Teotónio Almeida*. Excerto da comunicação apresentada no colóquio “Mundividências da Açorianidade”, realizado na Universidade dos Açores. 18 de dezembro.
- Pereira, J. C. (2008). Religião e poder: Os símbolos do poder sagrado. *CSONline*, 2(3).
- Pesavento, S. J. (2005). *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. Iere Journée d'Histoire des Sensibilités, EHESS 4 de março 2004. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.229>
- Poulain, J.-P. (2005). *Les sociologies de l'alimentation*. PUF.
- Quental, A. (2010, 12 de agosto). Tertúlia Açoriana - Marcelo Guerra e António Arruda, Casa dos Açores de São Paulo. *Correio dos Açores*.
- Rocha, M. de F. S. (2009). *O Divino Espírito Santo D'aquém e D'além Mar: Estudo terminológico*. <http://www.simelp2009.uevora.pt/pdf/slq44/08.pdf>
- Siqueira, E. D. (2000). O homem total na sociologia de Marcel Mauss. *Humanas, Revista do Centro de Ciências Humanas*, 2(1), 7–33.

Simmel, G. (2007). *Secret et sociétés secrètes*. Circé.

Simmel, G. (2009). *Philosophie de la modernité*. Payot.

Staida, E. D. (2003). História do terço. *Sacerdos*, 4/2003.

Vainfas, R. (2002). *Os protagonistas anônimos da história: Micro-história*. Campus.

Vattimo, G. (2000). O vestígio do vestígio. In: G. Vattimo & J. Derrida (Eds.), *A religião*. Estação Liberdade.

Williams, R. (1973). Base and superstructure in Marxist cultural theory. *New Left Review*, (82), 3–16.