



**Universidade de Brasília – UnB**  
**Instituto de Letras – IL**  
**Departamento de Lingüística, Português e Línguas Clássicas – LIP**  
**Programa de Pós-Graduação em Lingüística – PPGL**

**ALINE DO NASCIMENTO DUARTE**

**A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE SOCIOCULTURAL POR  
MEIO DE PRÁTICAS DISCURSIVO-RELIGIOSAS EM CONTEXTOS  
RURALS**

**BRASÍLIA (DF)**  
**2008**

**ALINE DO NASCIMENTO DUARTE**

**A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE SOCIOCULTURAL POR  
MEIO DE PRÁTICAS DISCURSIVO-RELIGIOSAS EM CONTEXTOS  
RURAIS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Lingüística, área de concentração *Linguagem e Sociedade*, pelo Programa de Pós-Graduação em Lingüística, do Departamento de Lingüística, Português e Línguas Clássicas – LIP, Instituto de Letras – IL, Universidade de Brasília – UnB.

**Orientadora: Profa. Dra. Marcia Elizabeth Bortone.**

**BRASÍLIA (DF)  
2008**

**ALINE DO NASCIMENTO DUARTE**

**A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE SOCIOCULTURAL POR MEIO DE  
PRÁTICAS DISCURSIVO-RELIGIOSAS EM CONTEXTOS RURAIS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Lingüística, área de concentração *Linguagem e Sociedade*, pelo Programa de Pós-Graduação em Lingüística, do Departamento de Lingüística, Português e Línguas Clássicas – LIP, Instituto de Letras – IL, Universidade de Brasília – UnB.

Aprovada em 29 de fevereiro de 2008.

Banca examinadora:

---

Professora Doutora Marcia Elizabeth Bortone – LIP/ UnB  
Presidente

---

Professora Doutora Cibele Brandão de Oliveira – LIP/ UnB  
Membro Interno

---

Professora Doutora Stella Maris Bortoni de Figueredo Ricardo – FE/ UnB  
Membro Externo

---

Professora Doutora Denize Elena Garcia da Silva – LIP/UnB  
Suplente

## **AGRADECIMENTO ESPECIAL**

À Professora Dra. Marcia Elizabeth Bortone, por sua valiosa orientação, todos seus valiosos ensinamentos, seu profissionalismo e sua solidariedade. Orientadora dedicada e amiga, perseverante e confiante em minha pesquisa. Nossas interlocuções, suas sugestões e esclarecimentos foram importantíssimos para esta pesquisa. Aquela que sempre foi mais do que uma orientadora, foi companheira nos momentos de dificuldades, dúvidas e angústias. Seu otimismo, suas ponderações e exigências foram fundamentais para eu acreditar que tudo ia dar certo. Respeitou-me e defendeu-me sempre quando necessário. A ela, meu respeito, gratidão, admiração, carinho e um caloroso obrigado.

## **AGRADECIMENTOS**

A DEUS.

Aos rezadores e não rezadores das comunidades rurais Olaria e Mata Preta e do Setor Pastoral Santíssimo Trindade, em Goiandira, pela sua hospitalidade e colaboração para com a minha pesquisa. Eles me permitiram penetrar na riqueza da cultura roceira, dando-me muitas alegrias ao desvendar sua identidade sociocultural. A eles, meu respeito, carinho e admiração, sem sua colaboração esta pesquisa seria difícil de ser realizada.

Aos cantadores do terço da Mata Preta que me proporcionaram vivenciar um belíssimo ritual de fé em vias de desaparecimento.

A todos aqueles que direta ou indiretamente colaboraram e torceram por este estudo.

Aos professores do Programa de Mestrado em Lingüística da Universidade de Brasília. Em especial, à Professora Marcia Elizabeth Bortone, quem me aceitou como orientanda, à Professora Denize Elena Garcia da Silva, à Professora Cibele Brandão de Oliveira, à Professora Rozana Reigota Naves, à Professora Josênia Antunes Vieira, à Professora Ana Suelly Arruda Cabral e ao Professor Hildo Honório do Couto.

Aos colegas do Mestrado que me receberam bem na Universidade de Brasília e com quem compartilhei as angústias de ficar distante de casa e de minha filhinha.

Ao CNPq, pela concessão da Bolsa de estudos, processo nº. 135432/2006-5, importantíssima para a realização desta pesquisa e para minha estadia em Brasília.

À professora Maria Helena de Paula, cuja amizade se iniciou na orientação do Curso de Especialização. A ela, devo muita gratidão, respeito e carinho, por ter sempre me ajudado a enfrentar as dificuldades da academia, me apoiando, incentivando, e respeitando. Aprendi e tenho aprendido muito com ela. Nossas interlocuções e suas sugestões foram também muito

importantes para esta pesquisa. Amiga e companheira, obrigada pelo apoio, amizade e esclarecimentos.

À professora Sirlene Duarte, incentivadora de sempre, a quem respeito como uma mãe.

Ao professor Braz José Coelho, por seus esclarecimentos e incentivo para com esta pesquisa e para com minha vida acadêmica.

Aos meus pais, João Batista e Cândida, que sempre incentivaram a minha busca pelo conhecimento acadêmico, apoiando-me nas dificuldades enfrentadas nesse processo e, participando de vários momentos desta pesquisa. Companheiros de toda hora, compreensivos e pacientes. A eles, meu mais profundo respeito e meu eterno amor.

Aos familiares e aos amigos que colaboraram direta ou indiretamente com esta pesquisa.

Àqueles que tiveram paciência e compreensão pela minha ausência. Aos meus irmãos Gelcimar e Neto; a minha tia e madrinha Nilva; a minha prima Luana; a minha tia Graciema, que me aconchegou em sua casa em Brasília quando não tinha onde ficar, cuidando de mim como se fosse uma mãe; a minha avó Vitalina, pelas suas histórias maravilhosas da roça; ao meu pai, que se dispôs sempre a me levar aos lugares da roça; a minha amiga Daiane, pela sua amizade e torcida e, ainda, por ter auxiliado o meu acesso a Mata Preta.

Ao Daniel, por sua paciência, sua espera e compreensão. E, sobretudo, pelo seu amor.

A minha filha, Daniela, amor de minha vida, que, mesmo sem saber por ser tão pequena, me deu força, motivo e carinho para eu conseguir vencer essa etapa de minha vida.

A todos eles, meus sinceros respeito e reconhecimento de que, sem vocês, a realização desta pesquisa seria muito difícil.

DUARTE, Aline do Nascimento. alineduartecondoso@hotmail.com. **A preservação da identidade sociocultural por meio de práticas discursivo-religiosas em contextos rurais.** 2008. 200p. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Universidade de Brasília. Brasília. 2008.

## RESUMO

Esta pesquisa investiga terços de tradições rurais em situações de festa, em algumas comunidades rurais em Catalão, Estado de Goiás, Brasil, e esclarece como a motivação religiosa é um fator importante para a preservação da identidade sociocultural do homem do campo. Esta prática religiosa é uma das formas mais produtivas de enraizamento de suas tradições culturais, sociais e lingüísticas. O estudo parte, assim, da descrição histórico-cultural das festas em devoção aos santos padroeiros, utilizando-se de uma investigação etnográfica. A Sociolingüística Interacional foi de fundamental importância em dois aspectos: a) para observar como os eventos dos terços transferem informações no que diz respeito a valores, crenças e atitudes; e b) para analisar características sociais que afetam a língua, de modo que os significados devem ser interpretados socialmente. Desta forma, considerou-se que cada comunidade de fala analisada apresenta características específicas. Baseando-se na Antropologia Social, pôde-se fazer um resgate histórico-cultural do terço em festas de tradições rurais, além de discutir o “sagrado e o profano” nestas práticas religiosas. Esta pesquisa sobre aqueles eventos religiosos ajudou a compreender como a cultura popular cria seus modos sociais próprios de se produzir o sagrado. Por fim, a Análise do Discurso Crítica ajudou a perceber as estruturas lingüísticas do gênero discursivo, o terço, que representa uma prática social importante para a constituição da identidade social dos grupos analisados. Dentre as comunidades analisadas, Mata Preta é a que mais tende a preservar a tradição dos terços rurais cantados. Ao recitar palavras tradicionais em Latim, os rezadores as reinterpretam de acordo com a fonologia do dialeto rural local.

**Palavras-chave: identidades socioculturais; comunidades rurais; discurso religioso.**

DUARTE, Aline do Nascimento. alineduartecardoso@hotmail.com. **The preservation of the social and cultural identity through discourse and religious practices in rural contexts.** 2008. 200p. Dissertation (Master in Linguistics) – University of Brasilia. Brasília. 2008.

## ABSTRACT

This survey investigates *terços*\* of rural traditions in festival situation, in some rural communities in Catalão, state of Goiás, Brazil, and sheds light on our understanding of how religious motivation is an important factor for the preservation of the rural man's social and cultural identity. This religious practice is one of the most productive ways of rooting their cultural, social and linguistic traditions. The study starts, thus, from the historic-cultural description of the meetings dedicated to patron saints, and uses ethnographic methods of investigation. Interactional Sociolinguistics had essential importance for us in two ways: a) to observe how the events of the *terços* convey information about values, beliefs and attitudes; and b) to analyze social characteristics that affect language, in such a way that the meanings have to be socially interpreted. We therefore considered that each analyzed speech community presents specific characteristics. Based on Social Anthropology, we could retake the history and culture of the *terço* in rural tradition reunions, besides discussing the “sacred and profane” components in these religious practices. This survey of those religious events helped us understand how the popular culture creates its own social devices for the production of its sacred component. Finally, Critical Discourse Analysis helped us perceive the linguistic structures of the discourse genre, *terço*, which represents an important social practice for building up the social identity of the analyzed groups. Among the surveyed communities, Mata Preta is the one more akin to keeping the tradition of the *terços*. In the recitation of the traditional words in Latin, the residents reinterpret them according to the phonology of the local Caipira dialect.

**Key-Words: social and cultural identities; rural communities; religious discourse.**

---

\* The word “terço” in English is “rosary”, that means: **1** a string of beads *used by Roman Catholics for counting prayers* or **2 the Rosary** the set of prayers that are said by Roman Catholics while counting rosary beads (LONGMAN DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH, 1995, P. 1233). As we have considered “terço” as a social and discursive practice, we understand that this word can not be translated into English the way we have taken account in this survey.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### Figuras

Figura 1 – Rede de relações sociais _____	37
Figura 2 – Concepção tridimensional do discurso _____	65
Figura 3 – A Igrejinha de Olaria/Morro Agudo _____	100
Figura 4 – A reza do terço em Olaria, realizado na quadra coberta por um toldo, onde é realizada, posteriormente, a parte social da festa _____	100
Figura 5 – Centro Comunitário de Vila Mariana, de onde parte a procissão _____	100
Figura 6 – A reza do terço, em procissão, na Vila Mariana, em Goiandira-GO _____	101
Figura 7 – O levantamento da bandeira, após o término da procissão, em Vila Mariana ____	101
Figura 8 – A Igrejinha de Mata Preta _____	101
Figura 9 – A reza do terço cantado em Mata Preta _____	102
Figura 10 – A reza do terço cantado em Mata Preta _____	102
Figura 11 – Terço manuscrito da Mata Preta 1 _____	191
Figura 12 – Terço manuscrito da Mata Preta 2 _____	192
Figura 13 – Terço manuscrito da Mata Preta 3 _____	193
Figura 14 – Terço manuscrito da Mata Preta 4 _____	194
Figura 15 – Terço manuscrito da Mata Preta 5 _____	195
Figura 16 – Terço manuscrito da Mata Preta 6 _____	196
Figura 17 – Terço manuscrito da Mata Preta 7 _____	197
Figura 18 – Terço manuscrito da Mata Preta 8 _____	198
Figura 19 – Terço manuscrito da Mata Preta 9 _____	199
Figura 20 – Terço manuscrito da Mata Preta 10 _____	200

### Quadros

Quadro 1 – Comportamento ritual _____	55
---------------------------------------	----

Quadro 2 – Pai-Nosso _____	96
Quadro 3 – Salve-Rainha _____	97
Quadro 4 – Ladainha de Nossa Senhora em latim e em latinório _____	113
Quadro 5 – Metaplasmos por transformação _____	133
Quadro 6 – Metaplasmos por acréscimo _____	136
Quadro 7 – Metaplasmos por supressão _____	137
Quadro 8 – Metaplasmos por transposição _____	138
Quadro 9 – Modificações morfológicas _____	138
<b>Mapas</b>	
Mapa 1 – Localização do município de Catalão/Go _____	171
Mapa 2 – Localização das comunidades rurais em Catalão _____	172
Mapa 3 – Perímetro urbano de Goiandira (GO) _____	173

## CONVENÇÕES DE TRANSCRIÇÃO

... = pausa

[ ] = comentário descritivo da pesquisadora

(?) = incompreensão de palavras

(“palavra”?) = incompreensão de palavra, hipótese do que se ouviu

(...) = transcrição parcial, com eliminação de trechos

*Itálico* = texto cantado

## LISTA DE TRANSCRIÇÕES

TRANSCRIÇÃO 1 – trecho de entrevista com um senhor da comunidade rural Olaria, sobre os festeiros da festa de roça do local _____	37
TRANSCRIÇÃO 2 – trecho de entrevista com senhor da comunidade rural Olaria (o mesmo da transcrição 1), sobre a participação das novas gerações nas festas de roça _____	38
TRANSCRIÇÃO 3 – trecho de entrevista com senhor da comunidade rural Mata Preta, sobre a formação de rezadores e a importância do terço _____	38
TRANSCRIÇÃO 4 – fala de uma moradora de Vila Mariana, contando sobre a origem roceira das pessoas do grupo _____	39
TRANSCRIÇÃO 5 – fala de uma moradora de Vila Mariana, elucidando elementos da festa deste lugar também presentes nas antigas novenas da zona rural _____	39
TRANSCRIÇÃO 6 – fala de uma moradora de Vila Mariana, sobre como o grupo é marcado pela religiosidade _____	40
TRANSCRIÇÃO 7 – fala do puxador do terço da comunidade rural Olaria, sobre o terço dos homens na cidade de Catalão _____	56
TRANSCRIÇÃO 8 – fala de uma mulher no evento religioso de Vila Mariana em Goiandira, sobre como os devotos têm que se comportar no ritual da procissão _____	57

TRANSCRIÇÃO 9 – primeiro episódio da reza do terço em procissão em Goiandira, em que uma dizente (a mesma da transcrição anterior) orienta os devotos sobre como será o evento ritualístico e como devem se comportar neste ritual	66
TRANSCRIÇÃO 10 – fala de um dos rezadores da Mata Preta, sobre a estrutura do terço cantado	95
TRANSCRIÇÃO 11 – Anexo D – Terço da comunidade rural Olaria/ Morro Agudo (gravado em áudio em 22/06/2005)	174
TRANSCRIÇÃO 12 – Anexo E – Terço (em procissão) de Vila Mariana - Goiandira – GO (gravado em áudio em 12/06/05)	181

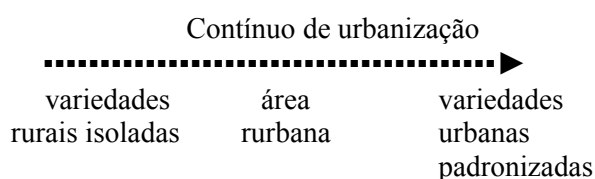
## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	15
<b>I AS TEORIAS QUE DÃO SUPORTE AO TERÇO COMO PRÁTICA SÓCIO-DISCUSIVA</b>	22
<b>1.2 A Sociolingüística Interacional</b>	22
1.2.1 Refletindo sobre comunidades de fala e redes	28
1.2.2 As comunidades analisadas	34
<b>1.3 Uma análise antropológica do terço como prática sócio-discursiva</b>	41
1.3.1 A cultura da religiosidade	44
1.3.2 Terço: prática que une um grupo e preserva sua identidade	53
<b>1.4 Análise do Discurso Crítica</b>	58
1.4.1 A teoria social do discurso	59
1.4.2 A análise discursiva crítica em um evento discursivo de reza	62
<b>II CONTEXTUALIZANDO O AMBIENTE DA PESQUISA</b>	71
2.1 Notas sobre a análise etnográfica e interpretativa	71
2.1.1 O acesso aos locais da pesquisa	77
2.2 As festas de roça e sua espetacularização	80
2.3 Festas religiosas de características rurais: suas transformações	89
2.4 O terço enquanto gênero textual-discursivo	93
<b>III ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVO-RELIGIOSAS</b>	103

<b>3.1 A preservação da identidade sociocultural por meio de reelaboração de práticas sócio-discursivas</b>	103
3.1.1 O latinório presente no terço da comunidade rural Mata Preta	109
3.1.2 A variedade rural no terço da Mata Preta	139
3.1.3 A alternância significativa entre o latinório e a variedade rural no terço da Mata Preta	145
<b>3.2 Algumas considerações sobre o terço da comunidade rural catalana Olaria e o da Vila Mariana em Goiandira</b>	150
3.2.1 Olaria	151
3.2.2 Vila Mariana	155
<b>3.3 Considerações finais</b>	162
<b>REFLEXÕES FINAIS E CONTRIBUIÇÃO DA PESQUISA</b>	163
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	166
<b>ANEXO A – Mapa 1 – Localização do município de Catalão/Go</b>	171
<b>ANEXO B – Mapa 2 – Localização das comunidades rurais em Catalão</b>	172
<b>ANEXO C – Mapa 3 – Perímetro urbano de Goiandira (GO)</b>	173
<b>ANEXO D – Transcrição do Terço da comunidade rural Olaria/ Morro Agudo (gravado em áudio em 22/06/2005)</b>	174
<b>ANEXO E – Transcrição do Terço (em procissão) de Vila Mariana - Goiandira – GO (gravado em áudio em 12/06/05)</b>	181
<b>ANEXO F – FIGURAS do Terço manuscrito da Mata Preta</b>	191

## INTRODUÇÃO

“Por ser o caipira considerado apenas um receptáculo a ser preenchido segundo os interesses dos que dele fizeram uso, sua linguagem é muitas vezes ‘esquecida’” (YATSUDA, 1987, p. 106). Acrescentamos a esta assertiva de Yatsuda que o caipira teve sua linguagem e toda a sua cultura esquecidas. Por esta razão, a presente pesquisa propõe trabalhar algumas manifestações discursivas da festa de roça com enfoque na análise etnográfica do gênero discursivo, terço rural, na compreensão de que este reforça a identidade cultural do grupo dos rezadores rurais, bem como das comunidades urbanas e rurbanas. Estas são representadas por Bortoni-Ricardo (2004, p. 52) da seguinte maneira:



Pode-se observar, nesse contínuo, que, em um dos pólos, estão as variedades rurais usadas pelas comunidades geograficamente mais isoladas. Em outro, estão as variedades urbanas que receberam a maior influência dos processos de padronização da língua. Entre estes pólos está a zona *rurbana*. Segundo Bortoni-Ricardo (2004, p. 52),

os grupos rurbanos são formados pelos migrantes de origem rural que preservam muito de seus antecedentes culturais, principalmente no seu repertório lingüístico, e as comunidades interioranas residentes em distritos ou núcleos semi-rurais, que estão submetidas à influência urbana, seja pela mídia, seja pela absorção de tecnologia agropecuária.

É válido dizer, ainda, que no contínuo de urbanização, não há fronteiras rígidas separando os falares rurais, rurbanos ou urbanos, pois elas são fluidas. Assim, não há muita sobreposição entre tais falares.

Feitas essas considerações, ressaltamos que nas festas de tradição rural, em um primeiro momento, há o oferecimento da fé, manifestada por rezas de terços, e um segundo momento em que o álcool, a comida e a dança fervorosa são condições fundamentais para a ocorrência do evento festivo. Muitas pessoas, como o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1986, 1989, 2004), classificam estes dois momentos, que compõem a festa, como sendo sagrado o primeiro e, o segundo, profano. Pensar desta forma pode ser um equívoco, já que para os participantes do evento religioso o suposto “profano” é condição para o sagrado.

A religiosidade presente nessas tradições rurais levou-nos a fazer vários questionamentos sobre as manifestações discursivas contidas nestes eventos festivos. A princípio, pensamos que a festa de roça estivesse caracterizada por um ritual em que o sagrado e o profano fossem dois elementos separados. Porém, após algumas leituras iniciais e observações em campo, percebemos que não há uma separação entre sagrado e profano, mas uma relação de condição entre eles: em geral, as pessoas participam do terço que antecede o evento porque acontecerá uma festa depois e a festa ocorrerá em função da prática religiosa que a justifica.

Segundo Bosi (1987, p. 11), “a condição material de sobrevivência das práticas populares é o seu enraizamento”, i.e., o fundamento da cultura popular é retomar situações e práticas que a memória de um grupo reforça, dando-lhes valor. Este resgate ocorre sazonalmente, de modo que retomar suas raízes, reelaborá-las ou repeti-las é, neste sentido, condição para a existência cultural dos grupos populares.

Bosi (1987, p. 16) cita Weil que diz que “o ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”. Desta forma, sendo o enraizamento uma necessidade intrínseca ao homem, as situações coletivas de manifestações de fé da cultura popular são formas de fazer com que suas práticas sobrevivam em meio a uma



sociedade capitalista em que a cultura erudita busca por sua plena hegemonia, tentando desenraizar tudo aquilo que se refere à cultura popular e/ou subalterna<sup>1</sup>, em um processo de domínio e submissão.

O Brasil é um lugar de migrantes<sup>2</sup> cujos costumes, crenças e tradições são preservados por meio de práticas buscadas pela memória. Quando os migrantes saem da roça, por exemplo, e vão para a cidade defrontam-se com situações novas, como o da indústria que enfatiza o desenraizamento, fragmentando a cultura popular (BOSI, 1987, p. 18). Assim suas inúmeras raízes são partidas em vários pedaços. Para resistir a este desenraizamento, eles retomam suas práticas rurais, como os terços. É relevante dizer que o terço gravado no município de Goiandira, para esta pesquisa, ocorreu no âmbito urbano e está envolvido em um evento festivo semelhante à festa na roça<sup>3</sup>. Este evento evidencia uma tentativa de manter vivas as tradições rurais.

Pode-se dizer que o sistema comunitário do catolicismo popular tenta resgatar as raízes de seu passado, que foram ou estão sendo arrancadas pelo modelo de sociedade capitalista, por meio dos rituais coletivos de fé, de forma a resistir à opressão da cultura erudita. E é nesta coletividade a maneira que o migrante tem para garantir a permanência ou a retomada de sua raiz. A tentativa de preservar e manter suas raízes por parte das camadas populares explica os inúmeros festejos locais e religiosos em cidades pequenas. Tais festejos conseguem ser mais evidentes do que festas cívicas ou históricas.

---

<sup>1</sup> O termo *subalterno*, neste contexto, está vinculado à crença que muitos têm a respeito da cultura popular que, estando ela fora das instâncias de que gozam práticas de cultura erudita, i.e., fora das leis e regras de aceitação e legitimação desta, estaria subalterna.

<sup>2</sup> O Brasil é um país plural, socioculturalmente. Nele, encontram-se migrantes de tipos diversos: estrangeiros que, principalmente a partir da 2ª Guerra Mundial, se instalaram aqui, como italianos, espanhóis e portugueses, entre outros; migrantes que saem de um estado para outro à procura de uma vida melhor, como é o caso dos nordestinos; e ainda aqueles que saem da roça para cidade; enfim, a diversidade cultural brasileira é muito grande. Concordamos com Bosi (1987, p. 7) quando ele discute a heterogeneidade da cultura brasileira, dizendo que “(...) não existe *uma* cultura brasileira homogênea, matriz dos nossos comportamentos e dos nossos discursos”, mas uma pluralidade cultural.

<sup>3</sup> Faz-se pertinente observar que há uma diferença entre as expressões “na roça” (espaço rural) e “de roça” ou caipira (com tradição rural).

As festas de roça, onde foram coletados os terços para análise, são festas de santos padroeiros, que reforçam um *nós* local, na medida em que resgatam a identidade sociocultural das comunidades em que estão inseridas. Sobre isto Brandão (1989, p. 8) confirma que

a festa é uma *fala*, uma *memória* e uma *mensagem*. O lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, e aquilo que deve ser resgatado da *coisa* ao *símbolo*, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado.

Isso sugere que as festas de roça colocam a comunidade em que estão inseridas em evidência, como se as vozes abafadas da cultura dominada passassem a ser ouvidas, ou ainda como se os indivíduos tivessem a oportunidade de transpor da passividade à função ativa de sujeito, que tem uma raiz cultural a ser preservada mesmo diante das pressões culturais das elites dominantes.

A relevância de um estudo deste caráter reside em entender melhor as maneiras que os participantes envolvidos na devoção aos santos encontram para manifestar-lhes a sua fé em uma inter-relação entre sagrado e profano como se “profanar” fosse preciso para celebrar a fé.

Para esta pesquisa, a observação teve como objeto de análise principal os terços realizados em festas de tradição rural, nas quais se observa um ritual coletivo do catolicismo popular, coletado em situações diferentes, nos municípios de Catalão e Goiandira (cf. localidade em anexo A), cidades do Estado de sudeste goiano. Ressaltamos que os terços da comunidade rural Olaria, também conhecida como Morro Agudo (cf. localidade em anexo B), e o da Vila Mariana, no perímetro urbano de Goiandira (cf. localidade em anexo C) foram gravados em áudio por meio de registro em fita K-7, em junho de 2005. Para análise do terço da comunidade rural Mata Preta (cf. localidade em anexo B), foram utilizados dois registros: o primeiro gravado em VHS<sup>4</sup> em 2001 e, o segundo, em DVD em setembro de 2006. Estas duas gravações em vídeo, dentre as quais participamos pessoalmente quando da gravação em

---

<sup>4</sup> VHS cedido pela Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Helena de Paula (UFG/CAC).

2006, colaboraram no que se refere à compreensão do ritual de fé que envolve a Mata Preta. Além disso, conseguimos o registro manuscrito do terço desta comunidade que será discutido nesta pesquisa.

Outro fator importante, a ser salientado, é que foram feitas entrevistas com pessoas pertencentes aos grupos analisados para se obter informações fundamentais para a análise etnográfica, tais como, o objetivo da festa; os santos exaltados na festa; por que o “profano” é uma continuação do sagrado; como cada participante ou organizador colabora para com a festa; qual o significado desta para ele/ela; quais as épocas, santos, envolvidos; se há comidas específicas e por que; se a festa é importante para a comunidade e por que; se a festa angaria fundos e para que; se elas continuam com as mesmas características de antes ou houve mudanças.

Acrescente-se a isso que o terço da comunidade rural Mata Preta de 2006, por razões que ficarão claras no decorrer deste estudo, será o foco de nossas discussões. Tendo em vista as diferenças dos modos de produção dessas manifestações discursivas, observar-se-á se há diferenças lingüísticas que apontam também diferenças culturais entre tais modos. Verificar-se-ão, também, os traços convergentes que reforçam a identidade cultural de cada grupo.

A metodologia desta pesquisa teve como base a etnografia<sup>5</sup> da fala, cujo foco é a situação de uso lingüístico. Duas das principais características da análise etnográfica são: 1) focalizar particularmente a especificidade do desempenho natural da fala e 2) focalizar as identidades sociais e culturais, consideradas e descritas como um sistema global em comparação com outro sistema de outra sociedade ou grupo.

A partir dessa proposta etnográfica, foram traçados os objetivos do presente trabalho:

**Objetivo Geral:** demonstrar como as festas de tradição religiosa no meio rural constituem reforço da identidade sociocultural do grupo.

---

<sup>5</sup> A palavra “etnografia”, de origem grega, significa descrever (*grafia*) uma cultura (*etnos*).

- Objetivos específicos:** > compreender as diferenças culturais entre os terços: seus pontos convergentes e divergentes, por meio de uma análise comparativa;
- > descrever o evento do ponto de vista de seus participantes: objetivos, religiosidade, conagração, entre outros;
- > demonstrar o resgate dessa manifestação como uma tradição cultural importante e que deve ser preservada.

Deste modo, foram realizadas observações repetidas dos terços gravados em áudio e vídeo para selecionar diferentes aspectos e, então, desenvolver um entendimento cumulativo das manifestações discursivas da festa de roça. Para isso, foram seguidos os seguintes passos:

1. Gravação em áudio e vídeo dos terços<sup>6</sup>;
2. Transcrição gráfica dos terços tal como se ouviu;
3. Observação comparativa dos terços;
4. Entrevistas;
5. Leitura de bibliografia indicada para a análise dos terços;
6. Audição exaustiva do *corpus* de estudo;
7. Observação de diferenças culturais entre os três terços;
8. Análise sociolingüística das estruturas lingüísticas dos terços;
9. Verificação de traços convergentes que reforçam a identidade cultural dos grupos.

Desta feita, as discussões que norteiam o presente estudo estão organizadas em três capítulos. No primeiro, faz-se uma apresentação dos três campos de saber (a Sociolingüística Interacional, a Antropologia social e a Análise do Discurso Crítica) que fornecem os subsídios teóricos e metodológicos para o presente trabalho. Demonstra-se, ainda, como a motivação religiosa funciona como fator importante para a preservação da identidade grupal. Além disso,

---

<sup>6</sup> Apenas o terço da comunidade rural Mata Preta foi gravado em vídeo, em 2006.

elucida-se como o discurso religioso, ao sinalizar e constituir, por meio de suas estruturas lingüísticas, sua estrutura social, representa uma prática social importante para a constituição da identidade social dos grupos analisados.

O segundo capítulo, que faz inicialmente uma breve reflexão sobre a metodologia adotada no presente estudo, apresenta uma análise sociocultural das comunidades, ao se promover um resgate histórico-cultural das festas de tradição rural, mostrando suas transformações no decorrer dos tempos, além de se problematizar a cultura da religiosidade à luz do espetáculo. Considera-se ainda o terço como um gênero discursivo específico que, como qualquer outro gênero, está sujeito a modificações, dado sua dinamicidade.

No terceiro capítulo, são feitas análises dos metaplasmos observados nos terços dos três grupos observados. A este respeito, afirmamos que a preservação cultural dos ritos de fé é mais conservadora no terço da comunidade Mata Preta, visto a releitura da língua latina neste aliado a traços do dialeto rural. Com estas análises, veremos que também “na roça, fala-se latim”, bem como a alternância lingüística significativa no terço da Mata Preta.

No decorrer da pesquisa, tentamos demonstrar a necessidade de se descrever e resgatar a cultura caipira no Brasil por esta ser nossa mais profunda identidade sociocultural, e, desta forma, entendemos que a pesquisa preenche, ou pelo menos tenta preencher, uma lacuna nos estudos socioculturais do universo rural no Brasil.

# I AS TEORIAS QUE DÃO SUPORTE AO TERÇO COMO PRÁTICA SÓCIO-DISCURSIVA

## Palavras iniciais

Este capítulo fornece os subsídios teóricos e metodológicos para o presente trabalho, que abrange três campos de saber, a Sociolingüística Interacional, a Antropologia Social e a Análise do Discurso Crítica. A utilização destas três áreas de conhecimento se deve à abrangência da análise proposta neste estudo.

## 1.2 A Sociolingüística Interacional

A Sociolingüística Interacional, segundo Figueroa (1994), se desenvolveu relativamente tarde na história do século XX, amadurecendo depois dos estudos da sociologia da linguagem, da etnografia da comunicação e da sociolingüística laboviana. É um campo interdisciplinar com uma herança diversa.

Em *Discourse Strategies: studies in Interactional Sociolinguistics I* (1988), um clássico da literatura sociolingüística interacionista, John Gumperz, considerado o grande precursor desta abordagem de pesquisa, apresenta todos os antecedentes da Sociolingüística Interacional no decorrer da História. Ele elucidava, de forma crítica, como as outras pesquisas lingüísticas anteriores, embora fossem pertinentes, representam uma análise limitada ao deixar de considerar elementos importantíssimos que serão discutidos neste trabalho.

Gumperz parte do pressuposto de que participar de trocas verbais, i.e., criar e amparar o envolvimento conversacional, requer conhecimentos e habilidades que transcendem a

competência gramatical necessária para a decodificação de mensagens curtas e isoladas. Neste sentido, em uma interação verbal, os interlocutores precisam ser capazes de fazer inferências.

Surge, assim, a necessidade de uma abordagem interpretativa para a análise da conversação, que, por sua vez, está se revelando profícua na análise de sociedades modernas urbanizadas. Nestas, as fronteiras sociais são difusas e a comunicação intensiva com falantes de diferentes origens não é a exceção da regra, mas a regra, e as convenções sinalizadoras podem variar de situação para situação, haja vista o envolvimento de participantes que, apesar de falar a mesma língua, apresentam diferenças significativas no conhecimento, bagagem sociocultural, a serem superadas, levando em consideração símbolos comunicativos que sinalizem tais diferenças para a manutenção do engajamento conversacional.

Para complementar essa idéia de que a pesquisa lingüística deve considerar elementos importantes que vão além da estrutura gramatical, Gumperz (1988, p.6) diz que

quanto mais aprendi sobre a natureza e funcionamento das estratégias conversacionais, mais eu me convenci de que diferenças socioculturais e suas reflexões lingüísticas são mais que apenas causas de interpretações inadequadas ou bases para estereótipos pejorativos e discriminação consciente<sup>7</sup>.

Desta feita, as diferenças lingüísticas exercem um papel importante na sinalização de informação bem como na criação e manutenção de fronteiras sutis de poder, *status*, papéis desempenhados e especialização ocupacional que compõem a fábrica da vida social.

Feitas essas considerações importantes, o autor ressalta que a Sociolingüística é um novo campo de investigação do uso da linguagem de comunidades humanas específicas, dependendo, assim, de fonte de dados e paradigmas analíticos totalmente distintos daqueles empregados pelos lingüistas na história anterior a esta nova área de pesquisa.

---

<sup>7</sup> “But the more I learned about the nature and functioning of conversational strategies, the more I became convinced that just causes of misunderstanding or grounds for pejorative stereotyping and conscious discrimination”.

Segundo Gumperz, no século XIX, Saussure e muitos de seus dialetólogos contemporâneos – que voltaram seus estudos para o âmbito da morfologia e fonologia – já tinham ciência da complexidade da relação entre as distinções gramaticais estruturais e as fronteiras da população humana, porém, tendiam a ver a humanidade dividida em unidades étnicas e nacionais discretas, cada uma com sua tradição e cultura independentes e com sua língua, ou dialeto, caracterizados por uma estrutura gramatical distinta.

De acordo com o autor, com o trabalho de lingüistas de orientação antropológica, sob a influência de Franz Boas (1911), Edward Sapir (1921) e Leonard Bloomfield (1935), os procedimentos de derivar categorias estruturais foram elaborados mais detalhadamente. Tais estudiosos puseram em foco as linguagens indianas norte americanas, estabelecendo um contato mais próximo com os nativos e puderam, assim, colher dados etnográficos, tais como mitos, tradições orais, entre outros, contribuindo para novos “insights” dos sistemas de valores destes nativos. Estes estudos, que partiram de uma observação inicial de campo, procurando evidenciar as estreitas relações entre língua e cultura, enfatizaram o valor positivo da diversidade lingüística e o papel do fator cultural na determinação da estruturação das línguas.

No início dos anos 50, os lingüistas antropólogos, ao empreender pesquisas etnográficas da estrutura e uso da língua na Europa e no desenvolvimento da Ásia e da África, perceberam que fatores sócio-históricos têm uma função crucial em determinar fronteiras. Gumperz (1988) destaca que este grupo de cientistas sociais, mais do que qualquer outro, focalizou a importância da arbitrariedade das convenções históricas na determinação da forma de ação humana e do processo de pensamento, ao passo que outros viam como sinais de primitivismo ou deficiência. Para o autor, “o que percebemos e retemos em nossa mente é



uma função de nossa predisposição culturalmente determinada de perceber e assimilar padrões de comportamento”<sup>8</sup> (GUMPERZ, 1988, p.13).

Além disso, na década de 60, estudos gerativistas de Chomsky – para Gumperz, o primeiro estudioso a propor esboços de uma teoria consistente e compreensiva da habilidade lingüística pan-humana – se basearam em dados removidos de contextos situados e transpostos em categorias abstratas para funcionar como base para generalizações sobre o funcionamento da linguagem. Tais análises de fundamento chomskyano buscavam por formalismos abstratos universais, os quais não consideravam a questão da diferença cultural e interlingüística.

Gumperz acrescenta que os estudos sociolingüísticos, contudo, ganharam um novo percurso com Labov (1967), ao combinar a análise estrutural de formas de fala com técnicas sociológicas modernas, que viabilizaram métodos para traçar o caminho da difusão lingüística, e relacionar as variáveis lingüísticas com variáveis sociais. Esta nova abordagem, de orientação quantitativa (ou correlacional), foi contra o que pregaram os estruturalistas e gerativistas: a noção de uniformidade do sistema gramatical.

Para conseguir informações mais precisas dos fatos empíricos de diversidade da fala, a teoria variacionista de Labov distingue variações individuais e variabilidade social. Esta é considerada como uma propriedade inerente dos sistemas lingüísticos que deve ser integrada às regras gramaticais.

São reconhecidos dois tipos de regras gramaticais: as regras categóricas e as regras variáveis. As categóricas são aquelas compartilhadas e podem ser analisadas por meio de análise lingüística comum, enquanto que para as variáveis este tipo de análise é usado somente para determinar uma cadeia de variabilidade. Dentro desta cadeia, as variantes são designadas a um número de valores e sua incidência é correlacionada estatisticamente ou

---

<sup>8</sup> “What we perceive and retain in our mind is a function of our culturally determined predisposition to perceive and assimilate”

dentro de características relevantes do ambiente lingüístico ou com as características sociais de seus falantes.

Durante as últimas décadas do século XX, as abordagens quantitativas predominaram na pesquisa sociolingüística, visto que a sociolingüística quantitativa é importante no que diz respeito à sua aplicabilidade à análise dos processos reais de comunicação face a face. Porém, as pesquisas dessa ordem são generalizações estatísticas que se baseiam em pressuposições sobre os processos cognitivos de um grupo, os valores partilhados e seu significado social. Deste modo, não explicam devidamente as diferenças nos valores, crenças e atitudes entre os diversos grupos sociais.

Gumperz afirma, então, que o uso da língua em uma comunidade de fala específica não é simplesmente uma questão de conformidade a normas de conveniência, mas uma maneira de transferir informação sobre valores, crenças e atitudes que devem primeiro ser descobertas através da investigação etnográfica, e que em situações cotidianas definem as suposições importantes com respeito ao que os participantes inferem o que é pretendido.

Desta forma, para o defensor da Sociolingüística Interacionista, fazia-se necessário um estudo mais profundo sobre o funcionamento do processo comunicativo, visto que a pesquisa quantitativa não foi capaz de responder a questões sobre a estigmatização lingüística e por que práticas estigmatizadas persistem em face das pressões educacionais e da comunicação de massa, entre outras. Para tanto, Gumperz acrescenta que mesmo diante de tais estigmatizações “todas as variedades discursivas (...) são igualmente complexas no nível da gramática e são sujeitas às mesmas leis de mudança lingüística”<sup>9</sup> (GUMPERZ, 1988, p.28).

Sendo assim, Gumperz (1988, p. 29) reforça a importância do estudo da abordagem interacionista, pois

---

<sup>9</sup> “(...) all speech varieties (...) are equally complex at the level of grammar and are subject to the same laws of linguistic change”.

há uma necessidade de uma teoria que explique as funções comunicativas da variabilidade lingüística e sua relação com os objetivos dos falantes sem referência a suposições instáveis sobre conformidade ou não-conformidade com o sistema de normas compartilhadas<sup>10</sup>.

Devem ser encontrados métodos empíricos, portanto, para determinar a extensão do conhecimento compartilhado e especificar contrastes na interpretação e no comportamento, sem a tentativa de prever o que é na verdade usado e como isso é avaliado, levando em consideração novas perspectivas sobre sinais verbais e sua relação com processos interpretativos, tais como as inferências e as estratégias verbais.

Segundo Gumperz (1988), em uma interação comunicativa, pode haver a alternância de variedades lingüísticas (do *Standard English* para o *Black English*). O autor diz que para haver identificação das mudanças simultâneas como um contraste entre variedades, os falantes devem dominar uma cadeia de variáveis e compartilhar expectativas relacionadas a níveis de sinalização distintos. Uma extensão específica de um discurso pode, por exemplo, estar associada a falantes de determinadas bagagens sociais e étnicas ou a eventos discursivos distintos. Assim, o uso de uma variedade onde outra é esperada não é simplesmente uma questão de mau emprego lingüístico, pode ter um significado comunicativo.

Tendo em vista todos esses pressupostos teóricos, Gumperz (1988) ressalta que a abordagem interpretativa, como o é a Sociolingüística Interacional, difere significativamente de outras tradições lingüísticas e sociolingüísticas em sua noção sobre o que é comunicado e o que comunica nas trocas verbais. “O objetivo final desta linha de pesquisa é, então, esclarecer problemas de descrição e mostrar como características sociais de grupos humanos afetam a gramática”<sup>11</sup> (GUMPERZ, 1988, p.35).

---

<sup>10</sup> “There is a need for a sociolinguistic theory which accounts for the communicative functions of linguistic variability and for its relation to speakers’ goals without reference to untestable functionalist assumptions about conformity or nonconformance to closed systems of norms”.

<sup>11</sup> “The ultimate aim is to clarify problems of description and to show how social characteristics of human groups affect grammar”.

Uma abordagem interpretativa da conversação tem como foco as estratégias que governam o uso do conhecimento lexical, gramatical, sociolingüístico, entre outros, do interlocutor na produção e interpretação de mensagens em contextos específicos. Desta forma, a tarefa do pesquisador é o estudo profundo de instâncias selecionadas de interação verbal, observando se os atores se entendem ou não, extraindo interpretações sobre o que acontece nesta interação, e, então “(a) deduzir suposições sociais que os falantes devem ter feito para agir como agem, e (b) determinar empiricamente como os signos lingüísticos se comunicam no processo de interpretação” <sup>12</sup> (GUMPERZ, 1988, p.35-6).

Diante desses importantes pressupostos teóricos oferecidos pelo autor, vale dizer que o trabalho de Gumperz (1988) é de fundamental relevância para a pesquisa lingüística e sociolingüística, haja vista que a linguagem não deve ser analisada somente de seu ponto de visto sistemático, mas de um modo que elementos que dela transcendem, tais como, aspectos socioculturais, interpretações sobre o processo comunicativo, estereótipos, inferências e estratégias discursivas, sejam levados em consideração.

### **1.2.1 Refletindo sobre COMUNIDADE DE FALA e REDES**

“Comunidade de fala” (*Speech community*) é um conceito de difícil definição, visto que envolve o conceito de grupo (de falantes), também muito difícil de definir. Segundo Wardhaugh (2006, p. 119), as pessoas podem se agrupar por diversas razões: social, religiosa, política, cultural, familiar, vocacional, etc.; pode ser um agrupamento temporário ou quase permanente. Assim, a idéia de “grupo” transcende os seus membros por esses poderem ir e vir, além de terem a possibilidade de pertencer a outros grupos, podendo ou não se encontrar face a face.

---

<sup>12</sup> “ (a) deduce the social assumptions that speakers must have made in order to act as they do, and (b) determine empirically how linguistic signs communicate in the interpretation process.”

Dessa feita, se “grupo” é um conceito relativo, essa relatividade está também para “comunidade de fala”. Esse conceito é tão relativo que estudiosos como Eckert e McConnell-Ginet (1998 *apud* Wardhaugh (2006, p. 127-128)) oferecem uma noção variante: “comunidade de prática”. Este grupo seria um agregado de pessoas que se aproximam devido a objetivos em comum. Trata-se, então, de um grupo que é ao mesmo tempo seus membros e o que estes estão fazendo para torná-los uma comunidade. Assim, a situação de prática em que se inserem (um grupo de trabalhadores em uma fábrica, por exemplo) fornece aos sujeitos identidades e informações sobre o que podem fazer.

Além da noção de “comunidade de prática”, vale ressaltar a distinção feita por Monteiro (2000) entre “comunidade de fala” e “comunidade lingüística”. A primeira (baseada em Romaine (1994)) refere-se a “um grupo de pessoas que não compartilham necessariamente a mesma língua, mas compartilham um conjunto de regras para seu uso”, assim “as fronteiras entre as comunidades de fala são essencialmente mais de caráter social do que lingüístico” (MONTEIRO, 2000, p. 41). A “comunidade lingüística” (baseada em Marcos (1993)), por sua vez, pressupõe a existência de uma demarcação física e a possibilidade de que, em sentido amplo, seus membros não sejam única e exclusivamente monolíngües (cf. MONTEIRO, 2000, p. 41). Assim sendo, uma das diferenças entre tais grupos está em que a “comunidade de fala” é um “espaço” abstrato, lugar onde as variações de repertório estão disponíveis (cf. SPOLSKY, 2004, p. 27).

Feitas essas observações, vejamos alguns dos conceitos existentes sobre “comunidade de fala”. Sobre este verbete, Scherre (2006) traz sua definição em três diferentes linhas de pensamento teóricas: o da Lingüística Estrutural, o da Sociologia da Linguagem e Etnografia da Comunicação, e o da Sociolingüística Laboviana.

No âmbito da Lingüística Estrutural, parte-se do pressuposto de que exista uma mesma língua dentro da comunidade. Tem-se, então, que “um grupo de pessoas que usam o mesmo

sistema de regras é uma comunidade de fala”<sup>13</sup> (BLOOMFIELD (1961) *apud* SCHERRE, 2006, p.716); “cada língua define uma comunidade de fala”<sup>14</sup> (HOCKETT (1958) *apud* SCHERRE, 2006, p. 716); e que “comunidade de fala [é] todas as pessoas que usam uma dada língua (ou dialeto)”<sup>15</sup> (LYONS (1973) *apud* SCHERRE, 2006, p.716).

É importante fazer uma observação sobre essa linha teórica: se se considera que cada língua pressupõe uma comunidade de fala, então países como Brasil e Portugal ou Estados Unidos e Inglaterra constituiriam apenas duas comunidades de fala, respectivamente? Acredita-se que não. Apesar de o Brasil e Portugal terem a mesma língua oficial, o português, e os EUA e a Inglaterra, o inglês, cada um desses países possuem traços socioculturais bastante específicos. Ter-se-iam assim, pelo menos, quatro comunidades de fala diferentes. Deste modo, Brasil e Portugal compartilham a “mesma” língua, mas não compartilham exatamente as mesmas regras socioculturais.

Sob a perspectiva da Sociologia da Linguagem e da Etnografia da Comunicação, Scherre (2006, p.717) afirma que Gumperz, Hymes e Fishman consideram que a presença de mais de uma língua não implica a existência de mais de uma comunidade de fala. Esta assertiva nos leva a refletir sobre a cidade de Londres, em que por volta de 300 línguas são faladas. Esse seria um caso de trezentas comunidades de fala, como postulado pela Lingüística Estrutural? Ou seria apenas uma comunidade de fala com características bastante específicas? Diferentemente da Lingüística Estrutural, que acredita na homogeneidade, a Sociologia da Linguagem e a Etnografia da Comunicação postulam que, mesmo que haja diferenças lingüísticas, elas formam uma comunidade de fala, um sistema em que estão relacionadas a um conjunto compartilhado de normas sociais (cf. GUMPERZ *apud* SCHERRE, 2006, p. 717).

---

<sup>13</sup> According to Bloomfield (1961: 29), “a group of people who use the same system of speech-signal is a *speech-community*”.

<sup>14</sup> for Hockett (1958:8), “each language defines a *speech community*”.

<sup>15</sup> for Lyons (1973: 326), “*speech community* [is] all the people who use a given language (or dialect)”.

Nesse sentido, o conceito de comunidade de fala extrapola o universo lingüístico, pois como salienta Hymes (1981, p. 51), “uma comunidade de fala é definida (...) como uma comunidade que compartilha conhecimento de regras para a condução e interpretação de fala”<sup>16</sup>. Desta maneira, um falante, cuja segunda língua (L2) seja inglês não pertencerá a uma comunidade de fala, como os Estados Unidos, apenas por dominar as regras gramaticais desta língua. Somente pertencerá a esta comunidade de fala se for competente, em termos comunicativos, em inglês.

Sobre a perspectiva da Sociolingüística Laboviana, Scherre (2006, p. 717) destaca que Labov (1975) agrega às normas sociais “um conjunto de atitudes sociais para com a língua” e à noção de sistema lingüístico, conceito de modelos abstratos de variação refletindo heterogeneidade ordenada. Além disso, para Labov (1975, p. 120-1),

a comunidade de fala não é definida por qualquer acordo marcado no uso de elementos lingüísticos, mas pela participação em um conjunto de normas compartilhadas; estas normas podem ser observadas em tipos declarados de comportamento avaliativo, e pela uniformidade de modelos abstratos de variação (...) <sup>17</sup>.

Percebe-se, então, que na perspectiva laboviana, diferentemente da Sociologia da Linguagem e da Etnografia da Comunicação, o conjunto de normas sociais compartilhadas que define uma comunidade não se estabelece no uso.

Desta feita, das três linhas de pensamento teóricas apresentadas acima, pode-se dizer que: a) na Lingüística Estrutural, a condição necessária para a comunidade de fala é a existência de sistemas lingüísticos compartilhados ou modelos estruturais abstratos; b) na Sociologia da Linguagem e na Etnografia da Comunicação, é necessária a existência de

---

<sup>16</sup> “A speech community is defined (...) as a community sharing knowledge of rules for the conduct and interpretation of speech”.

<sup>17</sup> “the speech community is not defined by any marked agreement in the use of language elements, so much as by participation in a set of shared norms; these norms may be observed in overt types of evaluative behavior, and by the uniformity of abstract patterns of variation (...)”.

normas sociais de uso e interpretação, dando-se enfoque aos aspectos lingüísticos, interacionais e comunicativos; e c) na Sociolingüística laboviana, é necessário um conjunto de atitudes sociais para com a língua.

Cabe aqui uma consideração: este trabalho se insere na segunda linha teórica (Sociologia da Linguagem e Etnografia da Comunicação), negando a concepção de “comunidade de fala” da Lingüística Estrutural. Ressaltamos, ainda, que a perspectiva laboviana sobre comunidade de fala como “o conjunto de atitudes sociais para com a língua” complementa a abordagem teórica adotada neste estudo.

Tendo falado sobre as atitudes do falante em relação à língua, é pertinente salientar que para Hymes (em WARDHAUGH, 2006, p. 123), comunidade de fala está relacionada à maneira como as pessoas vêem a língua que falam, como avaliam os sotaques, como mantêm as fronteiras lingüísticas, devendo as regras de uso da língua ser tão importantes quanto os sentimentos sobre a língua em si.

Segundo Scherre (2006, p. 719), é o ponto de vista do falante que o faz sentir-se parte de uma comunidade de fala. É por causa deste sentimento de pertença a um grupo ou outro que leva “um membro de uma comunidade de fala (...) aprender o que dizer e como dizê-lo apropriadamente, a qualquer interlocutor em quaisquer circunstâncias” (BORTONI-RICARDO, 2005, p. 61). Isto porque em cada grupo de falantes, existem padrões interacionais, convenções socioculturais e normas de aceitabilidade vigentes.

Diante dessas considerações sobre o conceito de “comunidade de fala” em que se tem a idéia das relações interacionais entre os falantes compartilhando regras socioculturais, percebe-se que o conceito de redes está intimamente relacionado ao conceito anterior. Isto porque, segundo Wardhaugh (2006, p. 129), outra maneira de ver como um indivíduo se relaciona com outros indivíduos em sociedade é perguntar de que “redes” participam.

Segundo Bortoni-Ricardo (2005, p.84),



uma característica aparentemente intrigante das sociedades modernas é que as variedades lingüísticas desprestigiadas tendem a conservar-se nas comunidades urbanas, apesar da ubíqua e permanente influência da norma-padrão (...). Uma possível explicação para o fenômeno pode ser buscada na tradição dos estudos de redes (*networks*) da antropologia social.

Milroy (1980), uma das pioneiras nos estudos de redes, na tentativa de estabelecer o conjunto de fatores que distinguem as comunidades rurais das urbanas, em termos de densidade de rede de relações sociais, interessou-se pelas características dos vínculos existentes nas relações das pessoas envolvidas na rede umas com as outras, como meio de explicar seu comportamento.

Desta forma, os estudos de redes têm como finalidade obter uma ampla explanação na análise das interações. Cabe aqui o conceito de densidade de rede. Esse se relaciona ao número de vínculos que efetivamente existem em um sistema como uma proporção do número de vínculos que poderiam possivelmente existir. O grau de redundância nos vínculos fará com que esses sejam de tipo singular/uniplex ou múltiplo/multiplex (cf. BORTONIRICARDO, 2005, p. 84).

Têm-se redes uniplex (simplex) quando as relações ocorrem em apenas um sentido (a relação empregado/empregador), em que a coesão social é reduzida e existem sentimentos mais fracos de solidariedade e identidade, fazendo com que haja maior probabilidade de ocorrer uma variação nas normas (cf. WARDHAUGH, 2006, p. 129). Por outro lado, têm-se redes multiplex quando as relações ocorrem simultaneamente em diversos níveis (relações em que as pessoas são ao mesmo tempo parentes, companheiros de trabalho, vizinhos, compadres, por exemplo). Nesse caso, há uma forte coesão social que produz sentimentos de solidariedade(s) e encorajam indivíduos a se identificar com outros dentro da rede (cf. WARDHAUGH, 2006, p. 129). Assim, os membros de redes multiplex alcançam grande consenso normativo e exercem consistente pressão informal uns sobre os outros visando à conformação às normas consensuais.

Percebe-se, contudo, que as redes multiplex caracterizam-se por uma alta densidade e multiplexidade. Bortoni-Ricardo (2005, p.84) lembra que “a alta densidade e ‘multiplexidade’ tendem a co-ocorrer e são geralmente características dos sistemas tradicionais, isolados. Sistemas urbanos, por outro lado, tendem a uma densidade baixa e à ‘uniplexidade’”. Pode-se, então, afirmar que comunidades rurais tendem a uma tessitura sociolingüística densa, enquanto as urbanas, a uma tessitura frouxa.

### **1.2.2 As comunidades analisadas**

Sabe-se que grupos rurais são fortemente caracterizados por relações socioculturais densas. Partindo-se deste pressuposto, interessa-nos discutir “comunidade de fala” e “redes”, tendo como base as comunidades rurais catalanas “Olaria” e “Mata Preta” e a comunidade urbana Vila Mariana. Com relação a esta última, consideramos uma comunidade urbana, uma vez que não é nem tipicamente urbana nem tradicional e fechada (cf. BORTONI-RICARDO, 1985, p. 124). Assim, embora Vila Mariana esteja localizada em um perímetro urbano, exibe características de comunidades fechadas e tradicionais, observadas, por exemplo, pelas festas de tradições rurais, em que as redes sociais tendem a se caracterizar pela solidariedade e a reciprocidade mútua.

Sobre a linguagem dessas três comunidades, podemos dizer que compartilha características inerentes ao dialeto rural ou caipira. Sobre esta variedade, Bortoni-Ricardo (1985, p. 42) afirma que “(...) se refere especificamente à variedade falada no cenário rural onde os migrantes nasceram e passaram parte de suas vidas (...) <sup>18</sup>”.

Falemos um pouco sobre a história do português no Brasil.

---

<sup>18</sup> “Caipira dialect refers specifically to the variety spoken in the rural setting where the migrants were born and spent part of their lives (...)”.

Bortone (2004, p. 186) conta que o português, que foi implantado no Brasil por meio da colonização portuguesa, se defrontou com os diversos falares dos nativos. No século XVII e na metade do século XVIII, até por volta de 1654, as línguas tupis prevaleceram sobre o português, uma vez que os índios eram superiores em quantidade. Além disso, durante quase um século foi a língua geral ou *nheengatu*, baseada no tupi e no português, que prevaleceu no Brasil. Com o século XVIII, o português retoma seu predomínio, mas com influências das línguas indígena e africana.

Outra questão a se considerar é que, ao passo que o litoral brasileiro mantinha contatos constantes com a metrópole e que, por esta razão, o dialeto falado na região se assemelhava às variedades portuguesas, no interior brasileiro, em que as populações se mantinham isoladas, o português sofreu maior influência das línguas indígenas e africanas. Devido a esta influência, as variedades não-padrão do português brasileiro, conhecidas como dialetos regionais e caipiras, surgiram.

Acrescente-se também o que Bortoni-Ricardo (1985) diz sobre isso. Segundo a lingüista, nos séculos XVI, XVII e XVIII, “os habitantes das colônias litorâneas de São Paulo estavam envolvidos no movimento de exploração de terra em direção oeste, na escravização de índios ou na busca por ouro<sup>19</sup>” (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 21). Bortoni-Ricardo (1985, p. 21-22) diz ainda que, por causa deste movimento, houve grande expansão do território da colônia bem como o desenvolvimento de determinados tipos de cultura e vida social, a cultura Caipira.

Ainda sobre a cultura caipira, Bortoni-Ricardo (1985, p.22) nos esclarece que

a principal característica desta cultura foi sua segregação da influência urbana, um isolamento que estabeleceu e preservou formas sociais baseadas em economia de subsistência e em práticas de solidariedade mútua. A população Caipira estava espalhada por um grande território ou morando em

---

<sup>19</sup> “(...) the inhabitants of the coastal settlements of São Paulo were engaged in a movement of land exploration westwards, in the enslavement of Indians or in the search for gold”.

cabanas, localizadas distantes uma da outra, ou em pequenas colônias. Se elas viviam próximas ou distantes, no entanto, as famílias de uma comunidade estavam ligadas pelo sentimento de território comum, pela ética de solidariedade, principalmente manifestada na participação dos vizinhos nas tarefas de agricultura, e pelas atividades religiosas e de lazer. Tudo isto representou a estrutura fundamental da sociabilidade Caipira<sup>20</sup>.

Com relação ao processo de mudanças sociais à custa de perda de traços típicos do dialeto caipira, Amaral (2008, p.1) nos informa que

ao tempo em que o célebre falar paulista reinava sem contraste sensível, o *caipirismo* não existia apenas na linguagem, mas em todas as manifestações da nossa vida provinciana. De algumas décadas para cá tudo entrou a transformar-se. A substituição do braço escravo pelo assalariado afastou da convivência cotidiana dos brancos grande parte da população negra, modificando assim um dos fatores da nossa diferenciação dialetal. Os genuínos *caipiras*, os roceiros ignorantes e atrasados, começaram também a ser postos de banda, a ser atirados à margem da vida coletiva, a ter uma interferência cada vez menor nos costumes e na organização da nova ordem de coisas. A população cresceu e mesclou-se de novos elementos. Construíram-se vias de comunicação por toda a parte, intensificou-se o comércio, os pequenos centros populosos que viviam isolados passaram a trocar entre si relações de toda a espécie, e a província entrou por sua vez em contato permanente com a civilização exterior. A instrução, limitadíssima, tomou extraordinário incremento. Era impossível que o dialeto caipira deixasse de sofrer com tão grandes alterações do meio social.

Tendo feito essas considerações, cabe aqui uma observação de Bortone (1996, p. 37) sobre comunidades rurais e/ou isoladas: “(...) caracterizam-se, primariamente, por uma rede de relações ‘experimental’, a referência lingüística é muito mais implementada por uma interação real, ‘experimental’ face-a-face, que molda e acentua os vínculos de identidade social”. Assim, grupos rurais (Olaria e Mata Preta), ou com características rurais (Vila Mariana), se caracterizam por redes (*networks*) fechadas ou redes de relações sociais fechadas que funcionam como mecanismo de reforço da norma (cf. BOTT (1971)). Isto ocorre devido à

---

<sup>20</sup> “The main feature of this culture was its segregation from urban influence, a cultural isolation which established and maintained social forms based on the closed subsistence economy and on practices of mutual solidarity. The Caipira population was scattered over a large territory either living in huts, located far away from each other, or in small settlements. Whether they lived close together or far apart, however, the families of a community were linked by the feeling of common territoriality, by the ethics of solidarity, mainly manifested in the neighbours’ participation in agricultural tasks, and by traditional religious and leisure activities. All this represented the fundamental structure of Caipira sociability”.

frequência com que os membros destas comunidades interagem entre si e a forma de se relacionarem é que determina este reforço, uma vez que seu isolamento cultural e geográfico as leva a um desenvolvimento de uma resistência a forças de inovação.

Bortone (1996, p. 38) ilustra como funciona a rede de relações sociais fechadas:

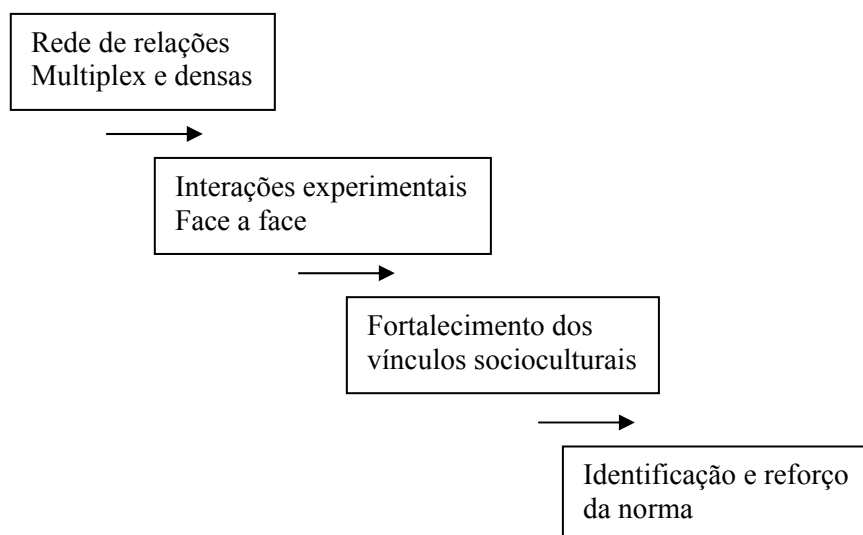


FIGURA 1 – Rede de relações sociais (Fonte: BORTONE, 1996, p. 38)

No que se refere às relações sociais que envolvem os grupos analisados, no que tange às festas de roça, pode-se dizer que são marcadas por um sentimento de união compartilhado por aqueles pertencentes à comunidade em que as festas se inserem. Esses membros podem ser tanto aqueles que ainda residem no meio rural ou aqueles que foram para a cidade conservando suas raízes rurais. Vejamos o diálogo a seguir:

#### TRANSCRIÇÃO 1:

E<sup>21</sup> - E é sempre as mesma pessoa que tá envolvida c'a festa?

I- [pausa] Ah...Assim, pa festero não é os mesmo, todo ano muda, né. Mais é o povo da região, do lugá.

E - Mais assim...

I - as veiz

<sup>21</sup> E = entrevistadora; I = informante.

E - pa organizá a festa...

I - Ah é, aí o...

E - Sempre...

I-... é o povo do lugá.

E - Todo mundo... sempre é as mesma pessoa, assim, que tão envolvida pá organizar a festa.

I - É, muda um pouco, mais é sempre as mesma pessoa, né?, as pessoa do lugá. Vamo supô, igual'aqui, o J B<sup>22</sup>, era daqui, mudô pa cidade, mais ainda põe ele pá ajuda, né? igual o A foi mais a N, foi festero, né?,... sempre põe muito da cidade, mais é povo que foi daqui do lugá, que era da região, né?, famia...

Nesta interação, podemos compreender por que o conceito de comunidade é relativo: pessoas podem compartilhar normas socioculturais mesmo sem estarem unidas em termos físico-geográficos.

Outra questão importante é o conseqüente reforço dessas normas por causa das práticas socioculturais preservadas e cultivadas, por meio, por exemplo, das festas em devoção aos santos católicos cuja prática é passada de geração a geração:

#### TRANSCRIÇÃO 2:

E - E como é que o senhor sente, assim, que vai passano de geração, seus filho, assim a prática dessa... dessa festa, do terço da festa da roça... Como é que vai passano pros filho, os filho continua, assim, vai, participa...?

I - Não, continua, os... participa ... os filho participa sempre ... portanto nas festa hoje quem juda mais é eles, os fi o (?) porque os véi às veiz já num tá quereno, num tá dano conta, mais os fii ajuda, né? Tudo participa.

#### TRANSCRIÇÃO 3:

E – E como é que é passado pros mais novos, pros jovens da comunidade, asssim..., continuá a tradição do terço?

---

<sup>22</sup> Letras iniciais dos nomes aludidos na entrevista.

I - Uai, sempre vai é... sempre quando vai ficano mais velho, o... os adulto vai ficano mais velho, vai formano otos, vai treinano otos novos pra substituí. Igual' aqui quando eu me lembro, quando eu vim pra cá, nessa época de... lá pros... po ano de cinqüenta e sete... é... era otos rezadô, num era os de hoje mais, esses otos já mudarum, falecerum..., quas tudo, então, acho que não existe mais nenhum dos que era do tempo, da época que eu mudei pra cá que eu conheci, no início, né.

E - E qual que é a importância, pro senhor, da reza do terço pra comunidade?

I - A importância é o seguinte, eu acho que... assim, no meu ponto de vista é ... é bom porque é uma tradição que vei dos mais véi, que vei lá dos avó, dos bisavó, e aí as famia, os familiar vai continuano cum aquela tradição né e... cum isso faz com que ... os mais novo, criança, vai apre... crescono nesse ritmo de católico, de ...religiosidade, né.

Sobre a comunidade rurbana Vila Mariana, podemos perceber nos excertos abaixo que, embora esteja situada no perímetro urbano da cidadezinha de Goiandira, tende a exibir redes de relações sociais bastante coesas por meio, principalmente, da religiosidade, além, é claro, de exibir traços rurais:

#### TRANSCRIÇÃO 4:

I – (...) Claro que aqui a realidade de todos é vino mesmo da roça, mais não nesse sentido, qué dizê, todos residia aqui.

E – Mais num deixa de tê uma ligação [sobre as pessoas da comunidade virem da roça]...

I – Não, mais tem, só que..., todo mundo vei da roça. Aqui im casa mesmo, minha mãe e meu pai, que participa também [da festa], viemo tudo da roça, num tem... todo mundo aqui a realidade é... vei da da ... é o lavrador... vei da roça mesmo. Por isso mesmo tem [a festa], porque aí é pessoal tudo simples, exigente e todo mundo brinca e dança, tem uma confraternização, pessoal muito unido.

#### TRANSCRIÇÃO 5:

I – Tem o mordomo da fuguera, o mordomo da bandera e mordomo do mastro. São três. (...)

E a gente faiz também, assim nessa festa, juiz de café, toda noite tem um cafezin, tem o vinho, é estilo roça mesmo.

E – Juiz de café era o que tinha nas novenas das roça antigamente...

I – Então... é mesma coisa (...) é, não, tem tudo, tem juiz de vinho e juiz de café, que é distribuído gratuitamente (...).

#### TRANSCRIÇÃO 6:

I – (...) nós temos no setor, nosso centro aqui chama Centro Pastoral Santíssima Trindade.

E – Nesse setor aqui... esse bairro aqui...

I – Esse bairro ...

E – Como é que chama esse bairro<sup>23</sup>?

I – Ele é assim... isso assim, nome religioso, Centro Pastoral Santíssima é religioso porque na verdade (...)

E – É o nome do bairro...

I – É, mais com sentido de religião. Não é assim, lá na prefeitura tá escrito lá, registrado, entende? Aí, ele é composto por seis comunidades, então cada... um punhado de família aqui, um punhado de família ali, dão-se um nome de um santo. E, então, a festa, a parte religiosa, principalmente a reza do terço, qualquer coisa, toda noite tem um deles que faz a acolhida.(...)

E – E essas comunidades funcionam, assim, é por rua?

I – Por rua, uma ou duas. No meu caso, aqui a rua é uma né, a minha é pequena. São compostas de cinco famílias, Santíssima Trindade. Agora, o Profeta Joel é maior, acho que duas ou três ruas. E aí tem Santa Rita de Cássia, tem São Lucas, Rainha da Paiz, tem Nossa Senhora da Guia. Então, cada um tem...

E – Então a religião, ela tá forte.

I – Não, aqui é forte, nossa! Aqui é famoso, até.

Pode-se dizer, então, que as festas de tradições rurais, como eventos discursivos, caracterizam rituais que, para sua prática, necessitam de uma rede de relações sociais densas. Isto porque somente aqueles que dominam suas normas sociais, culturais e religiosas poderão conservar e preservar sua cultura. Esta que, mesmo tendo passado por diversas transformações, não perdeu o atributo de manter os membros da comunidade de fala, em que

---

<sup>23</sup> Bairro Vila Mariana.



se insere, unidos por meio de práticas que resgatam suas raízes socioculturais. Assim, Olaria, Mata Preta e Vila Mariana caracterizam-se como comunidades de fala isoladas e multiplex, cuja rede de relações sociais possibilita a manutenção da cultura caipira e, conseqüentemente, fortalece não somente o seu vernáculo mas também sua identidade social que é um mecanismo de resistência a mudanças e de preservação dos valores culturais compartilhados.

### **1.3 Uma análise antropológica do terço como prática sócio-discursiva**

Percebe-se que a face dita “profana”, observada nas festas populares, pode ser considerada como uma forma de manter vivas as raízes da cultura popular. Além disso, o que se considera como profano não pode ser dissociado daquilo que se tem como sagrado, haja vista que é por meio da profanação que se preserva a participação dos fiéis, i.e., é criando seus próprios modos de produção que a religião popular consegue enraizar sua ideologia. A este ponto, é interessante salientar que o setor religioso é o espaço em que “o poder dos fracos” consegue ser tão consistente e criativo (BRANDÃO, 1986, p. 31), além de ser o setor por meio do qual grupos populares resistem ao poder de controle das agências religiosas dominantes, recriando novos núcleos inovadores e dissidentes ou fracionando pontos de hegemonia delas.

No catolicismo, por exemplo, que aparentemente é tão unitário, muitas “religiões” são exigidas para se transportar as suas ideologias e as suas intenções de usos profanos da fé (BRANDÃO, 1986, p. 87). Em outros termos, o catolicismo se divide por dentro, fazendo concessões às brechas de autonomia de seu próprio campo, modificando sua linguagem e atitudes, estratégias de afiliação de seguidores e posições deles dentro do grupo religioso.

Essa forma de resistência do catolicismo popular pode ser percebida em se tratando de um sistema religioso *da* comunidade camponesa e não *sobre* ou *para* ela (BRANDÃO, 1986,

p. 139), tornando possível o acesso, por parte dos crentes ou devotos, à partilha da hegemonia que sustenta uma determinada comunidade que, ao seu modo, invoca o sagrado.

Sobre a religião, Durkheim (*apud* BRANDÃO, 1986, p. 143) diz que:

a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, de enriquecer nosso conhecimento, de acrescentar às representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver.

Sendo assim, mais do que uma forma de poder em relação à religião eclesiástica, a prática religiosa do subalterno confere proteção, acesso ao mistério, magia, e até mesmo milagre aos fiéis.

Também Coelho (2005, p. 37), tematizando acerca da religião, diz que

a finalidade da religião é criar uma norma de conduta agradável às divindades; e se produz um conhecimento, este aparece principalmente como fundamento da conduta exigida, do procedimento da divindade em relação aos homens e do procedimento *correto* dos homens em relação à divindade.

Comprendemos que Coelho quis fazer entender que seguindo a conduta religiosa estamos salvos de qualquer ameaça que a divindade queira lançar sobre nós, i.e., estamos protegidos. Também Durkheim enfatiza esta idéia, dizendo que a finalidade religiosa é justamente a de nos ajudar a viver, protegendo-nos.

Outra característica inerente ao sistema religioso popular refere-se ao saber popular. Trata-se de um saber compartilhado, experienciado e adquirido na prática, principalmente oral. É este conhecimento que oferece ao fiel a possibilidade de se tornar um agente. Assim, o setor comunitário constituído como sistema religioso possui regras que são do código social de trocas entre sujeitos subalternos que definem as rotinas da produção e do acesso ao saber religioso e o pleno direito de seu uso público, de acordo com a especialidade e a posição do agente.

Alguns dos agentes bem característicos da religião popular são os rezadores de terço, que envolve duas partes, uma constituída por um rezador que o conduz e outra por um coro de “respondões”. Deste modo, a reza do terço envolve um trabalho de um agente rezador que, por sua vez, depende de uma equipe de “subordinados”, embora esta hierarquia se estabeleça simbolicamente, nos rituais desta prática, ela não se estende, porém, a outras relações sociais entre estes sujeitos.

Muitas vezes, o que ocorre é que o rezador, quem “puxa” o terço e tem comando sobre os devotos, é uma pessoa socialmente marginalizada pela cultura global, mas na cultura local é líder. A esta inversão de papéis historicamente dados, Bakhtin (1996) dá o nome de carnavalização. Esta troca de papéis é também mencionada por Brandão (1989, p. 9):

Ela (a festa) toma a seu cargo os mesmos sujeitos e objetos, quase a mesma estrutura de relações do correr da vida, e o transfigura. A festa se apossa da rotina e não rompe mas excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão.

Em outros termos, os senhores e servos do ritual-festa de roça configuram a metáfora e a memória a serem preservadas. Sobre metáfora, Crippa (2001) diz que ela, enquanto tendo a capacidade de transformar e transfigurar, “implica uma idéia visual, portanto fortemente ligada à espetacularização social” (CRIPPA, 2001, p. 17).

O saber de que o rezador dispõe, portanto, é um tipo de saber que está sempre em reconstrução entre as bocas e os ouvidos das pessoas, em recriação, na memória de cada tipo de agente, no repertório das crenças e dos ritos que estão presos à oralidade.

Os agentes, em específico os católicos populares, por sua vez circunscrevem o mundo do sagrado e do sobrenatural no âmbito do profano e do terreno e, segundo Brandão (1986, p. 183), “o reconhecimento da separação entre o sagrado e o profano é o que justamente permite que ambos sejam postos lado a lado em uma festa de santo, por exemplo, onde diante do mesmo altar se dança sapateando, primeiro ‘pra ele’ e logo depois, ‘pra divertir’”.

A afirmação de Brandão supracitada deixa margens a questionamentos. Se o núcleo da festa é o altar do santo e tanto o sagrado quanto o profano gira em torno dele, qual é a relevância do reconhecimento de separação entre eles? Em verdade, não há separação, pois eles constituem a face da mesma moeda, i.e., o sagrado existe em função do profano e este em função daquele.

O mais adequado seria, então, não pensar em práticas de sagrado e profano, pois o catolicismo popular brasileiro tem se valido de estratégias sincréticas em que elementos diversos de campos de fé distintos se impregnam em práticas de devoção a santos e mais santos. A atitude mais pertinente diante destas manifestações de fé seria reconhecer nelas uma tentativa de sobreviver em comunidades já distantes institucionalmente e que buscam enraizar suas práticas religiosas populares e desenraizar as práticas eruditas.

Essas questões aludidas levam-nos a crer que a cultura popular procura preservar, bem como reelaborar sua identidade sociocultural, por meio de eventos ritualísticos. Neste contexto, está a reza do terço seguida de muita comida, dança, bebida e leilão, em um processo de espetacularização da devoção aos santos padroeiros das festas de roça, i.e., por meio da “inter-relação entre sagrado e profano”.

### **1.3.1 A cultura da religiosidade**

Para compreender melhor a inserção das festas de roça, com suas manifestações discursivo-religiosas, no âmbito da cultura popular, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre o termo *cultura*.

Bosi (1995) faz algumas alusões a esse termo, afirmando que este deriva do verbo latino *colo*, verbo este que também dá origem aos termos *culto* e *colonização*. Tem-se, então, *cultus*, particípio passado de *colo*, e *culturus*, como particípio futuro de *colo*.

Desta forma, *colo* vincula dois processos distintos de colonização: o de simples povoamento e o que conduz à exploração da terra. Em outros termos, colonizar pode ser o “tomar conta de” e também o “mandar”.

*Cultus*, por sua vez, como adjetivo deverbal, implica campo ou terra que já fora cultivada e plantada por gerações sucessivas, remetendo-nos a idéia de que “*cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória” (BOSI, 1995, p. 13). *Cultus*, *us*, substantivo, relaciona-se tanto ao trato da terra como também ao *culto dos mortos*, “forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram” (BOSI, 1995, p. 13).

Assim,

cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. (...) Supõe uma consciência grupal operosa e operante que desentranha da vida presente os planos para o futuro (BOSI, 1995, p. 16).

Desta feita, *cultura* enquanto trabalho se aproxima de *colo* e se distancia, às vezes, de *cultus*, ao passo que este nos remete à idéia de passado, pois, segundo Bosi (1995, p. 17), o presente é a verdadeira mola para o futuro.

Feitas tais considerações, é válido salientar que o presente estudo está baseado no conceito antropológico do termo *cultura* – “conjunto de modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social” (BOSI, 1995, p. 319) –, negando o conceito restrito de tal termo, que percebe *cultura* apenas como “o mundo da produção escrita provinda, de preferência, das instituições de ensino e pesquisa superiores” (BOSI, 1995, p. 319).

Essa sobreposição de conceitos se deve ao fato de o caráter antropológico possuir uma característica mais difundida, abarcando a vida psicológica e social do povo, o qual vive e pensa, sazonalmente, seus símbolos e bens culturais. Pois, ainda, segundo Bosi (1995, p. 324),

cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão de tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar.

Em outras palavras, há, na cultura popular, um imbricamento entre trabalho manual e crenças religiosas, imbricamento este que pode ser considerado como *materialismo animista* (cf. BOSI, 1995, p. 324), na medida em que corpo e alma se confundem. Além disso, vale ressaltar que é esta característica popular, enquanto grupo ou coletividade, além do indivíduo, que proporciona a manutenção de tal cultura.

Entende-se, então, “cultura popular como todas aquelas práticas e representações culturais vivenciadas no cotidiano de atores sociais específicos, distantes do racionalismo científico, como forma de recriação do seu universo: crenças, hábitos, costumes, conhecimento” (MACHADO, 2002, p. 335).

Poder-se-ia dizer, deste modo, que a festa de roça e a reza do terço são práticas e representações culturais experienciadas no cotidiano dos grupos rurais e/ou com características rurais; a primeira, entendida como uma recriação das formas de se festejarem os santos padroeiros e, além disso, uma forma de quebrar a rotina do dia-a-dia de trabalho, na medida em que funciona como espaço de resistência à ordem; a segunda, como prática de religiosidade, pertencente às tradições da cultura popular, funcionando como reforço cultural e/ou resistência do grupo, por meio da fé, da cultura e da linguagem. “Nesse sentido, pensa-se a realização das práticas culturais como os momentos pelos quais se quebra o ritmo cotidiano de trabalho e a submissão, e se impõe uma lógica da alegria (...)” (MACHADO, 2002, p. 336).

*Popular*, por sua vez, envolve também a idéia de ingrediente político do processo histórico (cf. BRANDÃO, 1986, p. 12), haja vista a sua prática política de reprodução de trocas e símbolos de poder na esfera religiosa e na esfera social, por meio da religião. Como já foi discutido anteriormente, o mundo religioso é a melhor forma de se entender a cultura popular, pois neste espaço não há esferas que não estejam imbricadas e significadas através dos valores do sagrado (cf. BRANDÃO, 1986, p. 15-17). Desta forma, o setor religioso é o lugar em que o poder do povo alcança a consistência e a criatividade.

Pode-se afirmar, contudo, que a religiosidade é uma das principais estratégias populares de resistência à cultura dominante. Para tanto, criam-se modos sociais próprios de se produzir o sagrado. Apesar de os sacerdotes do catolicismo popular não serem reconhecidos pelos da Igreja Católica “como produtores autônomos e legítimos de serviços, sendo associados mais à ordem simbólica e social do campesinato, ou de outras classes subalternas, do que à das paróquias” (BRANDÃO, 1986, p. 53), pode-se perceber, ainda, a sobrevivência de agentes e serviços do sistema popular do catolicismo.

Dentre as três localidades observadas (cf. descrição das festas e de seus respectivos terços no capítulo 2), os agentes e os serviços do catolicismo popular apresentam-se mais conservadores na comunidade rural Mata Preta. Os rezadores do terço, agentes que se destacam neste estudo, remetem-nos às práticas antigas deste ritual, em que seis rezadores, ajoelhados em frente ao altar e assim de costas para o restante dos devotos são responsáveis pelas mediações entre terra (esfera terrena) e céu (esfera sagrada). Em se tratando de hierarquia, no grupo ao qual pertencem, são os maiores detentores do saber religioso, por eles recriado, transformado e reinventado.

Segundo Brandão (1986), tais agentes

sabem reproduzir com alguma fidelidade as ‘rezas antigas’ do catolicismo colonial e, portanto, anterior à romanização. Repetem, como fórmulas

truncadas, longas ladainhas em latim e, não raro, lançam mão de manuais de devoção católica. Estes especialistas combinam, dentro de um mesmo ritual popular, as fórmulas de culto da igreja do passado com as do sistema religioso popular, ele mesmo uma combinação entre o saber eclesiástico e o camponês (BRANDÃO, 1986, p. 45-46).

Trata-se, então, de sacerdotes da religião popular, que detêm um conhecimento religioso difundido na zona rural, que vem sendo perdido ou neste espaço (como na Olaria) ou no meio urbano (como em Goiandira). Além disso, o conhecimento dos rezadores não soa estranho àqueles que comungam do mesmo universo cultural, como o do padre, uma vez que é um saber compartilhado, pelo menos, pelos adultos e pertence à memória do saber religioso, aprendido na própria comunidade por meio dos mais velhos, o que possibilita qualquer adulto, que conheça este mistério religioso legítimo, tornar-se um rezador.

O que se percebe na comunidade Mata Preta, sem dúvida alguma a mais conservadora (cf. capítulo 3), é uma rede complexa de posições, de práticas e de tipos de agentes praticantes. O terço observado era realizado no âmbito da festa de roça, mas como na Olaria, antes desta festa, havia as novenas com leilões. Atualmente, passados três ou quatro anos sem festa, há apenas uma espécie de novena de três dias, dentre os quais, um é dedicado a São Sebastião, um dia a uma celebração de uma missa, contando com a participação da Igreja Católica, e outro dedicado a São Geraldo, Nossa Senhora da Abadia e procissão seguida do levantamento dos três mastros.

Desta forma, ainda há os festeiros, responsáveis pela organização do evento ritualístico, a reza do terço, cantado por seis rezadores, mas desapareceu a prática dos leilões e da festa, considerada a parte social do evento em louvor aos santos padroeiros.

Este caso do terço da Mata Preta é uma prova de que para celebrar a fé é dispensável fazer festa, como se costuma considerar o catolicismo popular: como um sistema religioso que transforma todos os eventos ritualísticos em momentos de festa. De fato, há este costume, o de oferecer não só a fé, mas também a festa, mas esta é dispensável. No contexto da



comunidade Mata Preta, a festa não se configura com sons, cantorias de conjuntos musicais, danças e comilanças; nesta celebração de coletividade, a festa é a cantoria do terço pelos rezadores da comunidade. Trata-se, então, de um terço diferente daquele que se reza sozinho, pois representa uma forma de festejar a fé do grupo que dispensa outras práticas de pertença cultural como as danças e os leilões. Em outros termos, cantar o terço é também uma festa em que o dito profano inexistente em absoluto e a liturgia dos homens e mulheres cumpre o louvor incondicional. Desta forma, tal terço se vale da religião como identificador do grupo na medida em que enraíza, por meio dela, a fé, as esperanças e as devoções variadas aos santos.

Poder-se-ia dizer, ainda, que se a alegria marca o festejo e cantar o terço é uma forma de festejo, então, esse elemento também marca a manifestação discursivo-religiosa. Tal evidência prova, no entanto, que a reza do terço é que reforça e preserva a identidade grupal.

Sobre os terços observados, tem-se que o terço da Olaria e o da Goiandira<sup>24</sup> se baseiam no Rosário – o que não significa que seja sempre assim –, ao passo que o da Mata Preta, além de não ser baseado no Rosário, é cantado, seguindo uma estrutura muito diferente.

O terço no Rosário é rezado em cinco mistérios, nos quais um rezador tira<sup>25</sup> e o resto responde (respondões). No cantado, têm-se seis homens que cantam o terço de forma que um tira, um responde e outro “põe-conte”. O homem que faz o papel do “põe-conte” tem a função de fazer uma voz mais alta, aquela que sobressai às demais vozes. Por-conte é, na verdade, pôr contra voz no canto do terço. Quanto ao termo “põe-conte”, é uma expressão que equivaleria a “põe-voz”, ou “por contra-voz”, não se sabe ao certo sua origem, mas evidências nos levam a crer que esteja relacionada ao pôr conta, como no Rosário, pois quando se reza o Rosário a mudança de conta implica tom ascendente de voz.

---

<sup>24</sup> O terço observado em Goiandira se utiliza de muitos cânticos.

<sup>25</sup> “**Tirar** - \_\_\_\_\_ o terço = Puxar o terço, rezar o terço (a terça parte do Rosário) e os demais respondendo” (ORTÊNCIO, 1983, 430).

“**Puxar** – 3) Tirar rezas; iniciar cânticos. 7) \_\_\_\_\_ *terço* = Pessoa que reza o terço acompanhada pelas demais” (ORTÊNCIO, 1983, 363).

Há, no entanto, outro fator que diferencia o terço da Mata Preta dos demais: o rigor da reza do terço semelhante ao rigor da Igreja Católica. Como já se disse a posição dos rezadores, necessariamente homens, é bastante significativa: de frente para o altar, elemento sagrado de sua devoção, e de costas para o restante dos devotos, os quais não participam verbalmente do ritual.

Ora, se considerarmos que antigamente o padre ia à zona rural celebrar missa apenas uma ou duas vezes ao ano, quando rezava, podemos pensar que a falta da figura oficial do padre para a intermediação dos devotos com o sagrado levou este espaço a criar outra figura, o rezador, para desempenhar este papel. Assim, houve uma troca de papéis entre o padre, que antigamente rezava, em latim, a missa de costas para os fiéis, e os seis rezadores que também rezam de costas em uma espécie de latinório.

Há, então, um processo de carnavalização: o padre é destronado como figura suprema de mediação entre o céu e a terra e o rezador é coroado, prestando sua obediência ao sagrado, representado pelo altar, quando se põe de joelhos em frente a ele e de costas para os devotos, colocando-se numa posição de igualdade entre os demais; ao contrário do padre moderno que se coloca de frente aos devotos e de costas para o altar como se equiparasse à força divina suprema, o rezador rural remete-nos ao tipo de missa que era celebrada antigamente, quando o padre rezava em latim a missa e de costas.

O rezador sacerdote de botina, o homem caipira, que muitas vezes é alvo de críticas e preconceitos, passa a ser o centro das atenções no momento da reza, é aquele que detém o saber de mediação entre o plano terrestre e o plano sagrado. Assim, o padre perde sua autonomia, seu poder e hegemonia absoluta de prestar contas ao sagrado.

O processo de carnavalização da figura do padre consiste, então, no destronamento deste e o coroamento do rezador, consagrado e legitimado pelo costume, pela tradição e pelo grupo. Assim, há um caráter de ambivalência: morte do velho ou antigo e nascimento do

novo, i.e., a morte do antigo pressupõe o nascimento do novo; ou ainda, “todas as imagens são concentradas sobre a unidade contraditória do mundo que agoniza e renasce” (BAKHTIN, 1996, p. 189).

Segundo Bakhtin (1996), entende-se como carnavalização do mundo “libertação total da seriedade gótica, a fim de abrir o caminho a uma seriedade nova, livre e lúcida” (p. 239), pois “o carnaval representa o drama da imortalidade e a indestrutibilidade do povo” (p. 223), associada à relativização de seu poder estabelecido e da verdade dominante.

Tratamos até agora, da troca de papéis do padre e do rezador. Mas, cabe ainda problematizar a predominância da figura masculina no comando do ritual religioso. No terço rezado em homenagem a São Geraldo e Nossa Senhora da Abadia, na Mata Preta, é concedido espaço para que as mulheres cantem hinos relacionados a estes santos, mas é curioso o fato de os rezadores se retirarem da Igreja neste momento e retornarem apenas ao término deste.

Para tentar compreender esta diferença entre a participação do homem e da mulher, levantamos algumas hipóteses. Segundo Bakhtin (1996), há uma tendência ascética do cristianismo medieval em considerar a mulher como a encarnação do pecado, a tentação da carne. O autor diz ainda que “na ‘tradição gaulesa’, a mulher é o túmulo corporal do homem (marido, amante, pretendente), uma espécie de injúria encarnada, personificada, obscena, dirigida contra todas as pretensões abstratas, tudo que é limitado, acabado, esgotado, pronto” (BAKHTIN, 1996, p. 209).

Se considerarmos, então, a mulher como símbolo do pecado da carne – lembremo-nos de Eva –, tem-se uma possível explicação para a mulher não poder concorrer com o rezador. Mas é bem verdade que, atualmente, as mulheres ocupam muito mais a função de tirar o terço, no Rosário, do que os homens. Talvez isto se deva ao fato de estar desaparecendo a figura do rezador e a prática social do terço ter sido comum e iniciada em casa; a mulher, então, teria

mais oportunidades para aprendê-lo, além de difundi-lo<sup>26</sup>. A figura feminina funciona como uma “guardiã moderna” desta prática em transformação.

Feitas tais considerações, pode-se observar ainda que, apesar de a Igreja Católica, desde seus primórdios, concentrar os rituais de igreja nas mãos dos padres, os fiéis – como vimos, os rezadores – têm autonomia de se reunirem para exercer práticas como as do terço e as das procissões. Assim, “(...) o catolicismo, estruturalmente tão mais unitário do que qualquer outra denominação divide-se por dentro e inventa maneiras de colocar tanto os padres quanto os agentes auxiliares em um intervalo mediador entre a religião da paróquia e a popular” (BRANDÃO, 1986, p. 106).

Entretanto, o coabitar do arcaico com o modernizador referente à carnavalização do padre, leva-nos a considerar a reza do terço na comunidade Mata Preta como a mais conservadora, enraizando de maneira significativa a identidade sociocultural do grupo.

Reflitamos, por fim, sobre as palavras de Bosi (1995) sobre as manifestações culturais populares:

A sugestão teórica dada por Oswaldo Elias Xidieh, um dos mais argutos estudiosos do nosso folclore, é esta: onde há povo, quer dizer, onde há vida popular razoavelmente articulada e estável (Simone Weil diria enraizada), haverá sempre uma cultura tradicional, tanto matéria quanto simbólica, com um mínimo de espontaneidade, coerência, da sua identidade. Essa cultura, basicamente oral, absorve, a seu modo e nos seus limites, noções e valores de outras faixas da sociedade, quer por meio da Igreja e do Estado (desde os tempos coloniais), quer por meio da escola, da propaganda, das múltiplas agências da indústria cultural; mas, assim fazendo, não se destrói definitivamente, como temem os saudosistas e almejam os modernizadores: apenas deixa que algumas coisas e alguns símbolos mudem de aparência (BOSI, 1995, p. 51).

---

<sup>26</sup> Segundo Brandão (2004, p. 355), “a reza do terço é compreendida como uma forma de oração familiar onde é importante a presença das esposas e das filhas” e, além disso, “são as mulheres as que melhor recordam na íntegra todos os momentos da reza”.

### 1.3.2 Terço: prática que une um grupo e preserva sua identidade

Em nota ao capítulo 10, de seu livro “De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás”, Brandão (2004) declara sobre o terço, no contexto da Folia de Reis em Mossâmedes, que

a reza do terço difere em muito pouco daquela que se praticava no passado nas igrejas católicas. Assim é um ritual ainda muito próximo dos da liturgia católica oficial. É esta a razão por que não faço aqui uma descrição detalhada (BRANDÃO, 2004, p. 399, nota 6).

Ao contrário de Brandão (2004), defendemos aqui a importância de se descrever o contexto sociocultural que envolve a reza do terço em grupos de características rurais. Tal prática é muito freqüente nestes grupos, marcando, deste modo, a parte religiosa das festas de roça.

A partir da observação dos grupos, nas comunidades analisadas, pode-se dizer que o terço, uma manifestação religiosa, é uma forma de resistência à cultura dominante ao passo que reforça a cultura popular dos grupos analisados. Segundo Brandão (1986), a *religião* pode ser a melhor maneira de se compreender a *cultura popular*, haja vista que “ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos” (BRANDÃO, 1986, p.15). Desta forma, cabe aos grupos populares criar suas próprias práticas religiosas. É válido lembrar que desde a Idade Média o povo já inicia seus próprios modos de resistir à dominação da Igreja Católica. Assim, tem-se o Catolicismo Popular, em que se “desenvolvem formas de fé, de celebração, de ética, de organização, com as características específicas e universais do Catolicismo” (BRANDÃO, GONZÁLEZ e IRARRAZAVAL, 1993, p. 7-8).

Segundo González (1993, p. 13),

o Catolicismo Popular (...) é o modo como a população latino-americana, majoritariamente pobre, vive o Cristianismo. Seus elementos constitutivos são: conteúdos da fé católica, eixos culturais (indígenas, afro-americanos, culturas populares rurais e urbanas), e eixos sócio-históricos (ações e reações, num complexo processo de submissão, de resistência, de humanização).

Feita esta definição, o autor citado acima faz algumas considerações sobre os condicionamentos histórico-socioculturais que subjazem os comportamentos religiosos populares da América Latina, a saber: a) as ações opressivas da Conquista e da Colônia realizadas pela Espanha e por Portugal e prolongada, sob outras formas, pela ação da cultura dominante; b) a identidade das culturas ameríndias e negras, e sua firme vontade de sobreviver e se libertar da opressão; c) a ação evangelizadora da Igreja estreitamente ligada aos interesses – e às vezes aos métodos – da Conquista; d) a ação testemunhal e eficiente de pessoas e instituições eclesiásticas que, enfrentando o poder colonial, tomaram a causa da defesa dos vencidos e escravizados (GONZÁLEZ, 1993, p.15).

Diante de tais circunstâncias, os povos dominados, ao se defrontarem com a cultura dominante, tiveram de criar formas para preservar sua identidade cultural e o Catolicismo Popular é um dos resultados deste enfrentamento, caracterizando, assim, a fé popular como um mecanismo de resistência sociocultural. Tal fé se recria por meio de rituais estabelecidos mediante contato com o sagrado, recriando, por sua vez, a consciência coletiva. É na festa que “a expressão ritual alcança sua apoteose (...) sob diversas modalidades, anima a vida popular: festa do padroeiro, peregrinações, procissões e, em outro sentido, nos rituais fúnebres populares” (GONZÁLEZ, 1993, p. 27).

No concernente aos rituais, saliente-se o apelo para a noite, tendo em vista que

no Brasil colonial parece que estes rituais noturnos foram ocasião de conflito com as autoridades eclesiásticas que, não podendo controlá-los (devido às horas intempestivas e a escuridão!), optaram por suprimi-los (a reza do terço, por exemplo) (GONZÁLEZ, 1993, p. 27-28).

Observe-se o comportamento ritual de celebrações oficiais e populares, as quais estão em uma relação dialética:

<i>Categorias</i>	Culto oficial	Culto popular
Espaço circundante	Cidade ou povoado “intramuros”	Campo livre
Relação com a natureza	Separação	Integração: água, montes, terra, céu, flores, etc.
Tempo sagrado	Horário rígido e de dia	Tempo “libertado” e/ou noite
Espaço sagrado	Igreja paroquial	Santuários, ermidas, caminhos, ruas.
Funcionários	Fixos e “ordenados”	Espontâneos e emergentes
Criatividade	Rituais <i>já</i> instituídos	Constante criatividade
Código predominante	Racional e verbal	Emocional e simbólico

QUADRO 1 – Comportamento ritual (Fonte: GONZÁLEZ, 1993, p. 28)

Tem-se, então, que a reza do terço na festa de roça, que ocorre nas noites de festa e precede os festejos desta, é uma prática bastante comum nos grupos observados apesar de estas festas ocorrerem somente uma vez ao ano, há outras situações menores em que pessoas, sobretudo casais, da comunidade se reúnem, levando quitandas, café, refrigerante para a reza do terço. Esta também é uma forma de as pessoas da comunidade se reunirem e zelarem da Igreja da comunidade.

O terço, em geral, é uma prática religiosa de domínio feminino, mas devido à Renovação Carismática<sup>27</sup> os homens começam a ter uma participação mais ativa na sua realização, não só como respondões mas também como “tiradores” do terço. No dia em que fomos fazer a gravação do terço da Festa da Olaria, foi realizado o terço dos homens, como se nota na apresentação feita pelo puxador do terço: “nós estamos rezando o terço dos homens pra

<sup>27</sup> Linha moderna de movimento pentecostal da Igreja Católica.

cidade de Catalão. Nós vamos fazer o terço com vocês, mas pedino e que a comunidade também nos ajude, né?! E os homens, principalmente os homens daqui da comunidade”.

É interessante observar que os homens estão procurando ter mais espaço nessa prática religiosa, como pode ser visto no trecho seguinte:

#### TRANSCRIÇÃO 7:

[o puxador do terço]

E nós gostaríamos de agradecê, portanto, a comunidade por a gente estar aqui e convidá também aos homens [fogos] que...estão aqui, que é da comunidade e queira participar conosco ou fazê uma visita pra gente em Catalão. O nosso terço é rezado há seis anos, todas as quintas-feiras, às dezoito horas na Nova Matriz, e aquele que não puder ir até lá, é... ele também é transmitido, outra turma, pela Rádio Cultura de Catalão, às quinze pras seis, todas as quintas-feiras. Portanto, fica o convite aos homens para que não deixe só as mulhé rezá o terço, né?! E que todos nós possamos juntos rezá e louvá junto a Maria (...).

Outro fato interessante é a participação dos homens no terço da Mata Preta, observado, em um primeiro momento, em vídeo, em que os homens rezam o terço, por meio de uma espécie de latinório, ajoelhados em frente ao altar e de costas para os outros presentes, dentre os quais mulheres, que não participam do coro de respostas do terço, somente os homens. Há um momento, entretanto, em que aqueles homens se levantam e saem da igreja cedendo o lugar às mulheres para participação do terço. Finalizada a participação delas no terço ocorre o retorno daqueles homens para dentro da igreja<sup>28</sup>. Nesta comunidade, a reza do terço já está tão enraizada, que mesmo em decorrência da não realização da festa nos últimos anos, continua a ser realizada, o que o torna prova de reforço sociocultural.

Em Goiandira, a participação das mulheres é predominante, mas os homens também participam tocando e cantando os cânticos e, inclusive, ajudam a puxar o terço: no terço, em

---

<sup>28</sup> É importante dizer que esta situação, da qual não participamos pessoalmente, ocorre quando do terço em homenagem a São Geraldo e a Nossa Senhora da Abadia. O ritual do qual participamos pessoalmente, em que apenas homens cantam o terço, é em homenagem a São Sebastião.



procissão, do qual participamos, o primeiro mistério (cf. transcrição 12) foi rezado por um senhor.

Segundo Cunha (2000), o terço, cuja estrutura se organiza em turnos individuais e coletivos, é uma prática católica que corresponde à terça parte do Rosário:

É rezado utilizando um cordão com 59 contas como modelo. Inicia-se com um oferecimento. Em seguida, segurando a cruz que há na extremidade do terço, recita-se o ‘Credo’. Terminado o ‘Credo’, presta-se uma homenagem à Santíssima Trindade rezando um ‘Pai-Nosso’, três ‘Ave-Marias’ e um ‘Gloria-ao-Pai’. Após os cinco Mistérios, em que são rezados um ‘Pai-Nosso’, dez ‘Ave-Marias’, um ‘Gloria-ao-Pai’ e uma jaculatória, faz-se um agradecimento seguido de um ‘Salve-Rainha’. Os quinze Mistérios, que representam a vida de Cristo, são divididos em gozosos (rezados nas segundas e quintas-feiras) e dolorosos (rezados terças e sextas-feiras) e gloriosos (rezados quartas, sábados e domingos) (CUNHA, 2000, p. 52, nota 49)

Desta feita, rezar o terço é atestar a fé da comunidade para depois, então, celebrar o (s) santo (s) homenageado (s):

#### TRANSCRIÇÃO 8:

(...) sempre que a gente tá na presença de Deus (...) é sempre um momento feliz (...). Hoje nós vamu tê a procissão, que nós possamos, mais sem disfarçá, nos colocano realmente num momento de oração, pensano (?) muito ispecial (?) em Deus, nós possamos ter seguimento e compromisso co’a vida cristã e lembrá que os cristãos que caminhavam pelo deserto sufriam (?) (...)

Defendemos, então que, apesar de os terços rezados nas comunidades observadas estarem muito próximos dos da Igreja oficial, cada um apresenta características próprias que ajudam na preservação e manutenção de uma identidade grupal.

## 1.4 A Análise do Discurso Crítica

O diálogo entre o modelo de análise crítica do discurso, desenvolvido por Fairclough (2001, 2003), e as propostas teóricas da Linguística Sistêmica Funcional, proposta por Halliday, permite uma análise profícua dos processos de transitividade da língua, das funções da linguagem, entre outras, por meio de uma investigação da estrutura lingüística (interioridade) que revela as necessidades a que a linguagem se serve (exterioridade).

Nesta seção, busca-se, então, partir da concepção tridimensional do discurso, proposta por Fairclough (2001), o qual destaca o discurso como prática social. Além disso, entende-se a função da linguagem como propriedade fundamental da língua:

Halliday permite-nos identificar, a partir da macrofunção ideacional, que os processos de transitividade aproximam discurso e gramática, uma vez que a sintaxe possibilita o acesso ao momento discursivo por meio da análise que se pode fazer da organização da língua em uso (SILVA, 2006, p. 1).

O objetivo aqui, deste modo, é enfocar uma análise orientada lingüística e socialmente, i.e., enfocar uma análise que envolva não só a esfera social da língua mas também sua estrutura interna, levando em consideração as relações de forma lingüística feitas pelos falantes de acordo com circunstâncias sociais.

Far-se-á, ainda, uma reflexão sobre como as estruturas lingüístico-discursivas sinalizam, em um contexto de reza (terço), categorias inerentes a orações vistas no âmbito das funções ideacional (processos), interpessoal (atos de fala) e textual (mensagens).

### 1.4.1 A teoria social do discurso

Ao propor a teoria social do discurso, Fairclough quer fazer entender que o uso da linguagem é uma prática social, um modo de ação historicamente situado, constituído socialmente e de identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença. Desta forma, há uma relação dialética entre o discurso e a sociedade: “o discurso é moldado pela estrutura social, mas é também constitutivo da estrutura social” (RAMALHO & RESENDE, 2006, p. 26-27).

Sobre o uso do termo *discurso*, Fairclough (2001, p.90-91) diz:

Ao usar o termo ‘discurso’, proponho considerar o uso de linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis situacionais. Isso tem várias implicações. Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação. (...) Segundo, implica uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social, existindo mais geralmente tal relação entre a prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. Por outro lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social no sentido mais amplo e em todos os níveis: pela classe e por outras relações sociais em um nível societário, pelas relações específicas em instituições particulares, como o direito ou a educação, por sistemas de classificação, por várias normas e convenções, tanto de natureza discursiva como não-discursiva, e assim por diante.

O discurso é, assim, analisado, na Análise do Discurso Crítica (ADC), segundo três dimensões: o texto, a prática discursiva e a prática social. Na prática lingüística (texto), há quatro categorias a serem analisadas: vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual; a prática discursiva envolve os processos de produção, distribuição e consumo de textos, a intertextualidade, a força dos enunciados e da coerência; a prática social, por sua vez, refere-se às categorias de ideologia (sentidos, pressuposições, metáforas) e de hegemonia (orientações econômicas, políticas, culturais e ideológicas). Vale ressaltar que tal divisão não

implica separar as dimensões de análise citadas, haja vista que elas se apresentam intimamente interligadas.

Trata-se de um método de análise “que privilegia a articulação entre práticas sociais na análise, que representa, sobretudo, um movimento do discurso para as práticas sociodiscursivas” (RAMALHO & RESENDE, 2006, p.146). Isto implica que o discurso se aprende por meio da prática social e, ao mesmo tempo, as desencadeia. Assim, “a teoria de Fairclough é inovadora quando propõe examinar em profundidade não apenas o papel da linguagem na reprodução das práticas sociais e das ideologias, mas também seu papel fundamental na transformação social” (MAGALHÃES, 2001, p. 11). Então, a ADC analisa o discurso tendo como foco, além dos mecanismos de reprodução, as mudanças discursiva e social.

Saliente-se, desta forma, a importância da teoria social como bem comenta Silva (2003, p. 57):

A importância da teoria social do discurso para a pesquisa lingüística consiste na visão tridimensional da proposta, que permite focar a gramática na arquitetura do texto, associando-a a um enfoque crítico de práticas lingüísticas que, em condições propícias, podem levar a mudanças discursivas e sociais. Registre-se que o propósito de unir, a análise lingüística com a teoria social respalda-se (...) no sentido sócio-histórico do discurso conjugado com o sentido de interação, dimensões que fazem da língua um contrato social.

Desta forma, a ADC centra-se em uma perspectiva científica de crítica social que tem como objetivo prover base científica para um questionamento crítico da vida social em termos políticos e morais, ou seja, em termos de justiça social e de poder (FAIRCLOUGH, 2003).

Discutamos ainda sobre o estudo dos sistemas internos das línguas naturais sob o foco das funções sociais. Os pressupostos teóricos da Lingüística Sistêmica Funcional (LSF) de Halliday são operacionalizados dentro do enquadre teórico metodológico da Análise do Discurso Crítica proposto por Fairclough. Isto porque

aborda a linguagem como um sistema aberto, atentando para uma visão dialética que percebe os textos não só como estruturados no sistema mas também potencialmente inovadores do sistema: toda instância discursiva ‘abre o sistema para novos estímulos de seu meio social’ (Chouliaraki e Fairclough, 1999, p. 141 *apud* RAMALHO & RESENDE, 2006, p. 56)

O paradigma funcionalista, assim, que está baseado em uma visão de que a linguagem é um fenômeno social que se desenvolve a partir de habilidades e necessidades comunicativas e que, por isso, deve ser estudada em relação à sua função social, analisa as funções entre formas e funções lingüísticas, a relação entre código e uso, além de investigar como as formas atuam no sentido da ideologia. Desta forma, este paradigma concebe o discurso como linguagem em uso, ao passo que em sua análise há uma inter-relação entre linguagem e contexto, considerando, além disso, a relação entre os participantes da comunicação, seu contexto e seus modos de interação, entre outros elementos.

Fairclough (2003) operacionaliza as macrofunções da linguagem propostas por Halliday, as quais se manifestam em um texto simultaneamente – a função ideacional, a interpessoal (que sofreu cisão em Fairclough em identitária e relacional) e a textual – em três tipos de significados: acional, associado a gêneros; representacional, a discursos; e identificacional, a estilos.

É importante ressaltar que Fairclough prefere se ater mais aos significados acima discutidos. Vejamos o que o lingüista fala sobre isto:

As abordagens ‘funcionais’ da linguagem enfatizam a ‘multifuncionalidade’ dos textos. A Lingüística Sistemico-Funcional, por exemplo, afirma que os textos têm simultaneamente as funções ‘ideacional’, ‘interpessoal’ e ‘textual’. Isto é, os textos simultaneamente representam aspectos do mundo (o mundo físico, o social e o mental); interpretam as relações sociais entre participantes; de modo coerente e coesivo conectam partes de textos, e conectam textos com seus contextos situacionais (Halliday, 1978, 1994). Ou melhor, as pessoas fazem tudo isso no processo de construção de significados nos eventos sociais, que inclui produção (tessitura) de textos. Também verei os textos como ‘multifuncionais’ nesse sentido, embora de maneira bastante diferente, de acordo com a distinção entre gêneros, discursos e estilos como as três principais maneiras em que o discurso figura como parte da prática social – modos de agir, modos de representar, modos

de ser. Ou, usando outras palavras: a relação do texto com o evento; com o que há de mais amplo no mundo físico e social, e com as pessoas envolvidas no evento. No entanto, prefiro falar sobre três principais tipos de significações de funções:

A representação corresponde à função ‘ideacional’ de Halliday; Ação se aproxima de sua função ‘interpessoal’, embora a ênfase maior seja no texto como modo de inter(agir) em eventos sociais, e possa ser visto como que incorporando Relação (representando relações sociais); Halliday não diferencia uma função separada para identificação – a maior parte do que eu incluo como Identificação está na função ‘interpessoal’ de Halliday. Não faço distinção de uma função ‘textual’ separadamente, antes a incorporo com a Ação. (FAIRCLOUGH, 2003, p. 31-32)

Desta feita, Fairclough (2003) reconhece a multifuncionalidade das orações com base nos estudos funcionais de Halliday, explorando a combinação dos tipos maiores de significações textuais já explicitados.

#### **1.4.2 A análise discursiva crítica em um evento discursivo de reza**

Quando se fala em “reza do terço” é importante salientar que se trata de uma prática coletiva que ocorre em grupos cuja fé está apoiada no cristianismo católico. Além disso, possui uma motivação devocional (Nossa Senhora, São Sebastião, entre outros), um pedido de uma graça, ou um agradecimento a uma recompensa ou promessa.

Discute-se, assim, a questão dessa prática religiosa na festa de roça. Trata-se de uma festa composta por vários elementos difusos, tais como, reza do terço durante as noites de festa, dentre as quais uma é tomada pela Igreja Católica através da celebração da missa; o leilão, em que comida, bebida ou produtos variados são arrematados e cujo dinheiro arrecadado serve para pagar despesas com a festa ou para ser utilizado na comunidade, para a reforma de quadras ou igejinhas, por exemplo, além de ser repassada uma porcentagem do dinheiro para a Igreja; um grupo musical que tem a função de divertir, alegrar os convidados com muita música e dança; e, por fim, comilança e bebida.

Desta feita, entende-se a reza do terço como uma manifestação discursivo-religiosa na festa de roça. Mas por que manifestação discursivo-religiosa? Discurso aqui está fundamentado numa perspectiva social, mais especificamente, em uma visão que o concebe como o uso da linguagem como forma de prática social, pois por meio dele executa-se uma ação, i.e., um grupo age sobre o mundo, sobre os outros. Além disso, a idéia de discurso aqui se refere à relação dialética<sup>29</sup> do terço rezado na festa de roça em relação à festa propriamente dita.

A prática discursivo-religiosa, ou seja, a reza do terço é, desta forma, compreendida como um evento discursivo de ordem religiosa que funciona como um evento ritualístico, haja vista sua realização em uma situação de características próprias, que é circundada também por espaços geográfico e temporal próprios.

Tal evento discursivo varia conforme a estrutura social que o envolve: se for a da Igreja, por exemplo, não envolve preparação de quitutes; por outro lado, se for o âmbito popular ou rural, tal preparação é parte constitutiva de sua realização. Assim, Fairclough (2001, p. 91) comenta:

Os eventos discursivos específicos variam em sua determinação estrutural segundo o domínio social particular ou o quadro institucional em que são gerados. Por outro lado, o discurso é socialmente constitutivo. Aqui está a importância da discussão de Foucault sobre a formação discursiva de objetos, sujeitos e conceitos. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem: suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes. *O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado* (grifo nosso).

---

<sup>29</sup> “A perspectiva dialética considera a prática e o evento contraditórios e em luta, com uma relação complexa e variável com as estruturas, as quais manifestam apenas uma fixidez temporária, parcial e contraditória” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94).

Se se considera, então, que o discurso constitui e constrói significados, podemos comungar com Fairclough (2001) os três aspectos dos efeitos construtivos do discurso, de forma a relacioná-los com nosso objeto de observação: a prática do terço na situação de festa.

Os três aspectos aludidos pelo autor são: a contribuição do discurso para 1) a construção de “identidades sociais” e “posições do sujeito” (função identitária); 2) a construção de relações sociais entre as pessoas (função relacional); e, 3) a construção de sistemas de conhecimento e crença (função ideacional) (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91-92).

Poder-se-ia dizer que o terço como prática discursiva mostra estes aspectos, a saber: 1) no âmbito das festas de roça – festas em louvor a um, ou mais, padroeiros – as pessoas assumem papéis diferenciados: um simples componente do grupo torna-se o festeiro da festa, aquele que é responsável pela organização da festa, delimitando os responsáveis pela parte religiosa, as pessoas que animarão a festa, que servirão os convidados, enfim, há posições sociais definidas, colaborando, por sua vez, para a construção da identidade social do grupo; 2) no momento da realização destes eventos, há um profundo cultivo de relações entre os indivíduos: é o momento dos amigos se reverem, de a família se unir, de unir na presença da fé cristã; 3) e é o momento de, por meio do discurso religioso, cultivar as crenças (significações do mundo) do grupo a fim de que as gerações mais novas tomem conhecimento e, assim, as coloquem em constante prática.

Acrescente-se ainda que “(...) a constituição discursiva da sociedade não emana de um livre jogo de idéias nas cabeças das pessoas, mas de uma prática social que está firmemente enraizada em estruturas sociais materiais, concretas, orientando-se para elas” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 93). Assim, pode-se afirmar que a reza do terço é uma prática social, discursivo-religiosa, que se enraizou na festa de roça, a precede e não existe em função desta, porque este contexto pode variar muito de grupo para grupo: sabe-se de grupos em que as novenas, situações em que já se realizava os terços e os leilões, passaram a fazer parte da



festa de roça; de grupos em que a reza do terço independe da festa, como é o caso da comunidade Mata Preta; e, até mesmo, grupos em que o terço já não é tão mais importante, como antigamente, do que a festa, caso da comunidade rural Coqueiros (cf. localidade em anexo B).

Ressalte-se, ainda, que a reza do terço como prática discursivo-religiosa, que se manifesta por meio do uso da linguagem, confunde-se com a prática social deste evento discursivo, uma vez que ela é um aspecto ou dimensão de tal evento. Sendo assim, sua prática social é constituída pela sua prática discursiva.

Para que compreendamos melhor essa questão, analisemos o discurso religioso em uma concepção tridimensional (cf. FAIRCLOUGH, 2001, p. 101).



FIGURA 2 – Concepção tridimensional do discurso (Fonte: FAIRCLOUGH, 2001, p. 101)

Tem-se, portanto, o discurso religioso como **texto** (vocabulário, gramática, coesão, estrutura textual); como **prática discursiva** (processos de produção, distribuição e consumo do texto e/ou do discurso religioso e, do contexto em que está inserido; as atividades cognitivas destes processos; a força (dos atos de fala, no âmbito religioso, desempenhados); a coerência em relação aos pressupostos ideológicos do discurso em questão; a intertextualidade no que se refere às relações dialógicas entre o texto religioso da festa de roça e outros textos

(como os da liturgia da Igreja Católica) e a interdiscursividade; e o discurso religioso como **prática social** (aspectos ideológicos (sentidos, pressupostos e metáforas) e hegemônicos (orientações econômicas, políticas, culturais, ideológicas) no âmbito do discurso religioso).

O terço é, assim, entendido como prática discursivo-religiosa, visto que é distribuído e consumido no contexto em que se insere pela sua força, ideologia e seu caráter dialógico. Além disso, ele é uma prática social que intervém no comportamento do grupo, o qual legitima a posição dos rezadores, haja vista que, para intermediar os devotos entre o plano humano e o sagrado, não pode ser qualquer um, não basta saber cantar o terço, é necessário também ter bom comportamento na comunidade, sobretudo moral, pois são eles que representam o grupo para ter acesso ao sagrado.

Analisaremos, a partir de agora, um trecho de uma reza de terço, ocorrido em situação de procissão em Vila Mariana, na cidade de Goiandira. É relevante ressaltar que consideramos o terço analisado um gênero<sup>30</sup> híbrido, pois dentro desse gênero têm-se outros gêneros, entre os quais podemos citar o canto e a oração.

Fairclough (2003) diz que gêneros, discursos e estilos são modos relativamente estáveis de agir (ação), representar (representação) e significar (identificação). Acrescente-se a isto que os gêneros são aspectos discursivos das formas de agir e interagir por meio dos eventos sociais. Tais formas são definidas por práticas sociais e modos pelos quais se organizam em redes de comunicação. Além disso, o novo capitalismo, com sua transformação social, tende a mudar os gêneros.

Passemos, então, para a análise da estrutura lingüística do excerto do terço a seguir:

#### TRANSCRIÇÃO 9:

1[todos]

2Santo Antônio, São João e São Pedro

---

<sup>30</sup> Não temos aqui o objetivo de aprofundarmos na discussão de gêneros.

3[só a mulher] que possa tá pegano nossa mão nos colocano sempre na presença de Deus e  
 4nos acolheno. Hoje nós vamo tê a procissão, que nós possamos caminhar pela procissão,  
 5mais sem disfarçá, nos colocano realmente num momento de oração, pensano (?) muito  
 6ispecial (?) em Deus, nós possamos ter seguimento e compromisso co'a vida cristã e lembrá  
 7que os cristãos que caminhavam pelo deserto sufriam (?) e nós tivemos os caminhos mais  
 8fáceis, jeito de falá, porque nós encontramos muita dificuldade na vida, então que nós  
 9possamos está nessa presença de amor, de misericórdia. E... hoje a comunidade que vai nos  
 10animá é a comunidade profeta Joel, que vai nos animá à frente, mais a participação é de  
 11todos nós. É preciso que a comunidade vai primero cum'a bandera na frente, nós vamo tá  
 12atrás im clima de oração, porque nós im procissão mais continuano. Nós vamo rezá  
 13primero o terço, vamo fazê oração, o Delcides vai puxá os cântico pra gente acompanhá, e  
 14que a gente possa, cum muita fé e cum muito amor, caminhá ao encontro de Jesus Cristo.  
 15Acabano a procissão, nós vamo pr'aqui pra frente, vai levantá a bandera e aqui nós vamo  
 16tê a benção final, num vai entrá aqui [no Centro Ccomunitário] na volta não, pra que nós  
 17possamos, né? já num clima de muita oração pra nós iniciarmos (?).  
 18[Sai à rua pra dar início a procissão]

Trata-se do primeiro episódio do evento ritualístico que constitui uma reza de terço em procissão em situação de rua. Uma mulher, a dizente, orienta os fiéis como será a procissão e como estes devem se comportar neste ritual de fé cristã. A dizente, por meio de seus atos de fala, representa um ator social (significado representacional). Pode-se dizer, então, que esse episódio de exortação constitui um gênero informativo, visto que se caracteriza por um discurso didático.

Estabelecendo um diálogo entre a 'gramática da experiência' de Halliday e a proposta teórico-metodológica de Fairclough, podem ser apreendidos os vários processos que subjazem o texto acima, bem como se estrutura a reza do terço em procissão enquanto prática social.

No âmbito do sistema de transitividade da língua, pode-se observar a "oração como processo". Segundo Fernandez & Ghio (2005, p. 81), este sistema é

um recurso gramatical para construir o fluxo da experiência em termos de um processo realizado gramaticalmente como uma oração. Na oração, o mundo da experiência se transforma em significado configurado como um conjunto operacional de *processos, participantes e circunstâncias*<sup>31</sup>.

Vale ressaltar que esta percepção de construção do mundo da experiência em conjunto de processos se insere na função ideacional.

Ao analisar os processos que envolvem o texto proposto para análise, percebemos processos:

**de ordem material:**

- Santo Antônio, São João e São Pedro **possa tá pegano** nos **colocano** sempre na presença de Deus (linhas 2-3<sup>32</sup>).

Nesta frase, os verbos em negrito selecionam os santos como participantes atores das ações elucidadas pelos verbos. Além disso, o advérbio modal *sempre* indica a circunstância destas ações.

**de ordem comportamental:**

- Os cristãos que caminhavam pelo deserto **sufriam** (linha 7).

Nesta frase, o verbo em negrito seleciona *cristãos* como o comportante do comportamento emocional de **sofrer**.

**de ordem mental:**

- Nós **possamos** ter seguimento e compromisso co'a vida cristã e **lembrá** que os cristãos que caminhavam pelo deserto **sufriam** (linhas 6-7).

---

<sup>31</sup> un recurso gramatical para construir el flujo de la experiencia en términos de un proceso realizado gramaticalmente como una cláusula. En la cláusula, el mundo de la experiencia se convierte en significado configurado como un conjunto manejable de *procesos, participantes y circunstancias*.

<sup>32</sup> Esses números se referem às linhas da transcrição anterior.

**Lembrar** exprime um processo mental, que tem como participante experienciador *nós* (a mulher dizente e os fiéis). Além disso, este processo é modalizado pelo verbo **possamos**, indicando a probabilidade de tal processo.

**de ordem verbal:**

- Nós **vamo rezá** primero o terço (linhas 12-13).

A locução verbal **vamo rezá**, equivalente a **rezaremos**, exprime um processo verbal, que tem como participante enunciador/dizente *nóis*.

**de ordem relacional:**

- E nós **tivemos** os caminhos mais fáceis (linhas 7-8).

O verbo em negrito denota um processo relacional, que neste caso exprime uma relação de posse (os caminhos mais fáceis), tendo como participante portador *nóis* (a mulher dizente e os fiéis).

**de ordem existencial:**

- Hoje nós vamo tê procissão (linha 4).

Se considerarmos que o verbo *haver* na modalidade oral do português, no sentido de existir, se manifesta muitas vezes por meio do verbo *ter*, além de considerar que o discurso em análise está, por sua vez, baseado na oralidade, temos em *Hoje nós vamo tê procissão* o equivalente *Hoje **haverá** procissão*. Sendo assim, pode-se dizer que se tem um processo existencial atrelado ao verbo em negrito e a existente *procissão*.

Ainda com relação às estruturas lingüísticas observadas no texto em análise, dois aspectos podem ser observados: muita recorrência à modalização (significado

identificacional) indicando probabilidade, por meio do verbo modal *poder*, como em *possa tá pegano/ possamos caminhar/ possamos está*. Sobre a modalidade Fairclough, (2003, p.168, citado por RAMALHO e RESENDE, 2006, p. 82) diz que “a questão da modalidade pode ser vista como a questão de quanto as pessoas se comprometem quando fazem *afirmações, perguntas, demandas* ou *ofertas*”.

Outro aspecto a ser observado é a grande recorrência ao gerúndio/presente contínuo, como em *tá pegano/ tá colocano/ acolhendo/ pensano/ continuano/ acabano*. Silva (2006, p. 9) afirma que “o tempo não marcado de um processo com verbo mental é o presente simples, enquanto o presente contínuo representa a forma típica, não marcada, de um processo material”. Isto implica que quando ocorre escolha do presente contínuo em um verbo de processo mental, como em *pensano* – “nos colocano realmente num momento de oração, **pensano** (?) muito ispecial (?) em Deus” – há um nível de significação extra, uma ênfase semântica com relação ao momento de devoção divina. Pois, rezar, manifestar a fé é momento de presença física e mental; é “muito ispecial” e, dessa forma, reflete estes valores de devoção e delinea a circunstância de reza para os fiéis cristãos.

## II CONTEXTUALIZANDO O AMBIENTE DA PESQUISA

### Palavras iniciais

Este capítulo apresenta uma análise sociocultural dos grupos analisados, ao se promover um resgate histórico-cultural das festas de tradição rural, mostrando suas transformações no decorrer dos tempos, além de se problematizar a cultura da religiosidade à luz do espetáculo. Considera-se ainda o terço como um gênero discursivo específico que, como qualquer outro gênero, está sujeito a modificações, dado sua dinamicidade.

É pertinente, porém, que, antes de se tecer tais considerações, se faça uma breve reflexão sobre a metodologia adotada no presente estudo.

### 2.1 Notas sobre a análise etnográfica e interpretativa

Um fator importante a ser considerado em relação à Sociolinguística Interacional é o de conceber a linguagem

como um sistema simbólico construído social e culturalmente que é utilizado de modo a refletir significados sociais de um nível macro (por exemplo, identidade grupal (...)) e também criar significados sociais em um nível micro (i. e., o que alguém está fazendo em um determinado momento)<sup>33</sup> (SCHIFFRIN, 1996, p. 315).

Partindo desse pressuposto, tem-se uma perspectiva teórica e metodológica de estudo da linguagem em uso com a combinação de diferentes raízes disciplinares, quais sejam, a

---

<sup>33</sup> “(...) a view of language as a socially and culturally constructed symbol system that is used in ways that reflect macrolevel social meanings (e.g., group identity, status differences) but also create microlevel social meanings (i. e., what one is saying and doing at a particular moment in time)”.

lingüística, a sociologia da linguagem, a pragmática, a sociolinguística laboviana, a etnografia da comunicação e a etnometodologia.

Schiffrin (1996, p. 316) considera a Sociolinguística Interacional como “o estudo de como a interação é construída lingüística e socialmente”<sup>34</sup>. Por esta razão, este campo de estudo se interessa por comunicação face a face, voltando-se para a interpretação dos significados sociais na interação. A língua é tida, então, como instrumento principal da interação social, à medida que as estratégias discursivas, que governam o uso dos conhecimentos lexicais, gramaticais e sociolinguísticos do falante, na produção e interpretação de mensagens em seus contextos, são focalizadas.

A *situação* é uma unidade fundamental de observação na análise interacional. Bortone (1993, p. 61) diz que esta

é uma abordagem naturalista à pesquisa social e procede por meio de observações diretas de situações concretas, colocando como centro de interesse a ocorrência discursiva natural, considerada como um modo de atividade social, situada num contexto que inclui a comunidade como um todo, bem como o ambiente local da vida social daquela comunidade em que ocorre o evento de fala.

Bortone (1993, p. 64) acrescenta que o principal propósito da análise etnográfica é registrar e analisar aspectos inerentes ao processo comunicativo (verbal e não-verbal), além de contextualizar este processo na cultura do grupo social onde ele ocorre. Nessa análise, a focalização, então, está na situação de uso, nos hábitos diários e sistemáticos e na organização lingüística e comportamental desse uso, uma vez que a coleta de dados e sua análise se completam mutuamente.

---

<sup>34</sup> “(...) Interactional Sociolinguistics is the study of the linguistic and social construction of interaction”.



De acordo com a autora supracitada, quatro características são importantes na análise etnográfica<sup>35</sup>. As (a) e (b) são exclusivas da etnografia em contraste com as (c) e (d), que são também inerentes a algumas abordagens da sociolinguística correlacional quantitativa:

- (a) focalizar particularmente a especificidade do desempenho natural da fala;
- (b) focalizar as identidades sociais e culturais, consideradas e descritas como um sistema global em comparação com outro sistema de outra sociedade ou grupo;
- (c) focalizar o significado social das expressões além de seu significado referencial e,
- (d) focalizar os significados que naturalmente ocorrem nas ações sociais do ponto de vista dos interlocutores que estão engajados nestas ações.

Feitas essas considerações iniciais sobre a análise etnográfica, é importante ressaltar algumas informações dadas por Cunha (2000) sobre a “etnografia da comunicação”. Segundo a autora, sua história se inicia em 1962 por meio da publicação do ensaio “The ethnography of speaking”<sup>36</sup> de autoria do antropólogo norte-americano Dell Hymes, em que mostra que “apesar de ser a fala um aspecto essencial na vida social do homem não tem recebido a devida atenção por parte dos estudos lingüísticos e etnográficos” (CUNHA, 2000, p. 9). Após dois anos da publicação desse ensaio, Hymes e Gumperz editam o volume especial da *American Anthropologist*, intitulado “The ethnography of communication”. Nele, Hymes inicia falando sobre

a necessidade de uma teoria geral, de natureza etnográfica e lingüística, que abarque a diversidade da fala, os repertórios lingüísticos e as formas de fala. Ressalta ainda que os cientistas sociais interessados em questões funcionais geralmente não estão preparados para lidar com a face lingüística do problema e que os lingüistas têm-se concentrado na análise estrutural da língua como código referencial, negligenciando os significados sociais, a diversidade e o uso (CUNHA, 2000, p. 9-10).

---

<sup>35</sup> Bortone (1993, p. 64) faz essas considerações tendo como base Erickson (1988) (ERICKSON, F. Ethnographic description. In: AMMON, U.; DITTMAR, N.; MATTHIER, K. (eds). **An International Handbook of the science of language na society**. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988)

<sup>36</sup> In: GLADWEN, T.; STURTEVANT, W. (eds). **Anthropology and human behavior**. Washington, DC: American Anthropological Association, 1962.

Pode-se observar ainda que houve uma mudança do nome da disciplina “etnografia da fala” para “etnografia da comunicação”. “Fala” remete à dicotomia saussureana *langue/parole*. Segundo Cunha (2000, p. 10),

ao adotar o termo ‘fala’, Hymes defende a prioridade da fala (*parole*) sobre o sistema (*langue*) na perspectiva da nova disciplina. Do mesmo modo, ‘comunicação’, na nomenclatura vigente, expressa uma oposição ao foco restrito dos estudos da lingüística gerativa. Ambos os termos demonstram a ruptura intencional de Hymes com as práticas e crenças no formalismo lingüístico.

Sendo assim, é válido dizer também que o vocábulo “etnografia”, constituído pelos morfemas gregos *éthnos* (raça, povo) e *gráphein* (escrita), refere-se à “descrição gráfica da organização social, das atividades sociais, das fontes materiais e simbólicas e das práticas interpretativas características de um grupo particular de pessoas” (DURANTI, 1997, p. 85 *apud* CUNHA, 2000, p. 11).

Para essa descrição, é necessária ao pesquisador uma participação direta e longa com o grupo a ser descrito. Ainda com relação à análise etnográfica, o método mais comum de coleta de dados é o da observação participante, “uma metodologia básica em uma análise etnográfica e significa a tentativa do pesquisador em captar e identificar a especificidade de um determinado desempenho assistindo e participando, com diversos graus de interferência, das situações que se vai examinar” (BORTONE, 1993, p. 65). A chave para o sucesso da utilização deste método é que, segundo Saville-Troike (1997, p. 133), requer “relativismo cultural, conhecimento sobre possíveis diferenças culturais, e sensibilidade e objetividade em perceber outras”<sup>37</sup>. Assim, o pesquisador deve-se distanciar de seus conceitos próprios, tentar criar uma empatia recíproca com o grupo em estudo, e fazer inferências das ações que se aproximem o máximo da perspectiva do pesquisado.

---

<sup>37</sup> “This requires cultural relativism, knowledge about possible cultural differences, and sensitivity and objectivity in perceiving others”.

Acrescente-se que essa observação é complementada pela gravação de áudio e/ ou vídeo. Para Schiffrin (1996, p. 320), estas gravações são importantes por duas razões: (a) para evidenciar a estrutura das interações vendo e/ ou ouvindo de forma repetida o que foi dito e o que foi feito durante estas; e (b) para identificar pistas de contextualização, relativos aos aspectos sutis de fala (comportamento verbal) ou gestos (comportamento não-verbal). Uma vez que foram feitas gravações, precisa-se transcrevê-las. “A transcrição dos dados gravados provê detalhes da evidência do comportamento verbal e não-verbal dos informantes. No entanto, a transcrição da gravação não é interpretável sem estar acompanhada da observação participante e da entrevista informal” (BORTONE, 1993, p. 67).

E por falar em entrevista, outro método de coleta de dados para a análise etnográfica, ela pode contribuir para com a obtenção de informação cultural, informação sobre eventos comunitários e religiosos, sobre folclore, história, entre outras (cf. SAVILLE-TROIKE, 1997, p. 135). Deste modo, a entrevista acaba por evidenciar perspectivas dos atores observados em um evento. É válido ressaltar que a entrevista deve ser guiada por um estilo mais informal possível

de maneira que o próprio informante possa, inclusive, se quiser direcionar o assunto. Os etnógrafos não devem, portanto, decidir de antemão sobre o que devem perguntar, mas deixar que a conversa flua normalmente. No entanto, ele pode-se valer de uma lista de temas adequados à realidade local que sirva de sugestão para o desenvolvimento da conversa (BORTONE, 1993, p. 71).

Pode-se dizer, então, que “o objetivo final da descrição etnográfica é uma exposição êmica dos dados, em termos das categorias que são significativas aos membros da comunidade de fala em estudo”<sup>38</sup> (SAVILLE-TROIKE, 1997, p. 137).

Outro procedimento de coleta de dados importante para a Sociolinguística Interacional é a etnometodologia, fundada por Harold Garfinkel. Segundo Wardhaugh (2006, p. 252),

---

<sup>38</sup> “The ultimate goal of ethnographic description is an *emic* account of the data, in terms of the categories which are meaningful to members of the speech community under study (...).”

os etnometodólogos estão interessados nos processos e técnicas que as pessoas utilizam para interpretar o mundo a sua volta e interpretar o mundo a sua volta e interagir com aquele mundo. Eles estão interessados em tentar descobrir as categorias e sistemas que as pessoas usam em fazendo sentido do mundo<sup>39</sup>.

Desse modo, a etnometodologia é o estudo dos métodos de que toda pessoa se utiliza para descrever, interpretar e construir o mundo social. Em outros termos, a etnometodologia está relacionada ao estudo dos métodos interpretativos de como o homem percebe, interpreta e compreende o mundo.

Isso nos remete à teoria de comunicação de Gumperz. Para o precursor da Sociolinguística Interacional, há processos pelos quais o significado é conduzido no processo de interação conversacional, a saber: (a) o significado e a integridade de modos de fala são, no mínimo, parcialmente determinados pela situação, e a experiência prévia dos falantes; (b) o significado é negociado durante o processo de interação, e depende da intenção e interpretação de enunciados anteriores; (c) um participante em uma conversação está sempre comprometido com algum tipo de interpretação; e (d) uma interpretação do que acontece agora é sempre reversível à luz do que acontece mais tarde (cf. SAVILLE-TROIKE, 1997, p. 138).

No que se refere à análise etnográfica e interpretativa, destaca-se que esta se inicia enquanto o observador está ainda no campo de estudo, continua quando do término da coleta de dados e após este término, uma vez que o *corpus* terá que ser revisitado várias vezes, seja para elucidar aspectos referentes à temática da pesquisa, seja para comprovar ou refutar alguma hipótese do que está acontecendo no momento da ação analisada.

---

<sup>39</sup> “Ethnomethodologists are interested in the processes and techniques that people use to interpret the world around them and to interact with that world. They are interested in trying to discover the categories and systems that people use in making sense of the world”.

### 2.1.1 O acesso aos locais da pesquisa

Para ilustrar como funciona isso, é relevante comentar qual foi a hipótese inicial para a presente pesquisa.

A princípio, tinha-se em mente que as festas de roça<sup>40</sup> em geral se caracterizavam por duas esferas opostas, a sagrada e a profana. Isso antes da observação participante em campo e das entrevistas com os envolvidos nessas festas. Ao adentrar nos grupos Mata Preta, Olaria e Vila Mariana<sup>41</sup>, a hipótese inicial começou a ser refutada e teve seu declínio quando da análise dos dados gravados, transcritos, revistos e ouvidos por várias vezes.

No que se refere às entrevistas realizadas, estas foram bastante informais, ao se adotar como estratégias a utilização de variedade lingüística bem próxima da dos informantes, a realização das entrevistas no ambiente destas pessoas, bem como tratar de temas locais. Ressalte-se ainda que não se baseou em perguntas já formuladas. Além disso, antes das entrevistas houve a preocupação em selecionar quem poderia ser entrevistado, neste caso, os nascidos e criados na região, uma vez que conhecem melhor as histórias das festas em devoção aos santos.

Para a realização do presente estudo, pensar no modo de acesso às comunidades foi muito importante, porque sendo, em geral, o pesquisador um estranho ao campo de observação, deve-se ter um cuidado especial para que ele seja aceito neste lugar. Outra questão importante é que atores envolvidos no estudo tenham confiança de que o “intruso” não irá expô-los de maneira negativa. Isto tem a ver com a ética, evitando, por exemplo, a divulgação dos nomes verdadeiros deste atores.

---

<sup>40</sup> Para a observação dessas festas, teve-se o cuidado de saber com antecedência a data da realização destas, uma vez que ocorrem uma vez ao ano.

<sup>41</sup> As informações sobre os tipos de gravações realizadas nessas localidades, bem como quando aconteceram, também estão na parte introdutória do presente estudo.

O acesso à comunidade rural Olaria não foi difícil, uma vez que é lugar de origem da família paterna da pesquisadora da presente pesquisa. Desta forma, a aceitação quanto à presença desta foi imediata, principalmente pelo pai estar presente em vários momentos. Foi possível fazer visitas a algumas casas para buscar informações sobre a festa de roça daquela comunidade. É válido ressaltar, ainda, que algumas das entrevistas realizadas com os membros desse grupo aconteceram em um encontro de pessoas da região na roça da avó paterna da pesquisadora, que costumam se reunir para fazer polvilho, denominado mutirão de goma.

O acesso à comunidade rural Mata Preta, por sua vez, foi bem diferente. O primeiro contato foi apenas visual, i.e., a observação inicial da festa deste grupo foi feita por meio de uma gravação em VHS, como já mencionado na introdução deste trabalho. Após repetidas observações desta gravação, teve-se a preocupação em saber como seria o contato imediato com o grupo. Descobriu-se, por meio de uma amiga que trabalha na secretaria paroquial, que um dos membros dessa comunidade ia muito a este lugar e tinha uma relação muito empática com ela. Este membro do grupo é o ministro da eucaristia da comunidade e, é aquele que sempre vai à paróquia para buscar material (por exemplo, livrinhos de campanhas da Igreja Católica, como a campanha da fraternidade; cinzas para a celebração das cinzas – na quarta-feira de cinzas – na Mata Preta, em que o ministro passa na testa das pessoas do grupo as cinzas). O ministro é, desta forma, o responsável por buscar informações da Igreja para a sua comunidade.

Foi assim que a secretária da paróquia conversou sobre o interesse da pesquisadora em observar e quem sabe até gravar a reza do terço naquele grupo rural. Feito isso, a secretária marcou um encontro com a pesquisadora e o futuro informante na secretaria paroquial. Neste encontro, foi estabelecida uma relação empática entre os dois, que marcaram uma data para o

contato inicial. Quando da chegada da observadora, as pessoas da região já sabiam o que iria acontecer e foram muito receptivos.

Com relação à Vila Mariana, houve também a preocupação em procurar pessoas que poderiam apresentar a pesquisadora ao grupo. Conhecidos do cônjuge desta estudiosa e a irmã deste possibilitaram o acesso e a conseqüente aceitação.

Desse modo, o modo de acesso às comunidades analisadas foi importante para que a execução da presente pesquisa fosse possível. Esta teve como objeto de análise principal os terços realizados em festas de tradição rural, gravados na zona rural de Catalão e no perímetro urbano de Goiandira. Os terços da comunidade rural Olaria e o da Vila Mariana (Goiandira) foram gravados em áudio por meio de registro em fita K-7, em junho de 2005. Para análise do terço da comunidade rural Mata Preta, foram utilizados dois registros: o primeiro gravado em VHS em 2001 e, o segundo, em DVD em setembro de 2006<sup>42</sup>. Estas duas gravações em vídeo, dentre as quais se participou pessoalmente quando da gravação em 2006, colaboraram no que se refere à compreensão do ritual de fé que envolve a Mata Preta. Além disso, obteve-se o registro manuscrito do terço desta comunidade, analisado neste estudo.

Em linhas gerais, foram feitas entrevistas<sup>43</sup> com pessoas pertencentes aos grupos analisados para se obter informações fundamentais para a análise etnográfica e interpretativa, tais como, o objetivo da festa; os santos exaltados na festa; por que o “profano” é uma continuação do sagrado; como cada participante ou organizador colabora para com a festa; qual o significado desta para ele/ela; quais as épocas, santos, envolvidos; se há comidas específicas e por que; se a festa é importante para a comunidade e por que; se a festa angaria fundos e para que; se elas continuam com as mesmas características de antes ou houve mudanças.

---

<sup>42</sup> Apesar dos dois registros, deteve-se na gravação em DVD, uma vez que foi realizada quando da observação participante nessa comunidade rural.

<sup>43</sup> Essas entrevistas foram gravadas apenas em áudio.

Os dados gravados em áudio e filmagem foram importantes para fortalecer a premissa de que há um reforço da cultura local. Em outras palavras, tiveram relevância para demonstrar como as festas de tradição religiosa no meio rural constituem reforço da identidade sociocultural do grupo; compreender as diferenças culturais entre os terços: seus pontos convergentes e divergentes, por meio de uma análise comparativa; descrever o evento do ponto de vista de seus participantes: objetivos, religiosidade, conagração, entre outros; e demonstrar o resgate dessa manifestação como uma tradição cultural importante e que deve ser preservada.

Deste modo, foram realizadas observações repetidas dos terços gravados em áudio e vídeo para selecionar diferentes aspectos e, então, desenvolver um entendimento cumulativo das manifestações discursivas da festa de roça. Para isto, foram feitas gravação em áudio e vídeo dos terços; transcrição gráfica dos terços tal como se ouviu; observação comparativa dos terços; entrevistas; leitura de bibliografia indicada para a análise dos terços; audição exaustiva do *corpus* de estudo; observação de diferenças culturais entre os três terços; análise sociolingüística das estruturas lingüísticas dos terços; e verificação de traços convergentes que reforçam a identidade cultural dos grupos.

## **2.2 As festas de roça e sua espetacularização**

O capelão se postou com seus acólitos junto ao altazinho azul cheio de estrelas de purpurina e deu começo à reza puxando um terço alto e forte. Os fiéis, quase todos mulatos de pé no chão e tresando a pinga, e algumas mulheres menos mal vestidas que os homens respondiam pelo mesmo tom e altura. Ia a coisa assim bonita e simples, até que, recitadas as cinco dezenas de ave-marias e os seus padre-nossos, chegou a hora do remate com o canto da Salve Rainha. O capelão começou a entoar nesse instante hino à Virgem, em latim (“Salve Regina, mater misericordiae”...) e, o que estranhei, foi seguido de pronto sem qualquer hesitação pelos presentes. Depois veio o espantoso, para mim: a reza, também entoada, de toda a extensa ladainha de Nossa Senhora igualmente em latim. Eu olhava e não acabava de crer: aqueles caboclos que eu via mourejando de serventes nas obras do bairro estavam agora ali acaipirando a poesia medieval do responso:



“Espéco justiça” – *ora pro nobis*  
 (*Speculum justitiae*)  
 “Sedi sapiença” – *ora pro nobis*  
 (*Sedes sapientiae*)  
 “Rosa mistia” – *ora pro nobis*  
 (*Rosa mística*)  
 “Domus aura” – *ora pro nobis*  
 (*Domus áurea*)

(BOSI, 1995, p. 49)

Imaginem o espanto de Bosi (1995) ao assistir a uma cerimônia religiosa cabocla, em São Paulo, em uma capela no quintal da casa de Nhá-Leonor, onde se servia churrasco de um boi sacrificado para pagar promessa a um santo, em uma noite gelada (por volta das dez horas), noite de Santo Antônio, de 1975. Além disso, imaginem seu espanto em ver fundido o latim litúrgico medieval em prosódia e em música de viola caipira, demonstrando a resistência daquele grupo à ação da Igreja Católica, que desde o Vaticano II decretou o uso exclusivo do vernáculo como idioma próprio para todo tipo de celebração (BOSI, 1995, p. 50).

Imaginem, então, se o mesmo autor assistisse a uma festa de roça ou dela participasse nos moldes que vimos considerando: o que ele pensaria dos festeiros que usam uma coroa na cabeça (homens) para representar Jesus Cristo coroado e um raminho de flor, em forma de broche usado pelas festeiras, para representar Nossa Senhora (Comunidade rural Olaria)? Além disso, o que pensaria da festa que só se inicia após a reza do terço, rezado ou na capela ou em procissão? Da missa realizada pelo padre em uma das noites de festa? Da festa que se constitui de uma banda de música, em geral de música sertaneja – que toca, muitas vezes, até o amanhecer -, da dança, da bebida, da comida (muita comida!<sup>44</sup>), do leilão de prendas, que podem ser desde um prato de algum tipo de comida, um vinho, até um produto como um perfume, prendas estas doadas pela comunidade ou por patrocinadores da festa que são leiloadas para angariar fundos para pagar gastos da festa e até mesmo para prestar contas à Igreja?

---

<sup>44</sup> “(...) Além de tudo, as festas populares completas são também uma democracia e uma deliciosa comilança” (BRANDÃO, 2004, p. 27).

Uma pessoa que nunca vivenciou tais experiências, com certeza, se sentiria como Alfredo Bosi. Diante de tantos elementos variados presentes em uma única festa, com razões religiosas, a sensação que se pode ter é que o “sagrado” e o “profano”<sup>45</sup> estão presentes em um único espaço, funcionando como um verdadeiro espetáculo.

Deve-se considerar, porém, que,

dentro desse molde interno bastante amplo e dúctil, que já traz em si as potencialidades da arte toda, pois funde abstrato com expressivo, a cultura popular está generosamente aberta a múltiplas influências e sugestões, sem preconceito de cor, classe ou nação. E, o que é rico de conseqüências, sem preconceito de tempo. A cultura do povo é localista por fatalidade ecológica, mas na sua dialética humilde é virtualmente universal: nada refuga por princípio, tudo assimila e refaz por necessidade (BOSI, 1995, p. 55).

Assim são as festas de características rurais, mais conhecidas como festas de roça, são uma miscelânea imensamente rica de “contrários”, visto a convivência entre parte religiosa, manifestada por meio dos terços, o leilão, o troar de fogos, os cantos e as danças. O leilão, por exemplo, que ocorre todas as noites de festa, constrói uma fronteira entre as tradições populares, rurais e as situações inovadoras de circulação comercial de bens, serviços e prazeres na festa, “onde prazerosamente se bebe, e o devoto católico, resolvidas suas contas com o sagrado, entrega-se sem culpa a outros jogos de sedução. Essa ‘parte profana’<sup>46</sup> da festa é tão indispensável quanto as outras duas” (BRANDÃO, 1989, p. 13). Há, neste sentido, momentos variados constituindo as festas de roça: há o momento de rezar, momento de cantar, de dançar, comer e beber. Por fim, as festas em questão exageram aquilo que é real, ao passo que sua cultura necessita transpor umas para outras esferas de trocas, socialmente rurais (BRANDÃO, 1989, p. 9).

Poder-se-ia afirmar que tais festas são reflexos da chamada “sociedade do espetáculo”.

Segundo Debord (citado por CRIPPA, 2001, p. 11),

---

<sup>45</sup> Por não concordarmos com essa separação, colocamos estes termos entre aspas.

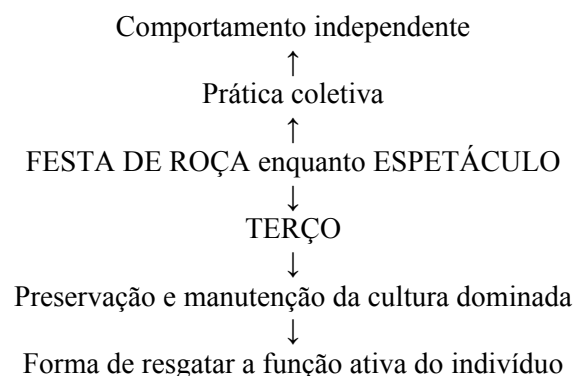
<sup>46</sup> É válido lembrar que já se discutiu sobre o sagrado e o profano na festa de roça.

o espetáculo se apresenta ao mesmo tempo como a própria sociedade, como parte da sociedade, e como instrumento de unificação. Enquanto parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo próprio fato de que este setor é separado, é o lugar do engano do olhar e o centro da falsa consciência; a unificação que ele realiza outra coisa não é senão uma linguagem oficial da separação oficializada.

Crippa (2001, p. 12) discute que o que vem ocorrendo com a sociedade é “a prática cotidiana de um empobrecimento da experiência vivida e como ela se fragmenta em esferas cada vez mais separadas, com a conseqüente perda da visão unitária de uma sociedade” (CRIPPA, 2001, p. 12). Desta forma, a sociedade atual passa por um processo de fragmentação, na qual o indivíduo perde sua função ativa em vista do processo de alienação ocasionado, por exemplo, pelas imagens televisivas e de outros meios de comunicação de massa.

Por essa razão, o espetáculo tem a tarefa de justificar a sociedade em suas formas de existência. Seu objetivo é o de manter a voz de uma coletividade de forma que toda a imagem da atividade social seja apropriada e transformada em realidade.

Desta feita, poder-se-ia dizer que a festa de roça enquanto espetáculo se origina de uma prática coletiva de comportamento independente na sociedade e que, por meio da reza do terço, preserva e mantém, dentro de uma sociedade fragmentada, a cultura dos dominados como forma de resgatar a função ativa do indivíduo. Nesta perspectiva, o terço seria o elemento responsável pela manutenção dessa tradição cultural.



Crippa (2001) diz, ainda, que essas práticas se comportam independentemente e “pode-se afirmar que o espetáculo é herdeiro da religião” (CRIPPA, 2001, p. 13). Na parte religiosa da festa de roça, tem-se a projeção do poder humano na esfera divina, “com a transformação de sua aparência em um Deus que, freqüentemente, a ele se opõe. Mas essa projeção em uma esfera terrena traduz-se no próprio espetáculo, que realiza a mesma operação” (CRIPPA, 2001, p. 13).

A sociedade é, então, constituída, ou dividida, por três setores: o da vida real, o da atividade social e as suas representações. Desta forma, “todas as sociedades (re) conhecem a presença de um poder institucionalizado enquanto instância separada das outras” (CRIPPA, 2001, p. 13).

A festa, contudo, imita a vida real, tendo em seu interior uma hierarquia de poder entre os homens x homens e entre homens x a figura do sagrado presente na imagem da bandeira levantada no último dia de festa. E porque falamos sobre imagens, vale dizer que elas estão circunscritas em sentido imaginário, em que se tem a elaboração simbólica do imaginário no inconsciente, representada por símbolos.

Desta feita, a imagem da bandeira funciona como uma espécie de encarnação do santo nela contida, fazendo com que este símbolo represente a figura humana ausente do santo. Assim, a imagem do santo e a encarnação do mesmo são símbolos vivos reverenciados pelos fiéis, que através da elaboração simbólica do imaginário no inconsciente tornam-se significados profundos, pois estando o santo presente, ele pode ajudar os fiéis, atendendo a seus pedidos, ou ainda, o santo fica à disposição dos devotos no momento instituído pela comunidade, momento este referente à festa anual em seu louvor.

Desta forma, a cultura popular manifesta sua fé de maneira reiterada (todo ano) e também exagerada de misturas de todos esses elementos supracitados. Tal reiteração e mistura são, então, fundamentais para a manutenção dos costumes e tradições<sup>47</sup>.

Segundo Brandão (2004, p. 30), “(...) um momento de fé vertido em festa na roça, faz com que a aura se crie – e este é o milagre – esteja ali, aqui, entre todos, em mim, em nós”, pois é um momento de celebração de fé, mas também de prazer – em comer, beber, dançar – de magia.

As imagens da festa de roça, tais como a reza, a música tocada para se dançar, se divertir, o leilão e a comilança acompanhada da bebida, são resultado de uma manifestação sociocultural que desde a Idade Média já era praticada sob diversas formas que foram crescendo, enriquecendo com um sentido novo, filtrando as esperanças e idéias populares novas e modificando-se no crisol da experiência popular (BAKHTIN, 1996, p. 183-184).

Como já foi discutido, as manifestações culturais populares centradas na esfera religiosa não possuem lados opostos, “sagrado” e “profano”. Desde as sociedades primitivas, “dentro de um regime social que não conhecia ainda nem classes nem estado, os aspectos sérios e cômicos da divindade, do mundo e do homem eram, segundo todos os indícios, igualmente sagrados e igualmente, poderíamos dizer, ‘oficiais’” (BAKHTIN, 1996, p. 5). Além disso, segundo Bakhtin (1996, p. 8), na Idade Média, mesmo festas não oficiais – que não eram da Igreja ou do Estado feudal – possuíam um caráter tão forte e indestrutível que às vezes tinham que ser toleradas ou até mesmo legalizadas parcialmente nas formas exteriores e oficiais da festa, concedendo-lhes um espaço próprio.

É o caso das festas de roça, que misturam tantos elementos contrários, uma vez que a Igreja Católica não vê com muito bons olhos a ingestão do álcool e as danças fervorosas

---

<sup>47</sup> “Se o culto erudito e oficial da Igreja exagera a palavra e o canto, mas esquece – ou esqueceu durante um longo tempo – o gesto cerimonial eloqüente e dramático (prostar-se, abraçar, beijar o outro e não apenas o objeto sagrado, levantando as mãos, fazer um médio ou um longo percurso romeiro), se abomina a dança, a mesma que a missa erudita esquece, os rituais de fé dos devotos do campo e dos cantos pobres das cidades desejam ser nada mais do que a reiteração exagerada da mistura de tudo isso” (BRANDÃO, 2004, p. 26-27)

aliadas ao festejo dos santos padroeiros, mas as aceitam na medida em que pode impor sua presença eclesiástica naquele espaço e, ainda, usufruir de sua renda. Aliás, a Igreja não poderia proibir tais festividades, se elas “são uma *forma primordial* marcante, da civilização humana” (BAKHTIN, 1996, p. 7).

As festas de roça são posteriores às novenas, demonstrando que as formas culturais estão sempre em transformação, haja vista que “nas suas práticas e rituais, a cultura trapaceia e remexe com a realidade, produz valores e concepções, mantém um diálogo contínuo entre as categorias do passado e do presente” (MACHADO, 2002, p. 339). Em outros termos, a cultura popular nunca é a mesma, ela se adapta ao meio em que se insere, dialogando continuamente com o passado e o presente, o que nos leva a crer que tal cultura não tem o dever de conservar a tradição e porque ela “é um processo dinâmico, não podemos pensar as suas transformações como deteriorização” (MACHADO, 2002, p. 340).

Desta forma, a festa de roça invadindo as novenas é consequência dessa dinamicidade. Para Machado (2002, p. 340), “a festa pode ter o mesmo nome, seguir ritmos tradicionais, manter laços de solidariedade, provocar prazer, renovar o lazer”. Dado este fator, a cultura popular é constituída socialmente: se a festa de roça está inserida em um contexto de modernidade, “as novas formas de relações de trabalho, de mercado e de consumo, a tecnologia, a informática, os meios de comunicação de massa, enfim, vão ser incorporados de alguma forma ao imaginário popular” (MACHADO, 2002, p. 340), fazendo com que tal festa se torne um espetáculo ao invés de festa em devoção aos santos padroeiros. Trata-se do esmagamento da cultura popular pela cultura de massa.

A festa de roça, cada vez mais freqüentada por estranhos à comunidade, perde sua função primordial e passa a desempenhar o papel de espetáculo: o rádio, por exemplo, convida toda a população a ir a tal festa, sem defini-la, concebendo-a apenas como local de diversão. Os cartazes de divulgação da festa a anunciam da seguinte forma: “Tradicional festa

em louvor a (nomes dos santos padroeiros). Haverá leilões, bailes e reza do terço”. Não é em vão que a maioria das pessoas que participam da festa chegue tarde da noite, bem depois da novena. Aliás, chegam tarde porque essa prática cultural não faz parte de sua identidade sociocultural. Em geral, quem pertence ao grupo, chega cedo.

São os meios de comunicação de massa fragmentando a cultura popular: as pessoas que não são da comunidade, são-lhes externas, não têm a ciência do que tratam as práticas culturais, discutidas neste estudo, pois a cultura de massa, que não conhece o verdadeiro sentido delas, enfatiza apenas a diversão, por meio dos conjuntos musicais, que tocam a noite toda para que os participantes possam dançar. Neste contexto, as novenas, i.e., a parte religiosa que inicia a festa, ficam esquecidas, pois a população muitas vezes nem sabe do que se trata.

Desta forma, antes a festa servia não só para complementar o festejo aos santos padroeiros, mas também para proporcionar as pessoas que nasceram na comunidade um momento de reencontro com suas raízes, haja vista que “a religiosidade popular, suas festas e representações, permite a esse outro, nosso interlocutor, reaver sua identidade, reconhecer-se na coletividade, rearticular uma memória social esfacelada, solidarizar-se com os outros, descobrir-se no outro” (MACHADO, 2002, p. 344). Enfim, a festa que deveria ser “um dos momentos de realizar o reencontro com as raízes fundantes, de estabelecer parcerias, de (re) construir uma humanização perdida” (p. 344), agora, funciona como um espetáculo para os de fora e, pode-se dizer ainda que às vezes para os do lugar.

Se, contudo, considerarmos que “as práticas culturais só existem na medida em que têm um significado real para aqueles que a vivenciam” (MACHADO, 2002, p. 345), pode-se dizer, então, que tais festas, com todos os seus elementos, só representam verdadeiras práticas

culturais para aqueles que as vivem no seu cotidiano, pois àqueles que não as experienciam não o são, são apenas espetáculo<sup>48</sup>.

Percebe-se, portanto, que para se compreender as manifestações culturais, neste caso do catolicismo popular, faz-se necessário participar delas não de forma fragmentada mas experienciá-las no seu todo. Para entender o significado da reza do terço, é preciso participar deste momento.

A nossa participação da reza do terço cantado realizado pelos rezadores da Mata Preta permitiu-nos compreender melhor o quanto tal prática conserva a identidade daquele grupo, de modo que a festa foi extinta devido à perda do verdadeiro sentido da mesma, haja vista que grande parte das pessoas que nela comparecia ia para beber, farrear, ocasionando muitos problemas, tais como falta de segurança e despesas altas.

Todos esses fatos comprovam o que Machado (2002, p. 342) denomina de campo de luta multiforme entre o rígido e o flexível: a cultura popular se transforma em tradição (rigidez), mas ao mesmo tempo está em freqüente adaptação (flexibilidade), ou seja, a cultura popular é reinventada, recriada, alterada, constantemente em seu contexto. Então, “a cultura é o que permanece, mas também o que se inventa” (MACHADO, 2002, p. 345).

Esse movimento das práticas da comunidade Mata Preta: novenas com leilão → novenas com festas de roça e leilão → novenas sem leilão e sem festas de roça, demonstra sua persistência e sua resistência, por meio de sua transformação e reinvenção. A cultura popular, logo, é frágil, porque está suscetível a reinvenção, e forte, porque se pode reinventar para não se perder.

No concernente aos outros grupos, a saber, Olaria e Vila Mariana (Goiandira), ainda se conserva a parte festiva<sup>49</sup>, porém podemos levantar uma hipótese de que tal prática também se

---

<sup>48</sup> Segundo Machado (2002, p. 344), “a cultura popular (...) é um oásis por onde persistências, resistências, astúcias e transgressões à ordem instituída se explicitam, conectando o sujeito a um tempo, a um espaço, a uma lógica que é sua. Daí o sentido de pertencimento a algo, a algum lugar. A possibilidade de tornar-se parte de uma história que é sua”.



transforme, em definitivo, em espetáculo, perdendo seu real sentido cultural, o de garantir as raízes de um grupo, uma vez que para sua realização, além da autorização da Igreja Católica, é necessária a autorização policial, do Corpo de Bombeiros, do juiz e do conselho tutelar.

### **2.3 Festas religiosas de características rurais: suas transformações**

A proposta desta seção insere-se na tentativa de estabelecer quais foram as modificações sofridas pelas festas religiosas de características rurais. A princípio, é preciso contextualizar a história destas festas.

Antigamente, não havia as festas de roça tais como as de hoje. O que havia eram as novenas, em que se rezava o terço durante nove dias, seguido da realização de leilão. Os membros das comunidades rurais analisadas contam que o povo que ia para a novena, que tinha início por volta das sete horas da noite e findava por volta das dez, costumava ficar em volta do fogo contando “causo” até o momento do terço, que era rezado pelos homens rezadores, que o faziam cantando, três tiravam o terço e outros três respondiam-lhes. É interessante observar que neste conjunto de seis rezadores um tirava, outro respondia, outro “punha conte”, i.e., fazia uma voz com timbre mais alto, tendo assim a primeira voz, segunda voz e até terceira voz, como se tem hoje nas duplas de cantores de música sertaneja.

Outro elemento da novena era o leilão, para o qual os fiéis levavam bandejas (e não pratos como hoje) de algum tipo de comida (doce, biscoito, leitoa assada, tutu enfeitado com ovos, arroz com galinha, entre outros) e, na medida em que eram arrematadas, tocava-se uma música para quem as tinha arrematado.

Apesar de se tocar música na novena, após a reza do terço, ela não tinha a mesma função atual: antes não se dançava, isto era reservado apenas para o último dia de festa ou

---

<sup>49</sup> Com relação à parte social da festa de Vila Mariana em Goianira, ela sempre existiu em conjunto com a parte religiosa.

novena, quando a juíza de café<sup>50</sup> ficava a cargo de repartir café ou chá para os presentes, além de biscoitos – que tinham sido preparados durante a semana –, entre outros quitutes, e o mordomo era o responsável pelo fornecimento de foguetes. Além disso, não havia mesas nas novenas como atualmente que, em muitas comunidades, ficam em locais reservados e muitas vezes são pagas.

Antigamente, as novenas eram realizadas nas casas dos festeiros. Na Olaria, a Igreja, assim que foi construída, passou a servir de espaço para as novenas, as quais tinham épocas específicas para ocorrer: datas relacionadas aos santos homenageados ou, então, em noites de lua clara, pois épocas chuvosas dificultavam aos fiéis ter acesso ao local da novena, já que estes, naquela época, não dispunham de carros como hoje e iam às novenas a cavalo, de carroça ou até mesmo a pé, carregando as doações para o evento nas costas. Desta forma, novenas em louvor a São Sebastião, por exemplo, passou a ser realizada não no seu dia (20 de janeiro), pois se tratava de época de muita chuva. A novena realizada na fazenda Perobas é dedicada a São Sebastião há 68 anos<sup>51</sup>; no início era feita no dia deste santo, mas devido às dificuldades de se ir até ela a cavalo debaixo de chuva, foi transferida para a época da seca.

Na comunidade rural Olaria, havia duas novenas, uma dedicada a São Sebastião, outra a Nossa Senhora da Abadia. Para cada novena, havia um casal de festeiros. Nela, aconteciam a reza do terço cantado e o leilão para arrecadar dinheiro em benefício da comunidade e, no último dia, serviam-se jantar, biscoito, pão, doce, café, entre outros.

No concernente à comunidade observada em Goiandira, Vila Mariana, cabem aqui algumas considerações. Como já se disse, trata-se de festa de características rurais, haja vista que todos os elementos contrários elucidados acima a compõem, ainda que se realize no meio urbano. Tal festa não surgiu por causa de uma prática anterior de se rezar o terço, mas se sabe que esta prática social já era muito forte independentemente daquela. Seu surgimento está

---

<sup>50</sup> Responsável pelo oferecimento do café.

<sup>51</sup> Comunicação oral de Maria Helena de Paula, em 18 de agosto de 2006.

ligado à festa junina. Assim, ela nasceu por causa da quadrilha de casais do bairro, em que se servia pipoca, entre outros, além de se rezar o terço em homenagem a São João.

Esta festa em Goiandira – que se iniciou há cerca de vinte anos – começou com apenas um dia de duração, depois três até chegar, atualmente, aos cinco dias de festejo a São João, São Pedro, e Santo Antônio. Trata-se de uma festa que começou com a idéia do divertimento e se transformou em tradição cuja parte religiosa é muito forte, em cada noite há uma reza de um terço, coordenado por um membro da comunidade<sup>52</sup>, além de haver, em uma das noites da festa, a celebração de uma missa sertaneja, em que o padre aceita a participação dos cantores das músicas sertanejas que contam as histórias do homem do campo. Vale ressaltar, ainda, que após o término do terço, o juiz de café e o juiz de vinho oferecem gratuitamente estas bebidas aos devotos.

Assim, as festas de roça, cuja data de origem não se sabe ao certo, surgiram no decorrer dos tempos com todas as características que as mesmas possuem atualmente. Antes, havia apenas as novenas. Hoje, estas são parte integrante destas festas. Antes, havia apenas o terço, cantado pelos homens, leilão, explosão de fogos e levantamento da bandeira com a imagem do santo padroeiro no último dia. Hoje, há o terço, em geral rezado pelas mulheres, e leilões, cujas prendas não se assemelham muito com as de antigamente. Antes, não havia a cerveja, nem conjunto musical para os participantes dançarem forró, como se tem hoje. Enfim, muitas coisas mudaram das novenas até as grandiosas festas de roça.

A mudança que mais se destaca é a convivência entre elementos tão distintos como a parte religiosa (terço) e a parte social da festa. Este festejo alegre é visto por muitos como a face profana das festas religiosas populares, inclusive por Brandão (1986, 1989, 2004), em seus estudos sobre as manifestações ritualísticas populares.

---

<sup>52</sup> O bairro “Vila Mariana” em que acontece a festa tem uma designação religiosa, “Setor Pastoral Santíssima Trindade”, dividida por seis comunidades representadas por famílias ou ruas: Comunidade Profeta Joel, Comunidade Santíssima Trindade, Comunidade São Lucas, Comunidade Santa Rita de Cássia, Comunidade Rainha da Paz e Comunidade Nossa Senhora da Guia.

Esse reconhecimento (sagrado x profano) não é admitido por nós, que entendemos a tal face “profana” como um complemento à face sagrada. Entendemos ser esta também sagrada, pois remete à alegria que subjaz à devoção ao santo padroeiro e é manifestada, pelo menos pela comunidade local, pelos louvores ao santo, levantando sua bandeira, queimando uma fogueira e, enfim, dançando, comendo e bebendo.

Desta maneira, houve uma reinterpretação das festas do catolicismo popular. A festa de roça possui um santo de devoção, estabelecendo um modelo de valores e crenças cristãs, as quais se tornam adequadas e influenciam o comportamento social da comunidade. Há participação efetiva do grupo que doa seu trabalho, ajudando na construção do toldo para a festa, arrumando o altar da Igreja, bem como cuidando de sua limpeza, servindo os presentes e/ ou doando o produto de seu trabalho como a preparação de prendas, como leitoa, para o leilão, entre outros.

Devido a essa sociabilidade e solidariedade presentes nestas festas, poder-se-ia até mesmo dizer que festa de roça, não a reza do terço, é mais social do que religiosa: é a possibilidade dos encontros, das trocas de informação e o fortalecimento das relações; é a oportunidade de rever parentes, amigos que quase não se vêem, porque um mudou para a cidade, outro foi para outra comunidade; enfim, a festa resguarda vínculos por meio de seu retorno anual, reafirmando valores e crenças que lá são construídos socialmente. Por outro lado, por tudo isto que a festa de roça significa, ela só o é porque está assentada na moral religiosa que, mesmo em transformação, a justificou no princípio e em cujo nome ocorre hoje. São os caminhos da cultura popular: reinventar, reinterpretar suas práticas para sobreviver.

A manifestação religiosa da cultura popular, assim, mesmo em face da forte tendência de homogeneização, imposta pelos meios de comunicação de massa, também presentes na zona rural, espaço que melhor preserva essas manifestações, tem lento processo de

transformação no que se refere à assimilação das bases materiais e culturais da vida moderna, uma vez que estas decorrem das necessidades locais.

## 2.4 O terço enquanto gênero textual-discursivo

**Terço** *s.m* **3.** cada uma das três partes iguais em que pode ser dividido um todo <resolheu doar à Igreja o terço de terreno que lhe pertencia> **3.1.** REL a terça parte do rosário, composta de cinco dezenas de contas, para a reza da Ave-Maria, intercaladas por cinco contas, correspondentes ao Padre-Nosso **3.2.** ARQ a terça parte do fuste da coluna a contar da base (terço inferior) ou do capitel (terço superior). (HOUAISS *et al*, 2001, p. 2700)

**Terço** – reunião de pessoas para rezarem as orações do terço (a terça parte do Rosário). Uma pessoa reza (puxa ou tira a reza) e as demais respondem. (ORTÊNCIO, 1983, p. 426)

Nesta seção, veremos que o terço é um texto/discurso que, além de ser um ritual católico, representa uma realidade social específica, manifesta identidade sociocultural e relações de poder. Desta forma, consideramos o terço, que aqui não pode ser confundido com o objeto terço de contas, como um gênero discursivo específico.

O terço, enquanto gênero discursivo, é híbrido, pois em sua constituição temos outros gêneros, como cantos, orações, entre outros.

Bakhtin (1992, p. 279 *apud* CARVALHO, 2005, p. 131), sobre os gêneros do discurso, diz que se tratam de “tipos relativamente estáveis de enunciados”. Estes, na visão bakhtiana, incluem o texto e a situação social de interação. Fairclough (2003) retoma o conceito de gênero em Bakhtin e afirma que gêneros, discursos e estilos são modos relativamente estáveis de agir (ação), representar (representação) e significar (identificação). Em se tratando do terço, este apresenta aspectos discursivos das formas de agir e interagir por meio de eventos sociais, definidas por práticas sociais e modos pelos quais se organizam em redes de comunicação.

O aspecto “relativamente estável” de gênero, comungado por Bakhtin e Fairclough, é importante para observar a dinamicidade dos terços analisados. Como pode ser constatado (em anexo), os terços apresentam características comuns e díspares.

O terço da comunidade rural Olaria se organiza em turnos individuais e coletivos e corresponde à terça parte do Rosário. Para sua prática é utilizado um terço, cordão de 59 contas como parâmetro. Desta forma, o terço/discurso é iniciado com um oferecimento, em seguida, segurando a cruz contida na extremidade do terço, vem o “Credo”, seguido de uma homenagem à Santíssima Trindade por meio de um “Pai-Nosso” e três “Ave-Marias” e um “Glória-ao-Pai”. Feito isto, são rezados os cinco Mistérios, nos quais são rezados um “Pai-Nosso”, dez “Ave-Marias”, um Glória-ao-Pai” e uma jaculatória. Por fim, é feito um agradecimento seguido de um “Salve-Rainha”. Ressaltamos que os Mistérios representam a vida de Cristo.

O terço da comunidade Vila Mariana, em Goiandira, tem uma estrutura semelhante à do anterior, ainda que se utilize mais do canto, e também é baseado no terço de contas. O terço é iniciado com um “Pai-Nosso”, seguido de um episódio de exortação. Após isto, rezam-se os cinco mistérios seguidos de um agradecimento e um “Salve-Rainha”. Além disso, como é um terço rezado no último dia de festa, tem-se, ao final, um episódio em que uma dizente faz os agradecimentos à comunidade e reforça a importância de se celebrar a fé e o trabalho em grupo para tornar a celebração, ainda que modesta, possível.

Vale ressaltar que enquanto o terço da Olaria segue mais os padrões referentes à prática católica da reza do terço, o de Goiandira é associado a um fervor mais forte, ilustrados pelos “vivas” aos santos homenageados.

O terço da comunidade rural Mata Preta, por sua vez, além de ser cantado e com pequenos trechos falados, apresenta uma estrutura bem diferente do das comunidades anteriores. Os seis rezadores se aproximam do altar, se ajoelham, fazem o sinal-da-cruz e,

então, o tirador do terço faz um oferecimento<sup>53</sup>. Feito isto, os rezadores começam a cantar o terço.

Salientamos que este canto segue a seguinte estrutura, como explica um dos rezadores:

#### TRANSCRIÇÃO 10:

I – É assim ó: nós três aqui tá ajuelhado, ele tira, eu ajudo, cê põe cointe. Ele mais grossa, eu mais fina, cê mais fininha. Desse jeito assim... (...) É a mema coisa de cantá fulia. (...) Então é assim ó, um verso (?) a mesma coisa duma cantiga, um verso aqui outro aqui, o de tirá e o de respondê. O de respondê [o caderninho do terço “escrito de mão”] fica com o que responde e o que tira tem que rezá aquesse pai nosso falado, ele que... ele é o da frente, ele começa e os o to ajuda, e os o to de lá responde. A hora que três tá rezano, três tá calado.

Inicia-se, assim, cantando, um apelo de misericórdia a Deus, ao Filho de Deus, à Santíssima Trindade e à Maria, que é “advogada dos pecadores”<sup>54</sup>. A primeira estrofe desta

---

<sup>53</sup> Esta fala, não cantada, não está registrada no caderno do terço. Parece-nos que é uma fala de oferecimento. É difícil entendê-la, pois o tirador do terço fala muito baixinho.

<sup>54</sup> *Sr. Deus misericordia*

*Ai mi zerê cordiae Sr.*

*Mizerê cordiae vós pesso eu*

*Sis grandes pecador*

*Deus o [vos, no terço oral] salve*

*E Maria*

*Filha de Deus padre*

*Deus o [vos, no terço oral] salve*

*E Maria*

*Mãe de Deus Filho*

*Deus o [vos, no terço oral] salve*

*E Maria*

*Esposa do Espírito Santo*

*Deus o [vos, no terço oral] salve*

*E Maria*

*Tempo do sáclaro*

*Da Santíssima Trindade*

*Deus o [vos, no terço oral] salve*

*E Maria*

*Rainha dos Anjos*

*Deus o [vos, no terço oral] salve*

*E Maria*

parte é repetida seis vezes, e os demais, uma. Em seguida, por meio de um latinório, pede-se a Deus o auxílio para o “intento” dos rezadores, pedido este seguido de um “Glória-ao-Pai”<sup>55</sup>. Saliente-se que esse trecho, como observado no “Ofício Parvo da Bem-Aventurada Virgem Maria”, remete-nos a textos sacros em latim<sup>56</sup>.

É importante ressaltar que depois das duas seguintes estrofes<sup>57</sup>, há um trecho cantado que não está registrado no caderno, trecho em que se clama a São Sebastião que, aliás, é o santo padroeiro homenageado no dia do terço em análise (cf. figura 12). Além disto, cantam o “Pai-Nosso” (cf. abaixo as modificações desta oração quando cantada) e a “Ave-Maria”, seguidos de “Glória-ao-Pai”.

<b>“Pai-Nosso” original</b>	<b>“Pai-Nosso” cantado</b>
Pai-Nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade	<i>Pai nosso que estai no céu, santificado seja vosso nome, venha a nós vosso reino, seja feita a vossa vontade,</i>

---

*Mãe de Deus advogada [adevogada/]  
Dos pecadores*

<sup>55</sup> *Deus adigitore  
O meu intento*

*E [ε/] de Joana  
E [ε/] de Né Fostina*

*Gloria padre  
E [ε/] do filho  
E [ε/] do Espírito em santo  
Assim comuera  
Se puder no princípio  
E de nunca em sempris  
E de século sicloro amém*

<sup>56</sup> “O. V. Deus in adjutorium meum intende.  
T. R. Domine, ad adjuvandum me festina.  
T. Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancti. Sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in sæcula sæculorum,  
Amen. Alleluja.” (OFÍCIO PARVO DE NOSSA SENHORA, 1952, p. 17)

<sup>57</sup> *Amado Jesus  
José Joaquim Ana e Maria  
Eu vos dou meu coração  
E alma minha*

*Acistimis com piedade  
E na ultima gonía*



assim na terra como no céu. O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.	<i>assim na terra e como no céu.          O pão nosso de cada dia          Nos dai hoje e nos perdoai          A nossa dívida          Assim como nós perdoamos (?).          Nos perdoe e não nos deixeis cair em tentação,          Mais livrai-nos do mal e Amém.</i>
---	--

QUADRO 2 – Pai-Nosso

O trecho seguinte é uma versão “latinória” da ladainha de Nossa Senhora em latim (cf. 3.1.1), versão esta que reforça sempre que a Virgem Maria rogue pelos fiéis (*hora por nobis*) e que a miséria é nobre (*mizerê é nobis*). Terminada a ladainha, é rezado/cantado um “Salve-Rainha” que também é uma variação da oração original (cf. quadro a seguir). Outra diferença é que antes deste “Salve-Rainha” não é feito nenhum agradecimento.

Salve Rainha (texto original)	Salve Rainha (texto recriado pelos rezadores rurais)
Salve, Rainha Mãe de misericórdia,	<i>Salve rainha mãe de misericordia</i>
vida, doçura, esperança nossa,	<i>vida dossura Esperança nossa</i>
salve. A vós bradamos,	<i>Deus vós salve Deus vos salve a vos bradamos</i>
os degradados filhos de Eva.	<i>os degredado<sup>58</sup> Degredado Filho de eva</i>
A vós suspiramos gemendo e chorando	<i>Vos suspiramos Gemendo e chorando</i>
neste vale de lágrimas.	<i>Nestes teus vales Neste teus vales é de lágrimas</i>
Eia, poi, advogada nossa,	<i>Eia pos advogada nossa</i>
esses vossos olhos misericordiosos	<i>Estes teus olhos misericordiosos</i>

<sup>58</sup> Ressaltamos que há variações no que se refere à pronúncia de algumas palavras desta oração: degredado (os degradado) > : /degradadu/; pos (eia pos (...)) > /poizi/; advogada (eia pos advogada nossa) > /adevogada/; misericordiosos > /mizerikordiozo/; depois (a nós volve e depois) > /depoizi/; Jesus (ai Jesus) > /zezujsi/; nós (rogaie por nos) > /noisi/; Deus (Santíssima mãe de Deus) > /deuzo/.

a nós voltei. E depois	<i>A nós volves A nós volve é depois</i>
deste desterro mostrai-nos	<i>Deste desterro ó desterro e nos amostre</i>
Jesus, bendito fruto	<i>Ai Jesus Bendito é o Fruto</i>
de vosso ventre. Ó clemente,	<i>Do vosso ventre Vosso ventre e o quelemente</i>
ó piedosa, ó doce	<i>o piedade<sup>59</sup> piedade e o docê</i>
sempre Virgem Maria.	<i>Sempre é virgem Sempre é virgem Maria</i>
V. Rogai por nós, Santa Mãe de Deus.	<i>Rogae por nos Santissima mãe de Deus</i>
R. Para que sejamos dignos	<i>para que para que sejamos dignos</i>
das promessas de Cristo.	<i>das poromessa das poromessa de Jesus Cristo</i>
	<i>para sempre para sempre e amén Jesus</i>
	<i>Hora por nobe das promessa de Cristo para sempre amém.</i>

QUADRO 3 – Salve-Rainha

Após estas etapas, o tirador do terço faz (fala<sup>60</sup>) o oferecimento do terço, dedicado a São Sebastião, e faz os pedidos. Cada pedido é seguido de um “Pai-Nosso” e uma “Ave-Maria” (cf. figura 15).

Feito isto, inicia-se uma espécie de cantiga em que se clama à Virgem Santíssima o perdão dos pecados cometidos, na expectativa de que Ela não permitirá que morram “em

<sup>59</sup> Apesar deste registro, eles falam piedosa neste verso e no seguinte.

<sup>60</sup> Este “fala” entre parênteses corresponde aos breves momentos em que eles não cantam, mas “falam” o terço.

pecado mortal”, e que os livre do inferno (cf. figura 16). É importante observar que esta cantiga não está presente no terço oral.

Em seguida, tem-se outra ladainha cantada, a “glória das virgens”, em que são aludidos a pureza da Virgem e seu sofrimento (Cristo na Cruz), pedindo que livre os fiéis do sofrimento, dando-lhes porta aberta no céu (cf. figura 17). Após este momento, reza-se (fala-se) um “Pai-Nosso” e uma “Ave-Maria”, conta-se (fala-se) a vida de Jesus Cristo, e reza-se (fala-se) três “Ave-Marias” (cf. figura 18).

Terminado isso, inicia-se uma aclamação (falada) a Jesus Cristo, para que Este não deixe os fiéis devotos caírem na tentação do demônio, para que os perdoe pelos pecados, lembrando a paixão de Cristo e suas chagas. Enfim, pede-se a misericórdia de Cristo (cf. figura 19).

Em seguida, tem-se outra cantiga, em que se pede a misericórdia de Deus, remetendo-nos às dores de “Maria Santíssima”, “Gloriosa Santana”, seguida de um “Glória-ao-Pai” (incompleto), lembrado que Deus é um só, mas em três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) (cf. figuras 19 e 20).

Ao final, faz-se outro oferecimento do terço para que este seja aceito e entregue a Deus a fim de que sejam abençoados (cf. figura 20).

Feitas todas essas observações, salientamos que o terço, sendo gênero, está também sujeito a fatores socioculturais e, por isto, passível de inovação. Em relatos da comunidade Olaria, conta-se que antigamente o terço era cantado por seis rezadores, provavelmente nos moldes do da Mata Preta. Esta prática se perdeu naquela comunidade em vista da morte dos rezadores.

Segundo Carvalho (2005, p. 133), “os gêneros são responsáveis por organizar a experiência humana, atribuindo-lhe sentido; são os meios pelos quais vemos e interpretamos o mundo e nele agimos”. Desta feita, podemos dizer que o terço, enquanto gênero discursivo,

organiza a experiência de vida do homem do campo. No caso da Mata Preta, podemos ver bem como os rezadores rurais vêem, interpretam e agem no mundo. E é por conta dessa diversidade e heterogeneidade da atividade humana, que os gêneros são relativamente estáveis, posto que estão sujeitos a reinvenção, recriação e alteração.



FIGURA 3 – A Igrejinha de Olaria/Morro Agudo



FIGURA 4 – A reza do terço em Olaria, realizado na quadra coberta por um toldo, onde é realizada, posteriormente, a parte social da festa.



FIGURA 5 – Centro Comunitário de Vila Mariana, de onde parte a procissão.



FIGURA 6 – A reza do terço, em procissão, na Vila Mariana, em Goiandira-GO.



FIGURA 7 – O levantamento da bandeira, após o término da procissão, em Vila Mariana.

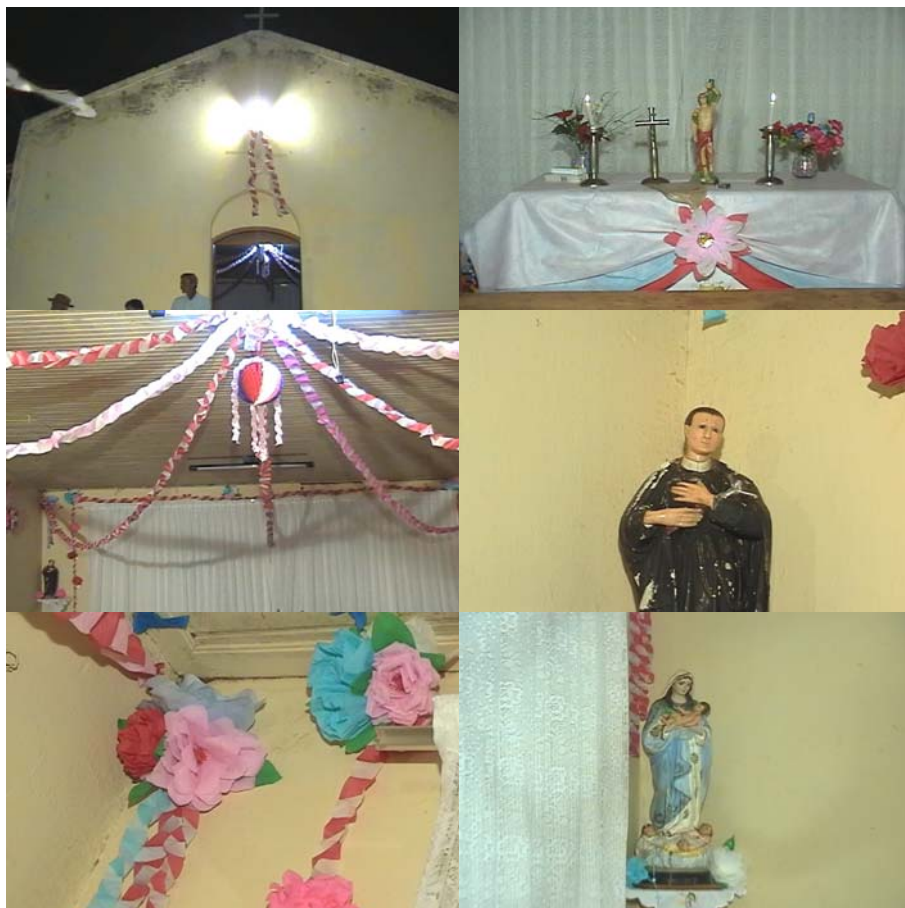


FIGURA 8 – A Igrejinha de Mata Preta



FIGURA 9 – A reza do terço cantado em Mata Preta



FIGURA 10 – A reza do terço cantado em Mata Preta

### **III ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVO-RELIGIOSAS**

#### **Palavras iniciais**

Em uma sociedade que a cultura urbana cada vez mais tenta sobrepor a cultura do homem do campo, percebemos que, embora falantes rurais e urbanos, ou até mesmo rurbanos, falem a mesma língua, seus conhecimentos se manifestam de formas diferenciadas devido às bagagens socioculturais diferentes.

Concordamos com Gumperz quando diz que o uso da língua em uma comunidade de fala específica não é apenas uma questão de conformidade a normas de conveniência, antes é um modo de transferir informação sobre valores, crenças e atitudes. Por esta razão, precisamos nos utilizar de uma abordagem interpretativa para tentar compreender as tradições orais que estamos investigando: os terços de tradição rural, tentando extrair interpretações sobre o que ocorre na prática destes, no momento em que há uma interação entre devotos e a esfera divina por meio da intermediação dos rezadores. Salientamos, ainda, que serão feitas hipóteses sobre as inferências que os rezadores fazem/fizeram para reinterpretar o texto em latim de uma determinada maneira e não de outra, além de determinar como os signos lingüísticos interagem no processo de interpretação.

#### **3.1 A preservação da identidade sociocultural por meio de reelaboração de práticas sócio-discursivas**

Ao analisar os três terços, podemos perceber, como já dito anteriormente, que o terço da comunidade rural Mata Preta apresenta um maior nível de fortalecimento de seus vínculos socioculturais em relação aos da Olaria e de Goiandira. Isto porque, enquanto estes estão mais

próximos da tradição da Igreja Católica, em que o terço é rezado obedecendo aos cinco mistérios, além do uso do terço de contas, o terço da Mata Preta é uma reinvenção da prática de se rezar o terço. Poder-se-ia dizer que este é uma derivação da docência erudita da Igreja como bem observa Brandão (1986, p. 17):

mais visível do que na face profana do domínio popular, é na religiosa que os proletários e, sobretudo os camponeses criam as suas crenças mais duradouras, derivando-as da docência erudita das igrejas, ou recriando-as<sup>61</sup> segundo as suas próprias experiências em todos os setores de trocas sociais

Por esta razão, é importante fazermos uma análise da comunidade de fala Mata Preta, identificando sua norma de reforço sociocultural e, por conseguinte, identitária. É válido ressaltar que nos deteremos no terço escrito<sup>62</sup> desta comunidade a fim de observar melhor a sua riqueza. O registro que obtivemos trata-se de um caderno cedido por um dos rezadores do terço<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> O termo “recriar” não pode ser confundido, neste contexto, com “mudar”.

<sup>62</sup> Embora o foco da análise seja o terço manuscrito, fazemos, quando necessário, alusão ao terço oral da Mata Preta.

<sup>63</sup> Apesar de certo conhecimento de normas de escrita, tais como escrever nome próprio com letra maiúscula, quem escreveu ainda não domina por completo as convenções ortográficas, tendo em vista o não uso de pontuação (provavelmente porque o escritor está pensando no terço cantado e não no escrito) e as seguintes grafias transcritas abaixo:

Peço > pesso  
 Assitimos > acistimis  
 Agonia > gonia  
 Doçura > dossura  
 Desterro > disterro  
 Clemente > quelemente  
 Rogai > rogae  
 Promessa > poromessa  
 Exaltação > izaltação  
 Aplicamos > apricamos  
 Terço > terso  
 Daí > dae  
 Gente > gente  
 Traz > trais  
 Para as > pras  
 Piedosíssima > Piedozissima  
 Assista (que não assista) > aciste  
 Indulgência > induligecia  
 Descesse > decesse  
 Necessidades > nessecidades  
 Perdoai > perdoae



É preciso salientar novamente que o terço desta comunidade apresenta um latinório peculiar, que, a princípio, não nos fez muito sentido, mas, com o decorrer da pesquisa, pudemos verificar que este latinório remete-nos à Ladainha de Nossa Senhora em latim.

Sobre a palavra *latinório*, diz Houaiss *et al* (2001):

**latinório** *s.m.* (1668 cf. Correção) *infrm.* mau latim, esp. Palavreado repleto de termos e citações latinas us. de forma confusa e imprópria (mais us. No pl.). ETIM *latim* sob a f. rad. *latin* + *-ório*; ver *latin(i)*; f.hist.1669 *latinório*, 1813 *latinório*. (HOUAISS *et al*, 2001, p. 1729)

Gostaríamos de salientar que não vemos com “maus olhos” o tal “palavreado repleto de termos e citações latinas de forma confusa”. Isto porque, a transformação da língua latina pelo homem do campo demonstra a preocupação em preservar sua cultura e comprova que a comunidade rural Mata Preta tem uma cultura baseada na oralidade, em interações experimentais face a face.

Para analisarmos a releitura da ladainha feita no terço, observaremos os metaplasmos nele presentes. Trata-se de “modificações fonéticas que sofrem as palavras na sua evolução” (COUTINHO, 1976, p. 142). Desta forma, em um primeiro momento, verificaremos as transformações lingüísticas do latim e, em um segundo momento, as transformações ocorridas do português padrão para a variedade caipira.

Antes, porém, de prosseguirmos com a análise vejamos os tipos de processos de modificação fonética.

Segundo Câmara Jr. (2002, p. 167), metaplasmos “designa literalmente <<mudança de forma>> (gr. *metá* + *plasmós*)”. O lingüista fala ainda que

---

Crucificado > crussificado  
 Misericórdia > mizericordia  
 Esteja > teija  
 Estiver > tiver  
 Bênção > bença

a gramática normativa usou este termo, desde a época greco-latina, quando na língua literária existe uma forma variante do vocábulo, em contraste com outra, considerada a norma; assim, em português: *perla* : *perola*; *mármor* : *mármore*; *desvairo* : *desvario*; *imigo* : *inimigo*. O metaplasmo, neste sentido, indica uma forma que não é normal, mas é admissível, e os que a empregam, ou a encontram, logo a associam à forma normal. A variante e a forma normal constituem assim formas sincréticas dentro de um estado de língua; ou seja: dentro da língua literária, o metaplasmo estabelece uma variante em face de uma forma básica.

A esse conceito, inteiramente sincrônico, do metaplasmo, substituiu-se um conceito diacrônico, quando em gramática histórica se passou a usar o termo como equivalente de mudanças fonéticas. O ponto de partida, para isso, é a circunstância de que a variante e a forma básica são situadas na linha evolutiva, como arcaísmos, subsistentes na língua literária, e formas atuais, respectivamente.

Há, assim, quatro tipos de metaplasmos, em que são evidenciadas uma variação e/ou uma mudança lingüísticas: metaplasmos por *transformação* (permuta); metaplasmos por *aumento* (acréscimo); metaplasmos por *subtração* (supressão); e metaplasmos por *transposição*.

Por **transformação**, que consiste na substituição ou troca de um fonema por outro, temos:

- Sonorização (transformação de consoante surda, intervocálica, em sonora): *lupu* > *lobo*, *cito* > *cedo*, *acutu* > *agudo*, *profectu* > *proveito*.
- Vocalização (transformação de consoante em vogal): *facto* > *feito*, *alteru* > *outro*, *regno* > *reino*.
- Consonantização (transformação de vogal em consoante): *iam* > *já*, *ieiunu* > *jejum*, *Hieronymu* > *Jerônimo*.
- Assimilação (transformação de um fonema vocálico ou consonantal em outro igual (total) ou semelhante (incompleta) a um que lhe é próximo na palavra): *capseu* > *casseu* (>*queixo*) (assimilação total e regressiva); *auru* > *ouro* (assimilação incompleta e regressiva); *amaramlo* > *amaram-no* (assimilação progressiva).

- Dissimilação (diversificação ou queda de um fonema, vocálico ou consonantal, por já existir fonema igual ou semelhante na palavra): *calamellu* > *caramelo*, *formosu* > *fermoso*, *aratru* > *arado*; *cribu* > *crivo* (dissimilação progressiva); *quinque* > *cinque* (lat.) (> *cinco*) (dissimilação regressiva).
- Nasalização (transformação de fonema oral em nasal): *mi* > *mim*, *mae* (<matre) > *mãe*.
- Desnasalização (transformação de fonema nasal em oral): *lūa* (<luna) > *lua*, *corōa* (<corona) > *coroa*, *bōa* (<bona) > *boa*.
- Apofonia (transformação do timbre da vogal por influência de um prefixo): *sub* + *jactu* > *subjectu* (> *sujeito*), *per* + *factu* > *perfectu* (> *perfeito*).
- Metafonia (transformação do timbre de uma vogal por influência de outra vogal): *debita* > *dívida*.

Outros processos de transformação (não mencionados por COUTINHO, 1976) encontrados em Câmara Jr. (2002):

- Palatização (transformação de um fonema em palatal): *veclu* > *velho*
- Assibilação (transformação fonética que torna uma oclusiva velar constrictiva sibilante): *cera* (lat. /kera/) > *cera* (port.) /sera/; *audio* > *ouço*.
- Ditongação (transformação fonética que forma um ditongo sistemático a partir de uma vogal simples): *malu* > *mau*, *boa* > /bowa/.
- Monotongação (transformação fonética (redução) de um ditongo a uma vogal simples): *pauper* (lat.) > *poper* (lat. vulgar) (pobre); *pouca* > /poka/; *caixa* > /kaça/; *deixa* > /deça/.
- Rotacismo (passagem de /s/ > /r/, /l/ > /r/): *corpos* (lat. arc.) > *corporis*; *planta* > *pranta*.
- Iotização (mudança de uma vogal ou consoante para a vogal anterior alta /i/ ou para a semivogal correspondente ou iode): *mulher* > /muyé/, *Nhonhô* > *Ioiô*.
- Degeneração (troca de *b* por *v*): *caballu* > *cavalo*, *populu* > *pobo* > *povo*.

Por **acrécimo** (aumento), que consiste em adicionar fonemas à palavra, temos:

- Prótese ou prótese (acrécimo de som no início da palavra): *stare* > *estar*, *minacia* > *ameaça*.
- Epêntese (acrécimo de som no interior da palavra): *stella* > *estrela*.
- Anaptixe ou suarabácti (epêntese especial que consiste em desfazer um grupo de consoantes pela intercalação de uma vogal): *advogado* > *adevogado*, *pneu* > *peneu*.
- Paragoge ou epítese (acrécimo de som no final da palavra): *ante* > *antes*.

Por **supressão** (subtração), que consiste em tirar ou diminuir fonemas à palavra, temos:

- Aférese (supressão de fonema no início da palavra): *episcopu* > *bispo*, *inodiu* > *enojo* > *nojo*. Segundo Câmara Jr. (2002, p. 43),

Na aférese de um *o-* ou um *a-* deve-se levar em conta a confusão da sílaba inicial, assim constituída, com o artigo definido (o, a): *obispo* (lat. *episcopu-*) > *bispo*, *horologiu* > *rologio*, donde – *relógio*, *abbatina* > *batina*; interferiram aí fenômenos morfológicos – deglutinação, resultante da metanálise.

*Deglutinação* também ocorre quando há queda do *d-* que ocorre em sílaba inicial pela confusão com a preposição (cf. COUTINHO, 1976, p. 148): *Dornelas* > *Ornelas*.

- Síncope (supressão de fonema no interior da palavra): *malu* > *mau*, *apicula* > *apicla* (*abelha*).
- Haplologia (síncope especial que consiste na queda de uma sílaba medial, por haver outra idêntica ou quase idêntica na mesma palavra): *idololatria* > *idolatria*, *tragicocomédia* > *tragicomédia*.
- Apócope (supressão de fonema no final da palavra): *amare* > *amar*.
- Crase (fusão de dois sons vocálicos contíguos): *dolore* > *door* > *dor*.

- Sinalefa ou elisão (queda da vogal final de uma palavra, quando a seguinte começa por vogal): *de + ex + de > desde, de + este > deste*.

Além destes tipos de supressão, podemos citar a **redução de consoante geminada** (*bucca > boca*) e a síncope do /n/ com retrocesso nasal (*manu > mão*).

Por **transposição**, que consiste em deslocação de fonema ou de acento tônico da palavra, temos:

- Metátese (transposição de fonema na mesma sílaba ou entre sílabas diferentes): *semper > sempre, primario > primeiro*.
- Hiperbibasmo (transposição de acento tônico)

**Sístole** (transposição de acento tônico de uma sílaba para a anterior): *erámus > éramus*.

**Diástole** (transposição de acento tônico de uma sílaba para a posterior): *océanu > oceano*.

### 3.1.1 O latinório presente no terço da comunidade rural Mata Preta

“Na roça, fala-se latim”, isso é uma constatação que faremos ao analisar como a Ladainha de Nossa Senhora em latim é recriada no terço da Mata Preta. É importante lembrar que, sendo este baseado na oralidade, o seu conhecimento é um saber compartilhado, experienciado e adquirido na prática. Além disto, este conhecimento é que oferece aos devotos a possibilidade de se tornar co-autor nesse processo. Assim, a prática do terço na comunidade destacada possui regras compartilhadas por aqueles que a dominam. Nesta prática, os rezadores que, são tidos como “incultos” pela sociedade, são os que de fato detêm a cultura da prática social em destaque. São eles que definem as rotinas da produção e do acesso ao saber religioso e o pleno direito de seu uso público. Desta feita, retomam suas

raízes, reelaboram-nas ou repetem-nas por serem estas condições para a existência cultural dos grupos populares.

Passemos, então, ao texto<sup>64</sup>.

- O vocábulo *miser cordiae* (lat.) (cf. figura 11) apresenta-se das seguintes formas: *mi zerê cordiae* e *miserê cordiae*. Estas separações gráficas sugerem a melodia do terço, que é cantado.

- O vocábulo *sáclaro* (cf. figura 11) parece-nos remeter a *sacrário* (lugar onde se guardam coisas sagradas), visto que é o “Tempo do sáclaro”.

- O vocábulo *adigitore*, presente na expressão “Deus adigitore o meu intento” remete-nos a outra em latim: “Deus, in adjutorium meum intende” (Vinde, ó Deus, em meu auxílio).

Neste caso, partimos do pressuposto de que *adigitore*<sup>65</sup> é um metaplasmo de *adjutorium*:

Adjutorium > Adigitore

Epêntese de /i/: Adjutorium > Adjutorium;

Apócope de /ũ/ em posição pós-tônica: Adjutorium > Adjutori

Anteriorização vocálica de /u/ para /i/: Adjutori > Adjitori (adigitore)

- As expressões “E de Joana / E de né Fostina” (cf. figura 12) remetem-nos a “Domine, ad adjuvandum me festina” (Senhor, daí-vos pressa em socorrer-me).

Assim, partimos do pressuposto de que *Joana* seria, neste contexto, um metaplasmo de *ad adjuvandum*. Considerando que na fala<sup>66</sup> não há fronteiras entre as palavras, ocorre, neste

<sup>64</sup> Podemos observar que antes dos trechos em que se pode verificar o diálogo com a ladainha já mencionada, há expressões provenientes do latim e que foram adaptadas no repertório lingüístico dos rezadores.

<sup>65</sup> Apesar deste registro, eles pronunciam /adʒizitoru/.

<sup>66</sup> Apesar de estar sendo analisado o texto escrito, este é uma tentativa de reproduzir a fala.

caso, um processo de haplologia: ad adjuvandum (/adadzuvãdũ/) > adjuvandum (/adzuvãdũ/).

Outras transformações também podem ser observadas:

Epêntese de /e/: adjuvandum > adejuvandum

Aférese de /a/ pré-tônico: adejuvandum > dejuvandum

Disjuntura vocabular: dejuvandum > de juvandum

Rebaixamento de /u/ > /o/: de juvandum > de jovandum

Síncope de /v/, consoante sonora intervocálica, e conseqüente hiato: de jovandum > de joandum

Apócope de /dũ/: de joandum > de joan

Paragoge de /a/: de joan > de joana (de Joana)

É interessante observar que a paragoge de /a/ ocorre, provavelmente, devido à analogia com “Fostina”, nome de mulher: Faustina > Fostina. Observe que “Joana” e “Fostina” estão escritos com inicial maiúscula, diferente do que se encontra no texto latino a que este trecho se refere. Outra explicação para o /a/ paragógico seria o da manutenção do esquema silábico básico do português: CV.

Passemos a *né Fostina*. Neste caso, temos:

**me festina > né Fostina**

Alveolarização de /m/: me > ne

Posteriorização vocálica de /e/: festina > Fostina

- Em “Gloria Padre / E do filho / E do Espírito /em santo” (cf. figura 12), temos a alusão do seguinte texto latino: “Gloria Patri, et Filio, et Spiritu Sancto” (Glória ao Pai, ao Filho, e ao Espírito Santo). Neste caso, *Patri* (Pai) se transformou em *Padre*, por meio da sonorização de /t/.

- Assim comuera<sup>67</sup>  
Se puder no princípio  
E de nunca em sempris  
E de século sicloro amén

Neste trecho (cf. figura12), há algumas considerações a serem feitas. Trata-se de uma transformação do texto latino *Sicut erat in principio/ Et nunc, et semper, / Et in saecula saeculorum. Amen* (Assim como era no princípio, agora e sempre e por todos os séculos dos séculos. Amém).

É preciso ressaltar que “se puder”, substituído por “comuera”, apresenta uma semelhança fonética com relação a “sicut erat”: /sipuder/ (se puder), /sikuterat/ (sicut erat). Neste sentido, podemos dizer ainda que, considerando que *-at* (em *erat*) é átono e que por isto é quase imperceptível, /sipuder/ e /sikuter/ se confundem por serem foneticamente muito semelhantes.

Em “E de nunca em sempris<sup>68</sup>”, podemos verificar que é uma variação de “Et nunc, et semper”. Temos, assim, as seguintes transformações:

Et nunc > e de nunca

**Et > e de**

Sonorização de /t/ para /d/: et > ed

Disjuntura vocabular: ed > e d

Paragoge de /e/ e conseqüente manutenção do esquema silábico do português: e d > e de.

**Nunc > nunca**

Neste caso, temos a paragoge de /a/. Verifica-se ainda que este /a/ paragógico, além de manter o esquema silábico do português, faz com que *nunc*, além de sofrer transformação fonética, sofra mudança de sentido, visto que *nunc* (lat.) significa *agora*. Isto nos leva a

<sup>67</sup> Este registro parece ser uma alteração do texto, tanto é que quando cantam o terço é essa a expressão que aparece.

<sup>68</sup> Apesar deste registro, eles falam /sêpre/.



constatar que, diferentemente do que diz Coutinho sobre os metaplasmos serem apenas modificações fonéticas, os metaplasmos são mais do que isto, pois estas modificações podem ocasionar mudança de significado da palavra. Desta forma, os rezadores reinterpretam as palavras latinas a partir da semelhança fonética com seu vernáculo, e elas, neste caso, mudam de significado. Ressaltamos, ainda, que apesar desta mudança, ela não prejudica a prática da reza do terço em si, tendo em vista que em rituais de fé o ritual em si é muito mais importante.

Outro aspecto a ser observado é o uso da preposição *em*: *et semper* > *em sempris*. Provavelmente, o seu uso refere-se a uma analogia a *in principio* (no princípio).

Em “E de século sicloro amém”, podemos notar que “sicloro<sup>69</sup>” tem semelhança fonética com *sæculorum* (lat.). Temos, então:

Monotongação /æ<sup>70</sup>/ > /a/: *sæculorum* > *seculorum*

Elevação /ɛ/ > /i/: *seculorum* > *siclorum*

Síncope de /u/: *siclorum* > *siclorum*

Desnasalização de /ũ/: *siclorum* > *sicloru* (sicloro)

A seguir, vamos analisar as transformações da Ladainha de Nossa Senhora em latim (cf. figuras 12, 13 e 14).

Ladainha em latim	Ladainha no terço da Mata Preta
Kyrie, eléison. Christe, eléison. Kyrie, eléison.	<i>Querie eleizone, querie eleizone</i> <i>Querie eleizone</i> <i>Querie eleisone de nós</i>
Christe, audi nos. Christe, exáudi nos.	
Pater de cælis, Deus, miserére nobis. Fili, Redémptor mundi, Deus,	<i>Patre é de sele Deus</i> <i>Filho redentor mãe de Deus</i>

<sup>69</sup> Eles pronunciam /sikloru/.

<sup>70</sup> Poderá ser observado no decorrer das análises que na passagem do latim para o português e/ou latinório o ditongo /æ/ se transformou na vogal /a/, /ɛ/ou /e/.

<p>miserere nobis.          Spíritus Sancte, Deus,          miserere nobis.          Santa Trínitas, unus Deus,          miserere nobis.</p> <p>Sancta Maria, ora pro nobis.          Sancta Dei Genitrix,          Sancta Virgo virginum,          Mater Christi,          Mater divina gratiæ,          Mater puríssima,          Mater castíssima,          Mater inviolata,          Mater intemerata,          Mater amabilis,          Mater admirabilis,          Mater boni consilii,          Mater Creatoris,          Mater Salvatoris,          Virgo prudentíssima,          Virgo veneranda,          Virgo prædicanda,          Virgo potens,          Virgo clemens,          Virgo fidelis,          Speculum justitiæ,          Sedes sapientiæ,          Causa nostræ lætitiæ,          Vas spirituale,          Vas honorabile,          Vas insigne devotionis,          Rosa mystica,          Turris Davidica,          Turris ebúrnea,          Domus áurea,          Fderis arca,          Janua cæli,          Stella matutina,          Salus infirmorum,          Refugium peccatorum,          Consolatrix afflictorum,          Auxilium Christianorum,          Regina Angelorum,          Regina Patriarcharum,          Regina Prophetarum,          Regina Apostolorum,          Regina Martirum,          Regina Confessorum,          Regina Virginum,</p>	<p><i>Espírito Santo Deus          miserê é nobis          Santa trinita une Deus</i></p> <p><i>Santa Maria          Santa Dei genitreis / Hora por nobis          Santa Virgo Virgo          Mater em Cristo          Mater Divina gracia / Hora por nobis          Mater puríssima          Mater castíssima          Mater em violata / Hora por nobis          Mater em temerata          Mater eramabiles          Mater em dimirabiles / Hora por nobis</i></p> <p><i>Mater em Criatorio          Mater em Salvatorio          Virgam prodentíssima / Hora por nobis          Virgam veneranda          Virgam predicanda          Virgam ó poste / Hora por nobis          Virgam ó ceme          Virgam fidelis          Espeço na justicia / Hora por nobis          Sade sapiensia</i></p> <p><i>Vos Espirito ale          Vos o norabilis / Hora por nobis          Voz em sigue e de vase une          Rosa eramistica          Torre das vistica / Hora por nobis          Torre e barnia          Dorme nos area          Sede dirizarca / Hora por nobis          Jona acele          Estrela matutina          Salos infermores / Hora por nobis          Refujo pracatorio          Consolaste os afritório          Auxilio Criste onorio / Hora por nobis          Regina Angeloro          Regina Partiarcaro          Regina Prufetora / Hora por nobis          Regina postalaro          Regina mater          Regina Confessorio / Hora por nobis          Regina Regina</i></p>
--	--

<p>Regina Sanctorum omnium, Regina Sine labe originali, Regina in cælum assumpta, Regina sacratissimi Rosarii, Regina pacis</p> <p>Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis, Domine. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, exaudi nos, Domine. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.</p> <p>V. Ora pro nobis, sancta Dei Genitrix.</p> <p>R. Ut digni efficiamur Promissionibus Christi.</p> <p>Oremus. Concede nos famulos tuos, quæsumus, Domine Deus, perpetua mentis et corporis sanitate gaudere: et gloriosa beatæ Mariæ semper Virginis intercessione, a præsentis liberari tristitia, et æterna perfrui lætitia.</p> <p>Per Christum Dominum nostrum. Amen.</p>	<p><i>Regina Santoro o homem</i></p> <p><i>Regina Sacatissimo/o meu rosário / Hora por nobis</i></p> <p><i>Aqui nos Deus/ Aqui nos Deus/ que todos os pecados em mundo passarde nos nos dorminé</i></p> <p><i>Aqui nos Deus/ Aqui nos Deus/ que todos os pecados em mundo Benzarde nos dorminé</i></p> <p><i>Aqui nos Deus/ Aqui nos Deus/ que todos os pecados em mundo misere é nobis</i></p>
---	---

QUADRO 4 – Ladainha de Nossa Senhora em Latim e em Latinório

Ao comparar as duas versões da ladainha, percebemos como são semelhantes. A primeira é um texto sacro em latim e, a segunda, uma tentativa de assimilação daquele. Esta tentativa pode ser constatada pelo fato de que, mesmo que o sacerdote de botina não domine o latim, uma vez que ele só o conhece por meio da audição, principalmente por causa das missas que só eram rezadas em latim, ele preserva este latim de “ouvido” e o vai reinterpretando e, justamente por ser um conhecimento passado pela oralidade, a cada geração

ocorrem mais mudanças. O registro do terço no caderninho pode ser, portanto, uma tentativa de não se perderem todas as tradições do ritual, mas, apenas quem puxa e quem responde o terço é que tem a posse do caderno.

A seguir, faremos hipóteses sobre estas transformações.

• **Kyrie eleison** (Senhor, tende piedade de nós) > **Querie eleisone**

A expressão, de origem grega, *kyrie eleison* apresenta grande semelhança fonética com a expressão *Querie eleisone*. Esta variação apresenta dois processos de modificação:

Rebaixamento de /i/ (y) > /e/: Kyrie > Querie

Paragoge de /e/: eleison > eleisone

Neste caso, também se observa que o /e/ paragógico é uma tentativa de manutenção do esquema silábico básico do português. Deste modo, há sempre uma tentativa da parte do rezador de adaptar a língua latina a sua língua materna, o português.

• **Pater de cælis, Deus** (Pai celeste que sois Deus) > **Patre é de sele Deus**

Neste caso, percebemos que na passagem de *Pater* para *Patre* houve uma metátese de /r/, criando, assim, um encontro consonantal: Pater > Patre. Este deslocamento de som pode ser uma analogia a palavra *Padre*, presente no terço em análise.

Outros processos de transformação podem ser observados em *cælis* (/t͡ʃelis/). Partimos do pressuposto de que houve assibilação de /t͡ʃ/ para /s/: *cælis* > *sælis* /sælis/; apócope de /s/: *sælis* > *sæli*; e monotongação de /æ/ > /ɛ/: *sæli* > *sele* (/seli/).

• **miserere nobis** (tende piedade de nós) > **miserê é nobis**

Podemos verificar as seguintes transformações na palavra latina *miserere*:

Síncope de /r/: *miserere* > *miseree*

Disjuntura vocabular: *miserere* > *miserere* e (*miserê é*)

É interessante observar que o /e/ que sofreu disjunção transformou-se em verbo “é” (do verbo *ser*). Temos algumas hipóteses para que isto tenha ocorrido. Primeiro, para responder a uma ideologia do Cristianismo de que a **miséria é nobre** e isto é garantia de entrada no céu. Segundo, esta idéia é reforçada quando encontramos no texto a substituição de **nobis** por **nobe**. Terceiro, apesar do registro gráfico **nobis**, esta palavra é pronunciada pelos rezadores da seguinte forma: /nobe/ ou /nobre/. Desta forma, com as transformações fonéticas de *miserere*, o vocábulo *nobis* sofreu modificações semânticas.

• **Santa Trinitas, unus Deus** (Santíssima Trindade, que sois um só Deus) > **Santa trinita une Deus**

Neste caso, *trinitas* sofreu apócope de /s/: *trinitas* > *trinita*. O vocábulo *unus*, por sua vez, além de sofrer também apócope de /s/: *unus* > *unu*, sofre anteriorização vocálica de /u/ > /e/: *unu* > *une*.

• **Ora pro nobis** (Rogai por nós) > **Hora por nobis**

A prótese de *h* em *Ora* (rogai) não é significava em termos fonéticos, “visto ter ele perdido no latim popular, a sua antiga aspiração, desaparecendo no português ou, quando muito, escrevendo-se apenas em obediência à etimologia” (Nunes, s/d, p. 39). Podemos, contudo, considerar que a prótese do grafema <h> ocorreu devido a uma analogia à palavra *hora* (relacionada a tempo).

Com relação ao vocábulo *pro*, este sofreu metátese de /r/, desfazendo o encontro consonantal: *pro* > *por*.

• **Sancta Dei Genitrix** (Santa Mãe de Deus) > **Santa Dei genitreis**

Neste caso, o processo de transformação mais significativa foi o de ditongação de /e/ > /ej/: Genitrix > Genitreis.

- **Sancta Virgo virginum** (Santa Virgem das virgens) > **Santa Virgo Virgo** (Santa Virgem Virgem)

Neste caso não há um processo de modificação significativo, o que há é uma repetição da palavra Virgo, porém, apesar desta análise estar focada no texto escrito, é válido ressaltar que os rezadores, ao cantarem o terço, não falam “Virgo Virgo”, mas “Virgo Virgina (?)”.

- **Mater Christi** (Mãe de Jesus Cristo) > **Mater em Cristo**

Com relação ao vocábulo *Christi*, podemos perceber que a posteriorização vocálica de /i/ > /o/ fez com que perdesse a desinência de genitivo /-i/. Outro aspecto muito importante a ser verificado é o uso da preposição *em*. Quando temos *Mater Cristo*, a palavra *mater* parece se confundir com *matar*, remetendo-nos à imagem de *matar Cristo*. Por esta razão, o uso da preposição é justificável, visto que desfaz essa imagem.

Este processo pode ser explicado pela etimologia popular que, segundo Câmara Jr. (2002, p. 112-3), é “o esforço ingênuo do povo para compreender a formação das palavras que usa”. Etimologia popular seria “um passo científico na atividade etimológica”. Ainda segundo o lingüista,

a etimologia popular se enquadra assim no processo de analogia, que explica as mudanças de forma dos vocábulos pela interferência dos seus valores mórficos e semânticos na evolução fonética. Do ponto de vista sincrônico da língua, a etimologia popular, historicamente falsa, tem uma realidade atual, porque evidencia a maneira por que os falantes entendem as relações mórficas e semânticas dos vocábulos que usam.

Levando em consideração todos esses pressupostos, temos que compreender que, para um devoto cristão, *matar Cristo* é inadmissível, é algo com o qual não se deve brincar. Desta

feita, a preposição *em* acaba com a idéia de matar um ser divino e acaba por estabelecer outro sentido: não se deve matar Cristo, é até pecado falar isto, mas pode-se matar por Ele.

- **Mater divinæ gratiæ** (Mãe da divina graça) > **Mater Divina gracia**

Em *divinæ*, houve processo de monotongação de /æ/ > /a/: divina > divina. Em *gratiæ*, por sua vez, houve assibilação de /tʃ/ > /s/: *gratiæ* (/gratʃjæ) > *graciæ* (/grasjæ/, e monotongação de æ/ > /a/: *graciæ* > *gracia*.

- **Mater inviolata** (Mãe imaculada) > **Mater em violata**

É interessante observar a modificação de *inviolata* > *em violata*. Neste caso, temos:

Disjuntura vocabular: *inviolata* > *in violata*

Rebaixamento de /ĩ/ > /ẽ/ : *in violata* > *em violata*

- **Mater intemerata** (Mãe intacta) > **Mater em temerata**

As modificações sofridas por *intemerata* são as mesmas do caso anterior.

- **Mater amabilis** (Mãe amável) > **Mater eramabiles**<sup>71</sup>

Em *amabilis* a prótese de /ɛr/ pode ter ocorrido devido à confusão de pronúncia dos sons finais de *mater* (/matɛr/). Outra modificação é a rebaixamento de /i/ > /e/: *eramabilis* > *eramabiles*.

- **Mater admirabilis** (Mãe admirável) > **Mater em dimirabiles**<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Apesar deste registro, quando o terço é cantado, este acréscimo não ocorre. Além disso, apesar do /s/ no fim do vocábulo, ele não é pronunciado.

<sup>72</sup> Não é pronunciado o /s/ final.

O vocábulo *admirabilis* sofre aférese de /a/: *admirabilis* > *dmirabilis*, epêntese de /i/: *dmirabilis* > *dimirabilis*, e rebaixamento de /i/ > /e/: *dimirabilis* > *dimirabiles*. Com relação ao uso da preposição *em*, parece-nos ser uma analogia às expressões como “E de nunca em *sempris*”, “Mater em *temerata*”.

• **Mater Creatoris** (Mãe do Criador) > **Mater em Criatorio**

**Creatoris > Criatorio**<sup>73</sup>

Neste caso, temos as seguintes modificações:

Apócope de /s/: *Creatoris* > *Creatori*

Paragoge de /o/ e conseqüente ditongação: *Creatori* > *Creatorio*

Elevação de /e/ > /i/: *Creatorio* > *Criatorio*

No que se refere ao uso da preposição *em*, também neste caso parece ser um caso de analogia.

• **Mater Salvatoris** (Mãe do Salvador) > **Mater em Salvatorio**<sup>74</sup>

**Salvatoris > Salvatorio**

Neste caso, temos:

Apócope de /s/: *Salvatoris* > *Salvatori*

Paragoge de /o/ e conseqüente ditongação: *Salvatori* > *Salvatorio*

Com relação ao uso da preposição *em*, parece-nos também ser um caso de analogia.

• **Virgo prudentíssima** (Virgem prudentíssima) > **Virgam prodentíssima**

**Virgo > Virgam**

Nasalização de /o/: *Virgo* > *Virgom*

<sup>73</sup> Quando cantam o terço, falam /creatɔrju/.

<sup>74</sup> Quando cantam o terço, falam /sawvatorju/.



Rebaixamento de /õ/ > /ã/: Virgom > Virgam

**Prudentíssima > prodentissima**

O rebaixamento de /u/ > /o/ na escrita, visto que os rezadores pronunciam /u/ e não /o/, parece ser um caso de hipercorreção. Segundo Bortoni-Ricardo (2004, p. 28, nota 3), *hipercorreção* ou *ultracorreção*<sup>75</sup> provém de uma hipótese equivocada que o falante faz na tentativa de se ajustar à norma-padrão. Ao fazer isso, comete um erro, uma vez que pronuncia, por exemplo, “telha”, achando que *teia* é errado.

Sobre hipercorreção, Bortone (2004, 199-200) explica ainda que

(...) está ligada às pressões lingüísticas, como a de obrigar o aluno em nossas escolas a usar somente a norma padrão. Esta coerção cria no aluno uma insegurança lingüística. Principalmente quando se trata das classes mais baixas da sociedade onde os indivíduos usam um dialeto desprestigiado, a insegurança que já existe a nível oral, agrava-se mais ainda na escrita.

A lingüista diz ainda, baseando-se em Labov (1972), que essa insegurança resulta de dois fatores, a saber, a) a mobilidade social, quando da aspiração à mudança de classe social, os falantes, ao se depararem com uma variedade lingüística nova, tornam-se inseguros em termos lingüísticos devido às pressões sociais provenientes do novo grupo; e b) a doutrina de correção trazida pela escola, visto que o aluno, ao reconhecer o distanciamento existente entre a língua que usa e a ensinada na escola, fica com dúvidas e preocupado com relação aos aspectos formais, em detrimento de suas idéias e, na ânsia de escrever corretamente, acaba por incorrer na hipercorreção (cf. BORTONE, 1989 e 2004).

Deste modo, ao registrar “prodentissima” em lugar de *prudentissima*, provavelmente, houve analogia às palavras que são escritas com *o*, mas que se pronunciam com *u*, como *cozinheiro*.

---

<sup>75</sup> “**Ultracorreção** – ‘Equivocação no desejo de falar bem’ (PIDAL, 1994, 194), quando se modifica, num indevido intento de correção, o que é da norma espontânea lingüística. Pode resultar: a) de um raciocínio gramatical em falso; b) de um esforço confuso de resistência a certas tendência para mudanças, no qual se impõe uma solução única a fatos lingüísticos diversos” (CAMARA Jr., 2002, p. 237).

- **Virgo prædicanda** (Virgem louvável) > **Virgam predicanda**

Neste caso, ocorreu a monotongação de /æ/ > /e/: *prædicanda* > *predicanda*.

- **Virgo potens** (Virgem poderosa) > **Virgam ó poste**

Na passagem de *potens* para *poste*, temos:

Metátese de /s/: *potens* > *posten*

Desnasalização de /ẽ/: *posten* > *poste*

No que se refere a **ó**, este pode ser um resquício do som final de **Virgo**.

- **Virgo clemens** (Virgem clemente) > **Virgam ó ceme**

Na passagem de *clemens* para *ceme*, temos:

Síncope de /l/, desfazendo encontro consonantal: *clemens* > *cemens*

Assibilação de /k/: *cemens* (/kɛmẽs/) > *cemens* (/semẽs/)

Desnasalização de /ẽ/: *cemens* > *cemes*

Apócope de /s/: *cemes* > *ceme*

- **Speculum justitiæ** (espelho de justiça) > **espeço na justicia**

**Speculum** > **espeço**

Neste caso, temos as seguintes transformações:

Prótese de /e/: *speculum* > *especulum*

Desnasalização de /ũ/: *especulum* > *especulu*

Síncope de /l/, desfazendo encontro consonantal: *especulu* > *especuu*

Crase de /u/: *especuu* > *especu*

Rebaixamento de /u/ > /o/: *especu* > *especo*

Assibilação de /k/ > /s/: *especo* > *espeço*

**Justitiæ > justicia**

Neste caso, temos:

Assibilação de /t͡ʃ/ > /s/: justitiæ > justiciæ

Monotongação de /æ/ > /a/: justiciæ > justicia

- **Sedes sapientiæ (sede de sabedoria) > sade sapiensia<sup>76</sup>**

**sedes > sade**

Neste caso, temos:

Rebaixamento de /e/ > /a/: sedes > sades

Apócope de /s/: sades > sade

É preciso ressaltar que estas transformações ocorrem apenas na escrita, pois quando cantam pronunciam /sɛdʒi/.

**Sapientiæ > sapiensia**

Neste caso, temos:

Monotongação de /æ/ > /a/: sapientiæ > sapientia

Assibilação de /t͡ʃ/ > /s/: sapientia (/sapiēt͡ʃja/) > sapiensia (/sapiēsja/)

- **Vas spirituale (vaso espiritual) > Vos Espirito ale**

Na passagem de *vas* para *vos*, houve elevação de /a/ > /o/: vas > vos.

No que se refere ao vocábulo *spirituale*, este sofreu maiores transformações:

Prótese de /e/: spirituale > spirituale

Rebaixamento de /u/ > /o/: spirituale > espiritoale<sup>77</sup>

Disjuntura vocabular: espiritoale > espírito ale

---

<sup>76</sup> Eles pronunciam /sepiēsja/.

<sup>77</sup> Apesar deste rebaixamento na escrita, na fala ele não ocorre.

Além dessas considerações sobre as modificações de *spirituale*, é pertinente observar que deixou de funcionar como adjetivo de *vas*. Na variação *Espírito ale* funciona como um substantivo próprio.

• **Vas honorable** (vaso honorífico) > **Vos o norabilis**<sup>78</sup>

**honorable > o norabilis**<sup>79</sup>

Neste caso, ocorre a paragoge de /s/: honorable > honorabiles, elevação de /e/ > /i/: honorabiles > honorabilis, e disjuntura vocabular: honorabilis > o norabilis.

• **Vas insigne devotionis** (vaso insigne de devoção) > **Voz em sigue e de vase une**

**Insigne > em sigue**

As modificações ocorridas na palavra *insigne* são:

Rebaixamento de /i/ para /e/: insigne > ensigne

Síncope de /n/: ensigne > ensige

Epêntese necessária de /u/ por causa da pronúncia e da ortografia: ensige > ensigue

Disjuntura vocabular: ensigue > em sigue

**Devotionis > de vase une**

As modificações ocorridas em *devotionis*:

Assibilação de /tʃ/ > /s/: devotions > devociens

Sonorização de /s/ > /z/: devociens > devosions

Rebaixamento de /o/ > /a/: devosions > devasions

Rebaixamento de /i/ > /e/: devasions > devaseons

Elevação de /o/ > /u/: devaseons > devaseuns

Epêntese de /e/: devaseuns > devaseunes

<sup>78</sup> Apesar deste registro, eles falam /nɔrabile/.

<sup>79</sup> A aférese de *h* é ortográfica, por ser afônico.

Apócope de /s/: devaseunes > devaseune

Disjuntura vocabular: devaseune > de vase une

• **Turris Davidica** (Torre de David) > **Torre das vistica**

Com relação ao vocábulo *turris*, houve rebaixamento de /u/ > /o/: *turris* > *torris*, e apócope de /s/: *torris* > *torri* (torre).

Em *Davidica* > *das vistica*, temos:

Epêntese de /s/: *Davidica* > *Dasvidica*

Desvozeamento (ensurdecimento) de /d/ > /t/: *Dasvidica* > *Dasvitica*

Epêntese de /s/: *Dasvitica* > *Dasvistica*

Disjuntura vocabular: *Dasvistica* > *das vistica* (com esta variação perdeu-se o atributo de nome próprio).

• **Turris eburnea** (torre de marfim) > **torre e barnia**

**eburnea > e barnia**

Neste caso, temos:

Rebaixamento de /u/ > /a/: *eburnea* > *ebarnea*

Elevação de /e/ > /i/: *ebarnea* > *ebarnia*

Disjuntura vocabular: *ebarnia* > *e barnia*

• **Domus aurea** (casa de ouro) > **dorme nos area**<sup>80</sup>

Com relação ao vocábulo *aurea*, este sofreu monotongação de /aw/ > /a/: *aurea* > *area*.

O vocábulo *domus*, por sua vez, passa por maiores modificações. Para esta análise, achamos relevante considerar também o vocábulo *dominus*. Teríamos então:

---

<sup>80</sup> Eles pronunciam /ari/.

**Dominus (senhor, casa) > domus (casa)**

Epêntese de /r/: dominus > dorminus

Elevação de /i/ > /e/: dorminus > dormenus

Rebaixamento de /u/ > /o/: dormenus > dormenos

Disjuntura vocabular: dormenos > dorme nos<sup>81</sup>

• **Fderis arca (arca da aliança) > sede dirizarca**

Neste caso, temos as seguintes modificações:

Juntura vocabular: fderis arca > fderisarca

Alveolarização de /f/ > /s/: fderisarca > sderisarca

Epêntese de /e/: sderisarca > sederisarca

Disjuntura vocabular: sederisarca > sede risarca

Prótese de /dʒi/: sede risarca > sede dirizarca

É pertinente ressaltar que essa prótese, que incorre na repetição de /dʒi/, ocorre apenas na escrita, pois a pronúncia é /sedʒirizaxkə/

• **Janua caeli (porta do céu) > Jona aceli**

Em *Janua*, há:

Elevação de /a/ > /o/: janua > jonua

Monotongação de /wa/: jonua > jona

Em *caeli*, ocorre:

Assibilação de /tʃ/ > /s/: caeli (/tʃæli/) > sæli (/sæli/)

Monotongação de /æ/: sæli > seli

Prótese de /a/: seli > aceli (acele)

---

<sup>81</sup> Dorme nos  
Domi nus

• **Salus infirmorum** (saúde dos enfermos) > **salos infermores**<sup>82</sup>

Em *salus* > *salos*, temos o rebaixamento de /u/ > /o/, visto que os rezadores pronunciam /salos/.

Na passagem de *infirmorum* para *infermores*, podemos observar:

Rebaixamento de /i/ > /e/: *infirmorum* > *infermorum*

Apócope de /ũ/: *infermorum* > *infermor*

Paragoge de /es/: *infermor* > *infermores* (esta paragoge possibilita a concordância nominal com *salos*)

• **Refugium peccatorum** (refúgio dos pecadores) > **refujo pracatorio**

**refugium** > **refugio**

Neste caso, houve as seguintes modificações:

Desnasalização de /ũ/: *refugium* > *refugiu*

Rebaixamento de /u/ > /o/: *refugiu* > *refugio*

Síncope de /i/ e conseqüente monotongação: *refugio* > *refujo*

**peccatorum** > **pracatorio**<sup>83</sup>

O vocábulo *peccatorum* sofreu as seguintes transformações:

Epêntese de /r/, criando encontro consonantal: *peccatorum* > *preccatorum*

Rebaixamento de /e/ > /a/: *preccatorum* > *praccatorum*

Redução da consoante geminada /kk/ > /k/: *praccatorum* > *pracatorum*

Epêntese de /i/: *pracatorum* > *pracatorium*

Rebaixamento de /u/ > /o/: *pracatorium* > *pracatoriom*

Desnasalização de /õ/: *pracatoriom* > *pracatorio*

<sup>82</sup> Apesar deste registro, eles pronunciam /ifermoro/.

<sup>83</sup> Apesar deste registro, eles pronunciam /prekatorjo/.

• **Consolatrix afflictorum** (consoladora dos aflitos) > **Consolaste os afritorio**

Em *consolatrix*, houve:

Metátese de /s/: *consolatrix* (/kōsolatris/) > *consolastri*

Síncope de /r/, desfazendo encontro consonantal: *consolastri* > *consolasti* (consolaste)

Ressaltamos que, neste caso, as transformações fonéticas fizeram com que o vocábulo de origem deixasse de ser substantivo e passasse a funcionar como verbo.

Em *afflictorum*, temos:

Redução da consoante geminada /ff/ > /f/: *afflictorum* > *aflictorum*

Monotongação de /ic/ > /iw/ > /i/: *aflictorum* > *aflitorium*

Rotacismo de /l/ > /r/: *aflitorium* > *afritorium*

Desnasalização de /ũ/: *afritorium* > *afritoru*

Rebaixamento de /u/ > /o/: *afritoru* > *afritoro*

Ditongação de /o/: *afritoro* > *afritorio*

Ainda com relação a *afritorio*, é interessante afirmar que no terço oral este vocábulo é substituído por *pobre*. Provavelmente, tem-se a intenção de reforçar que é o pobre que precisa ser consolado. Lembre-se também que “a miséria é nobre”.

• **Auxilium Christianorum** (auxílio dos cristãos) > **aulixio Criste onorio**

Em *auxilium*, temos a desnasalização de /ũ/: *auxilium* > *auxiliu* (auxílio).

Em *Christianorum*, ocorreram as seguintes transformações:

Rebaixamento de /i/ > /e/: *Christianorum* > *Christeanorum*

Elevação de /a/ > /o/: *Christeanorum* > *Christeonorum*

Ditongação de /u/: *Christeonorum* > *Christeonorium*

Rebaixamento de /u/ > /o/: *Christeonorium* > *Christeonoriom*

Desnasalização de /õ/: *Christeonoriom* > *Christeonorio*



Disjuntura vocabualr: *Christeonorio* > *Christe onorio* (*Criste onorio*)

O metaplasmo *Criste onorio* parece ser entendido como um nome próprio em analogia ao nome masculino *Onório*.

- **Regina Angelorum** (rainha dos anjos) > **Regina Angeloro**

Na passagem de *Angelorum* para *Angeloro*, houve desnasalização de /ũ/: *Angelorum* > *Angeloru* (*Angeloro*).

- **Regina Patriarcharum** (rainha dos patriarcas) > **Regina Partiarcaro**

No vocábulo *Patriarcharum*, temos as seguintes transformações:

Metátese de /r/, desfazendo encontro consonantal: *Patriarcharum* > *Partiarcharum*

Desnasalização de /ũ/: *Partiarcharum* > *Partiarcharu* (*Partiarcaro*)

- **Regina Prophetarum** (rainha dos profetas) > **Regina Prufetora**

Em *Prophetarum*, temos:

Elevação de /o/ > /u/: *Prophetarum* > *Pruphetarum*

Elevação de /a/ > /o/: *Pruphetarum* > *Pruphetorum*

Desnasalização de /ũ/: *Pruphetorum* > *Pruphetoru*

Rebaixamento de /u/ > /a/: *Pruphetoru* > *Pruphetora* (*Prufetora*)

É válido ressaltar que este rebaixamento vocálico ocorre para que *Prufetora* concorde em gênero com *Regina*.

- **Regina Apostalorum** (rainha dos apóstolos) > **Regina postalaro**

Na passagem de *apostalorum* para *postalaro*, temos:

Aférese de /a/: *apostalorum* > *postalorum*

Rebaixamento de /o/ > /a/: postolorum > postalarum

Desnasalização de /ũ/: postalarum > postalaru (postalaro)

• **Regina Martirum** (rainha dos mártires) > **Regina mater**

O vocábulo *martirum* sofreu:

Síncope de /r/: martirum > matirum

Rebaixamento de /i/ > /e/: matirum > materum

Desnasalização de /ũ/: materum > materu

Apócope de /u/: materu > mater

Com relação a esta apócope, deve ter ocorrido, provavelmente, devido à analogia à *mater* (mãe). Desta forma, além das transformações fonéticas, o sentido de “rainha dos mártires” se perdeu, dando lugar a “rainha mãe”.

• **Regina Confessorum** (rainha dos confessores) > **Regina Confessorio**

Em *Confessorum*, temos:

Epêntese de /i/ e conseqüente ditongação: Confessorum > Confessorium

Desnasalização de /ũ/: Confessorium > Confessoriu (Confessorio)

• **Regina Sanctorum omnium** (rainha de todos os santos) > **Regina Santoro o homem**<sup>84</sup>

Em *Sanctorum*, ocorrem as seguintes transformações:

Síncope de /k/: Sanctorum > Santorum

Desnasalização de /ũ/: Santorum > Santoru (Santoro)

Em *omnium*, por sua vez, temos:

Rebaixamento de /i/ > /e/: omnium > omneum

<sup>84</sup> É interessante observar que a expressão sublinhada foi substituída por outro vocábulo, que nos pacere (Ana ?).

Síncope de /n/: omneum > omeum

Monotongação de /eũ/, e conseqüente nasalização de /e/: omeum > omem (homem → a prótese do grafema <h> ocorre por analogia à palavra *homem*)

Ainda com relação à palavra *omnium*, observe que o acréscimo do artigo *o* faz concordância nominal com *homem*. Além disso, houve mudança de significado.

• **Regina sacratissimi Rosarii** (rainha do sacratíssimo Rosário) > **Regina Sacatissimo o meu rosario**

No que se refere ao vocábulo *sacratissimi*, houve as seguintes modificações:

Síncope de /r/, desfazendo encontro consonantal: *sacratissimi* > *sacatissimi*

Posteriorização vocálica de /i/ > /o/: *sacatissimi* > *sacatissimo*

*Rosarii*, por sua vez, sofreu:

Crase de /ii/: *rosarii* > *rosari*

Paragoge de /o/ e conseqüente ditongação: *rosari* > *rosario*

Ainda com relação ao vocábulo *rosarii*, podemos perceber que o possuidor do rosário mudou. Antes da modificação a posse era de *Regina* (Rainha), na variação a posse passa a ser do rezador.

• **Agnus Dei** (cordeiro de Deus) > **Aqui nos Deus**

No caso de *Dei*, na modificação, perdeu a desinência de genitivo *-i* e, por esta razão, perdeu-se também a idéia de posse.

**Agnus > Aqui nos**

Neste caso, temos:

Desvozeamento de /g/ > /k/: *agnus* > *aqnus*

Epêntese de /i/: *aqnus* > *aquinus* (/akinus/)

Disjuntura vocabular: *aquinus* > *aqui nus* (*aqui nos*)

Ressaltamos que na passagem de *agnus* para *aqui nos* houve também mudança de significado. É certo que a modificação se deu devido à analogia às palavras do português, *aqui*. Com isso, o foco se deslocou de “cordeiro de Deus” para o lugar em que se encontra o rezador.

• **Qui tollis peccata mundi** (que tirais o pecado do mundo) > **que todos os pecados em mundo**

Com relação à transformação dessa expressão latina, o mais pertinente é verificar que *tollis* se perdeu, visto que *tollis* e *todos* não são tão semelhantes em termos fonéticos. Esta perda pode ser explicada pela seguinte hipótese: na variedade do português não padrão, que é a referência lingüística do rezador, não há uma palavra parecida foneticamente com *tollis*. A mais parecida seria *tolhe*, mas faz parte de um vocabulário mais erudito. Por esta razão, a substituição de *tollis* por *todos* é justificável, visto que é uma palavra mais próxima da realidade lingüística dos rezadores rurais.

• **Parce nobis, Domine** (perdoai-nos Senhor) > **passarde nos nos dormine**

Com relação a *Domine*, houve apenas a epêntese de /r/: *domine* > *dormine*.

Na passagem de *parce* para *passarde*, houve:

Metátese de /r/: *parce* > *pacer*

Paragoge de /dʒi/: *pacer* > *pacerde*

Rebaixamento de /e/ > /a/: *pacerde* > *passarde*

Em *nobis*, houve síncope de /bi/: *nobis* > *nos*.

• **Exaudi nos, Domine** (ouvi-nos) > **Benzarde nos dormine**

### Exaudi > Benzarde ?

Neste caso, parece-nos que a hipótese mais apropriada seria a de que *benzarde* não é uma variação de *exaudi*, apesar de sons deste vocábulo aparecerem naquele, tais como /e/ > /ẽ/, /z/, /a/, /dʒ/ > /d/, /i/. A hipótese é de que *benzarde* remete-nos a *bênção*, e, mais especificamente, a *benzer*.

Segundo Houaiss *et al* (2001, p. 434), *benzer* é:

1. *Lit. Cat.* Invocar (ger. Com sinal–da-cruz traçado no ar com os dedos) a graça divina (sobre algo ou alguém) (o papa benzeu os fiéis).
2. *Rel.* ser favorável a; abençoar, bem-fadar (benza-o Deus).

Com relação à expressão “benza-o Deus”, na região de Catalão usa-se muito “benza Deus” (/bẽzadews/), que é muito parecida foneticamente com “benzarde”.

Tendo visto as modificações que o texto latino sofreu devido a hipóteses criadas pelos rezadores sobre o latim, que ouviram no decorrer dos tempos, podemos sumarizar as seguintes “estratégias” utilizadas por eles para a aproximação da língua latina ao seu vernáculo:

Sonorização	/t/ > /d/: Patri > Padre Et > ed /s/ > /z/ Devocions > devosions
Nasalização	/o/ > /õ/: Virgo > Virgom /e/ > /ẽ/: Omeum > omem
Desnasalização	/ũ/ > /u/: Siclorum > sicloru Especlum > especulu Refugium > refugiu Afritorum > afritoru Angelorum > Angeloru (Angeloro) Partiarcharum > Partiarcharu (Partiarcaro) Pruphetorum > Pruphetoru Postalarum > postalaru (postalaro) Materum > materu Confessorium > Confessoriu (Confessorio)

	<p>Santorum &gt; Santoru (Santoro)  <i>/ē/ &gt; /e/:</i>  Posten &gt; poste  Cemens &gt; cemes  <i>/ō/ &gt; /o/:</i>  Pracatoriom &gt; pracatorio  Christeonoriom &gt; Christeonorio</p>
Assibilação	<p><i>/tʃ/ &gt; /s/:</i>  Cælis &gt; sælis  Gratiæ &gt; graciae  Justitiæ &gt; justicie  Sapientia &gt; sapiensia  Devotions &gt; devociions  <i>/k/ &gt; /s/:</i>  Cemens (/kemēns/) &gt; cemens (/semēns/)  Especo &gt; espeço</p>
Ditongação	<p><i>/i/ &gt; /ej/:</i>  Genitrix &gt; Genitreis  <i>/i/ &gt; /jo/:</i>  Creatori &gt; Creatorio  Salvatori &gt; Salvatorio  Rosari &gt; rosário  <i>/o/ &gt; /jo/:</i>  Afritoru &gt; afritorio  <i>/ū/ &gt; /jū/:</i>  Christeonorum &gt; Christeonorium  Confessorum &gt; Confessorium</p>
Monotongação	<p><i>/æ/ &gt; /ε/:</i>  Sæculorum &gt; seculorum  Sæli &gt; seli  <i>/æ/ &gt; /e/:</i>  Prædicanda &gt; predicanda  <i>/æ/ &gt; /a/:</i>  Graciæ &gt; gracia  Justitiæ &gt; justicia  Sapientia &gt; sapiensia  <i>/aw/ &gt; /a/:</i>  aurea &gt; area  <i>/wa/ &gt; /a/:</i>  Jonua &gt; jona  <i>/jo/ &gt; /o/:</i>  Refugio &gt; refujo  <i>/eū/ &gt; /e/ (&gt; /ē/):</i>  Omeum &gt; omem (homem)  <i>/ic/ &gt; /i/:</i>  Afflictorum &gt; aflitorum</p>
Rotacismo	<p><i>/l/ &gt; /r/:</i>  Aflitorum &gt; afritorum</p>
Elevação vocálica	<p><i>/ε/ &gt; /i/:</i>  Seculorum &gt; siculorum</p>

	<p>/e/ &gt; /i/:          Creatorio &gt; Criatorio          Honorabiles &gt; honorabilis          Ebarnea &gt; ebarnia          Dorminus &gt; dormenus          /o/ &gt; /u/:          Devaseons &gt; devaseuns          Prophetarum &gt; Pruphetarum          /a/ &gt; /o/:          Janua &gt; jonua          Christeanorum &gt; Christeonorum          Pruphetarum &gt; Pruphetorum</p>
Rebaixamento vocálico	<p>/u/ &gt; /a/:          Pruphetoru &gt; Prufetora (Prufetora)          Eburnea &gt; ebarnia          /u/ &gt; /o/:          De juvandum &gt; de jovandum          Prudentissima &gt; prodentissima          Especu &gt; espeço          Espirituale &gt; espiritoale          Dormenus &gt; dormenos          Refugiu &gt; refugio          Afritoru &gt; afritoro          /o/ &gt; /a/:          Postolorum &gt; postalarum          Devosions &gt; devasions          /i/ &gt; /e/:          Kyrie &gt; Querie          Amabilis &gt; amabiles          Devasions &gt; devaseons          Dimirabilis &gt; dimirabiles          Infirmorum &gt; infermorum          Christianorum &gt; Christeanorum          Matirum &gt; Materum          Omnium &gt; omneum          /e/ &gt; /a/:          Sedes &gt; sades          Pacerde &gt; passarde          Preccatorum &gt; praccatorum          /ĩ/ &gt; /ẽ/:          In &gt; en          Insigne &gt; ensigne          /õ/ &gt; /ã/:          Virgom &gt; Virgam          /ũ/ &gt; /õ/:          Pracatorium &gt; pracatoriom          Christeonorium &gt; Christeonoriom</p>
Anteriorização vocálica	<p>/u/ &gt; /i/:          Adijutoru &gt; adijitori (adgitore)          /u/ &gt; /e/:</p>

	Unu > une
Posteriorização vocálica	/i/ > /o/: Sacatissimi > sacatissimo Christi > Cristo /e/ > /o/: Festina > Fostina
Alveolarização	/m/ > /n/: Me > ne /f/ > /s/: Fderisarca > sderisarca
Desvozeamento	/d/ > /t/: Dasvidica > Dasvitica /g/ > /k/: Agnus > aqnus

QUADRO 5 – Metaplasmos por Transformação

Prótese	Amabilis > eramabiles Spirituale > espirituale Sede risarca > sede dirizarca Seli > aceli (acele) Speculum > especulum
Epêntese	/i/: Adjutorium > adjitorium dmirabilis > dimirabilis confessorum > confessorium agnus > aquinus pracatorum > pracatorium /e/: Adjuvandum > adejuvandum Devaseuns > devaseunes Sderisarca > sederisarca /s/: Davidica > Dasvidica Dasvitica > dasvistica /r/: Dominus > dorminus Peccatorum > preccatorum
Paragoge	/a/: De joan > de Joana Nunc > nunca /e/: Eleison > eleisone /o/: Creatori > Creatorio Salvatori > Salvatorio Rosari > rosario /s/: Honorabile > honorabiles



	/es/: Infermor > inferiores /de/: Pacer > pacerde
--	--

QUADRO 6 – Metaplasmos Por Acréscimo

Aférese	/a/: Adejuvandum > dejuvandum Admirabilis > dmirabilis Apostolorum > postolorum
Síncope	/v/: De jovandum > de joandum /u/: Siculorum > siclorum /r/: Miserere > miseree Consolastri > consolasti (consolaste) Martirum > matirum Sacratissimi > sacatissimi /l/: Especulu > especuu Clemens > cemens /n/: Ensigne > ensige Omneum > omeum /c/: Sanctorum > santorum /i/: Refugio > refujo /bi/: Nobis > nos
Haplogia	Ad adjuvandum (/adadzuvãdũ/) > adjuvandum
Apócope	/ũ/: Adijutorium > adijutori Infermorum > infermor /dũ/: Joandum > joan /s/: Sælis > sæli Trinitas > trinita Unus > unu Creatoris > Creatori Salvatoris > Salvatori Cemes > ceme Sades > sade Devaseunes > devaseune /u/: Materu > mater
Crase	Especuu > especu

	Rosarii > rosari
Redução de consoante geminada	/kk/ > /k/: Praccatorum > pracatorum /ff/ > /f/: Afflictorum > afflictorum

QUADRO 7 – Metaplasmos por Supressão

Metátese	De /r/: Pater > Patre Pro > por Patriarcharum > Partiarcharum Parce > pacer De /s/: Potens > posten Consolatrix > consolastris
----------	---

QUADRO 8 – Metaplasmos por Transposição

Juntura vocabular	Fderis arca > fderisarca
Disjuntura vocabular	Dejuvandum > de juvandum Ed > e d (> e de) Miseree > misere e (miserê é) Espiritoale > Espírito ale Honorabilis > o norabilis Ensigue > em sigue Devaseune > de vase une Dasvitica > das vistica Ebarnia > e barnia Dormenos > dorme nos Sederisarca > sede risarca Christeonorio > Christe onorio Aquinus > aqui nus (aqui nos)

QUADRO 9 – Modificações Morfológicas

A partir dessas análises sobre o latinório presente no terço da comunidade rural Mata Preta, podemos constatar que em função da preservação de sua tradição, os rezadores constroem suas próprias hipóteses sobre o latim. Isto porque o conhecimento que os rezadores detêm está sempre em reconstrução entre as bocas e os ouvidos das pessoas, em recriação na memória de cada tipo de agente/rezador e no repertório das crenças e dos ritos que estão presos à oralidade. Assim, é a força da tradição e da manutenção da cultura do grupo que

permitiu a preservação dos rituais e das rezas, mesmo que transformadas pelos ouvidos de pessoas que não tinham acesso à leitura e ao conhecimento da língua latina.

É pertinente retomar uma citação de Brandão (1986) sobre os rezadores rurais:

Sabem reproduzir com alguma fidelidade as ‘rezas antigas’ do catolicismo colonial e, portanto, anterior à romanização. Repetem, como fórmulas truncadas, longas ladainhas em latim e, não raro, lançam mão de manuais de devoção católica. Estes especialistas combinam, dentro de um mesmo ritual popular, as fórmulas de culto da igreja do passado com as do sistema religioso popular, ele mesmo uma combinação entre o saber eclesiástico e o camponês (BRANDÃO, 1986, p. 45-46).

### 3.1.2 A variedade rural no terço da Mata Preta

Além das modificações do latim que demonstramos acima, o terço/texto também apresenta modificações no que se refere à língua portuguesa, pois apresenta características do dialeto rural ou caipira. Sobre esta variedade, Bortoni-Ricardo (1985) afirma que, dentre suas regras fonológicas, algumas são específicas ao dialeto e outras são compartilhadas pelas variedades urbanas não-padrão e a variedade rural.

A sociolinguísta diz ainda que

a maioria dos processos fonológicos que são produtivos tanto no Português Brasileiro em geral, quanto no Caipira em particular, estão relacionados à preferência pela estrutura da sílaba CV canônica. Deveria ser notado também que a supressão das consoantes pós-vocálicas, um processo que produz sílabas abertas, facilita o fenômeno de harmonia vocálica (...) <sup>85</sup> (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 43).

Desta forma, os processos fonológicos produtivos na variedade rural, e também no Português Brasileiro, “estão relacionados a dois universais fonológicos, i.e., a preferência pela

---

<sup>85</sup> “Most of the phonological processes that are rather productive in Brazilian Portuguese in general, and in Caipira in particular, are related to the preference for the canonical CV syllable structure. It should be noted also that deletion of post-vocalic consonants, a process that produces open syllables, facilitates the phenomenon of syllable isochrony (...)”.

sílaba canônica e a pequena resistência que sílabas átonas oferecem a redução e mudança<sup>86</sup>” (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 44). Além disso, processos de desnasalização de vogais átonas finais, supressão de segmentos consonantais e redução de ditongos decrescentes parecem ocorrer em maior escala na variedade rural do que em variedades urbanas.

Observa-se, ainda, que o fenômeno de redução no dialeto rural é bastante produtivo, principalmente em sílabas átonas finais. Bortoni-Ricardo (1985, p. 45) acrescenta que “outro fenômeno associado à fraqueza das sílabas átonas finais é a tendência a reduzir as palavras proparoxítonas (...), um processo muito produtivo nas variedades caipira e urbanas<sup>87</sup>”.

Assim, podemos dizer que os metaplasmos presentes no terço da Mata Preta comungam de hipóteses semelhantes àquelas criadas no dialeto caipira em contraste com o dialeto padrão, o que também representa um reforço da identidade do grupo. Sobre esse aspecto, observemos o que afirma a professora Marcia Bortone (2007, p.138-139), ao analisar o discurso de uma comunidade rural:

As divergências dialetais colaboram para a manutenção de suas estruturas sócio-culturais, uma vez que o fenômeno comunicativo desempenha importante papel na produção e reprodução da identidade social. Há na comunidade um alto grau de identidade social que funciona como mecanismo de resistência a mudanças e reforço da norma local.

A análise que se segue evidencia que muitas das mudanças ocorridas no latim > latinório são fruto das mudanças comuns no dialeto rural. Muitos desses metaplasmos aqui descritos foram igualmente mostrados nos trabalhos de Bortoni-Ricardo (1985) e Bortone (2007).

---

<sup>86</sup> “ (...) be related to two phonological universals, namely, the preference for the canonical syllable form and the little resistance that unstressed syllables offer to reduction and change”.

<sup>87</sup> “Another phenomenon associated with the weakness of final unstressed syllables is the tendency to reduce the proparoxytone words (...), a process very productive both in Caipira and in the urban varieties”.

## Metaplasmos

- Observa-se uma tendência, ainda que poucos casos, uma vez que estamos trabalhando com apenas um texto manuscrito da Mata Preta, à:

### **Monotongação de /ãw/ > /a/:**

Bênção > bença

### **Desnasalização de vogal final:**

Bênção > bença

### **Ditongação de /e/ > /ej/:**

Esteja > teija

### **Rotacismo de /l/ > /r/:**

Aplicamos > apricamos

**Elevação da vogal /e/ pré-tônica e rebaixamento da vogal /e/ átona final**, anulando a oposição entre /e/ e /i/, como podemos verificar abaixo:

### **Elevação vocálica: /e/ > /i/ (na escrita)**

Desterro > disterro

Exaltação > izaltação

[na oralidade: /e/ > /i/: redimida > orriudimida (/oriwdzimida/)]

### **Rebaixamento vocálico (na escrita): /i/ > /e/**

Dai > dae

Perdoai > perdoae

Rogai > rogae

Este rebaixamento parece ser analogia ao latim.

[na oralidade: /e/ > /a/: degredado > degradado (/degradadu/)]

- Ocorre **prótese** da vogal /a/ em apenas um verbo que começa com consoante:

Mostre > amostre

[na oralidade, observamos a prótese da vogal /o/ em um nome: redimida > orriudimida (/oriwdzimida/)]

- Observa-se uma tendência à **epêntese** de uma vogal, processo muito produtivo no dialeto rural, que contribui para a formação de sílabas abertas, CV CV:

a) Clemente > quelemente

b) Promessa > poromessa

c) Indulgência > induligencia

d) [na oralidade: advogada > adevogada (/adevɔgada/) ou advogado > adevogado]

Em a) e b), a epêntese de /e/ e /o/, respectivamente, desfez os encontros consonantais /kl/ e /pr/. Em c) e d), o acréscimo de /i/ e /e/, respectivamente, criou uma sílaba CV. No que se refere especificamente a a) e d), a epêntese é chamada de **anaptixe** ou **suarabácti**.

Com relação à epêntese em *poromessa*, parece-nos ocorrer em decorrência da melodia do terço, i.e., ocorre para marcar uma sílaba longa. Outros casos de transformações fonéticas por acréscimo, apenas percebidos no terço quando cantado, também parecem ser fruto do ritmo dos versos entoados no terço da Mata Preta:

Paragoge de /i/ ou /o/ em posição pós-tônica, criando sílaba CV:

- depois > /depoizi/
- Deus > /dewzo/
- pois (*pos*, no terço escrito) > /poizi/

paragoge de /i/, em posição pós-tônica, criando sílaba CV, e epêntese de /i/ com cosequente ditongação

- Jesus > /ʒezwizi/
- Nós > /noizi/

É interessante também destacar o que Amaral (2008, p. 3) diz sobre a duração das vogais, ao comparar a prosódia caipira e a portuguesa:

(...) Na duração das vogais igualmente difere muito o dialeto: se, proferidas pelos portugueses, as breves duram um tempo as longas dois, pode-se dizer, comparativamente, que no falar caipira duram as primeiras dois tempos e as segundas quatro.

Este fenômeno está estreitamente ligado à lentidão da fala, ou, antes, se resolve num simples aspecto dela, pois a linguagem vagarosa, *cantada*, se caracteriza justamente por um estiramento mais ou menos excessivo das vogais (...).

- No terço manuscrito da Mata Preta, ocorrem casos de supressão em início de nomes e verbos. Esta supressão, **aférese**, é um traço gradual no contínuo dialetal, não é restrito ao dialeto caipira e nem as variedades rurbanas (cf. BORTONI-RICARDO, 1985):

Agonia > gonia

Esteja > teija

- Há também caso de supressão no interior de vocábulo, **síncope**:

Para as > pras (neste caso, houve a síncope de /a/: para as > pra as, aglutinação: pra as > praas, e crase de /aa/: praas > pras)

- Há apenas uma ocorrência de deslocamento de som:

**Sístole**

Bênção > bença

### Aspectos sintáticos

Há uma forte tendência, no *corpus* analisado, à supressão do morfema que indica pluralidade<sup>88</sup>. Esta inclinação no Português Brasileiro privilegia a forma singular em detrimento da redundância de marcadores de pluralidade:

#### **Apagamento de /s/ final: marcação de pluralidade nominal somente no primeiro elemento do sintagma nominal**

Os degredados > os degredado

Das promessas > das poromessa

Aos peitos > aos peito

O glória das virgens > o glória das virgem

Das Virgens Maria > das Virgem Maria

As almas do purgatório > as alma do purgatório

Primeiro pai dos homens > primeiro pai dos homem

Todas penitências > todas penitencia

Pelas dores > pelas dor (/ -es/ > Ø)

#### **Apagamento de /s/ final: marcação de pluralidade nominal somente no segundo determinante do sintagma nominal**

Nestes teus vales > neste teus vales

Perdoai as minhas culpas > perdoae a minhas culpa

#### **Apagamento de /s/ final: marcação de pluralidade nominal somente no elemento determinado do sintagma nominal**

Para que nos céus > para que no céus

#### **A flexão do verbo *haver*:**

---

<sup>88</sup> Segundo Bortoni-Ricardo (1985, p. 46), “parece razoável admitir que a extrema simplificação morfológica do Caipira bem como alguns traços específicos de sua fonologia resultam do processo de pidginização que se estabeleceu nos estágios iniciais da história da língua do país (...)”.



Eu não hei de morrer > Eu não a de morrer

A Virgem Santíssima nos há de valer > A Virgem Santíssima nos ade valer

Diante das variações descritas acima, pudemos verificar que modificações sofridas pelo latim para o latinório compartilham de hipóteses semelhantes na passagem do português padrão para a variedade rural. Aliás, como bem observa Bortone (2004, p. 194), “grande parte das alterações sofridas pelo latim clássico, que resultaram no latim vulgar, ocorrem hoje em relação ao dialeto padrão e as suas respectivas formas não-padrão”. Assim, a palavra *speculum* passa, no latim vulgar, para *speclo*, perdendo sua característica de palavra proparoxítona. No *corpus* da presente pesquisa, encontramos fenômeno semelhante: em *Speculum justitiæ* (espelho de justiça) > *espeço na justícia*, temos **speculum** > **espeço**.

Percebemos, ainda, que, na zona rural Mata Preta, há uma tentativa de preservar o repertório analisado, inerente ao sistema religioso da comunidade rural, tendo em vista o registro manuscrito deste em um caderno, que consideramos como uma espécie de manual de devoção católica. Isto é importante na medida em que este conhecimento não fica apenas na memória dos falantes, que um dia não estarão mais entre nós.

As análises, contudo, demonstram que a identidade sociocultural reelaborada do homem do campo é preservada por meio de eventos ritualísticos, como a festa em devoção aos santos padroeiros que, por sua vez, é um modo social próprio de se produzir o sagrado.

### **3.1.3 A alternância significativa entre o latinório e a variedade rural no terço da Mata Preta**

Considerando que “a alternância de códigos [que] serve para transferir informação semanticamente significativa em interação verbal não tem sido sistematicamente explorada”

<sup>89</sup> (GUMPERZ, 1988, p. 63), o objetivo desta seção consiste em mostrar o quanto é significativa a utilização de dois sistemas lingüísticos, o latínório, aqui considerado como uma variedade do latim, e o português, mais especificamente a variedade rural, pelos rezadores rurais no terço oral e escrito da Mata Preta. Partimos do pressuposto de que este ritual de fé compreende diferentes valores sociais em se tratando da alternância<sup>90</sup> entre a variedade rural e o latínório, visto que a reza do terço, enquanto um evento discursivo, é governado por regras de como conduzi-lo.

Consideramos que essa alternância de códigos é ao mesmo tempo situacional e metafórica. Segundo Blom & Gumperz (2002), “a noção de alternância situacional presume uma relação direta entre a língua e a situação social” (p. 68), ao passo que a alternância metafórica de códigos “está relacionada a determinados tópicos e assuntos, e não a mudanças na situação social” (p. 70) de modo que, neste caso, “as situações em questão permitem que sejam postas em prática duas ou mais relações entre o mesmo conjunto de indivíduos” (p. 70).

Isso posto, a alternância de códigos no terço da Mata Preta é situacional porque a língua latina, ou mais precisamente o latínório, confere *status* ao ritual religioso, visto que o latim remete-nos à língua oficial do Vaticano. Gumperz (1988, p. 60-61), ao falar sobre essa alternância, afirma que “há alguns casos de alternância situacional, onde há passagens em que duas variedades podem seguir uma a outra dentro de um período relativamente breve. Na antiga missa católica, por exemplo, o latim era preenchido em algumas partes com as línguas locais” <sup>91</sup>. Gumperz (1988, p. 61) acrescenta ainda que “(...) cada variedade pode ser vista como tendo um lugar distinto ou função dentro do repertório local” <sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> “That code switching serves to convey semantically significant information in verbal interaction has not been systematically explored”.

<sup>90</sup> Gumperz (1988, p. 59) define a alternância de códigos “como a justaposição dentro da mesma troca lingüística de passagens de fala pertencentes a dois sistemas ou subsistemas gramaticais diferentes”.

<sup>91</sup> “(...) There are some cases of situational alternation, where passages in two varieties may follow one upon the other within a relatively brief timespan. In the old Catholic mass, for example, Latin was interspersed with the local languages”

<sup>92</sup> “(...) each variety can be seen as having a distinct place or function within the local speech repertoire”.

Assim, o emprego da variedade lingüística do latim, o latinório, é fundamental para o terço rural da Mata Preta. Ao se utilizar o latim/latinório ao lado da variedade rural, temos mais de duas relações sociais (alternância metafórica), pois sendo o latim freqüentemente utilizado em textos sacros, a motivação para a alternância é significativa, conferindo hegemonia ao discurso dos rezadores. Além disso, quando os rezadores utilizam seu vernáculo, eles demonstram seu sentimento em relação a sua identidade sociocultural. Neste sentido, as escolhas de códigos diferentes trazem à tona seus propósitos com relação ao ritual de fé por eles acionados.

Temos, então, que o terço da Mata Preta envolve produção em mais de uma língua. É interessante observar que por serem línguas geneticamente parecidas e, conseqüentemente, serem foneticamente semelhantes, podemos depreender algumas implicações com relação a esta co-ocorrência, considerando que elas apresentam diversidade de valores e normas: como os signos verbais funcionam na interação humana, e o papel da variação lingüística na sociedade humana.

É claro que a alternância lingüística em questão é penetrada por ideologias da Igreja Católica. Gumperz (1985, p. 3) afirma que “a ideologia entra nas práticas de fala face a face para criar um espaço interacional em que processos sociolingüísticos inconscientes e automáticos de interpretação e inferência podem gerar uma variedade de resultados e fazer interpretações sujeitas a questionamento”<sup>93</sup>.

Consideramos, desse modo, que tal alternância lingüística no terço da comunidade rural Mata Preta representa uma estratégia verbal, visto que a opção pelo latim/latinório ou pela variedade rural é simbólica. Acrescentamos que

---

<sup>93</sup> “(...) ideology enters into face-to-face speaking practices to create an interactional space in which the subconscious and automatic sociolinguistic processes of interpretation and inference can generate a variety of outcomes and make interpretations subject to question”.

estratégias verbais revelam que a escolha de um indivíduo por um estilo de fala tem valor simbólico e conseqüências interpretativas que não podem ser explicadas simplesmente ao correlacionar as variantes lingüísticas incidentes com categorias sociais e contextuais determinadas independentemente<sup>94</sup> (GUMPERZ, 1988, p. vii).

É interessante notar a habilidade dos rezadores rurais em usar variedades lingüísticas diferentes, em alternar códigos ou estilos, em selecionar do latim variantes fonéticas adequadas ao seu vernáculo, em selecionar expressões formulaicas. Todo este conjunto de fatores faz parte de sua competência comunicativa, sobre a qual Hymes (1981, p.75), afirma que:

dentro da matriz social em que adquire o sistema gramatical, uma criança adquire também o sistema de seu uso, considerando as pessoas, os lugares, os propósitos, outros modos de comunicação, etc. - todos os componentes de eventos comunicativos, junto com as atitudes e crenças referentes a eles. São desenvolvidos também modelos de uso seqüencial da língua em conversação, em endereçamentos, em rotinas padrões, entre outros. Nesta aquisição reside a competência sociolingüística da criança (ou, de maneira geral, a competência comunicativa), sua habilidade de participar da sociedade não apenas como um falante, mas também como um membro que comunica<sup>95</sup>.

Embora Hymes esteja falando da competência comunicativa da criança, isso vale, de maneira geral, para todos os falantes. Ressaltamos, assim, que a competência comunicativa dos rezadores rurais nos permite observar que a atividade lingüística é um processo dinâmico e que, por esta razão, sofre modificações à medida que eles (rezadores) se interagem. Isto porque “(...) qualquer elocução pode ser compreendida de inúmeras maneiras, e que as pessoas tomam decisões sobre como interpretar uma dada elocução com base em sua

---

<sup>94</sup> “(...) verbal strategies revealed that an individual’s choice of speech style has symbolic value and interpretative consequences that cannot be explained simply by correlating the incidence of linguistic variants with independently determined social and contextual categories”.

<sup>95</sup> “Within the social matrix in which it acquires a system of grammar a child acquires also a system of its use, regarding persons, places, purposes, other modes of communication, etc. – all the components of communicative events, together with attitudes and beliefs regarding them. There also develop patterns of the sequential use of language in conversation, address, standard routines, and the like. In such acquisition resides the child’s sociolinguistic competence (or, more broadly, communicative competence), its ability to participate in its society as not only a speaking, but also a communicating member”.

definição do que está acontecendo no momento da interação”<sup>96</sup> (GUMPERZ, 1988, p. 130).

Isto é o que ocorre, por exemplo, com *Mater Christi* > *Mater em Cristo*.

Deste modo, a interpretação é sinalizada por implicaturas conversacionais representadas pelas pistas de contextualização. Segundo Gumperz (1988, p. 131),

uma pista de contextualização é qualquer traço de forma lingüística que contribui para a sinalização de pressuposições contextuais. Tais pistas podem ter um número de tais realizações lingüísticas dependendo do repertório historicamente determinado dos participantes. Os processos de mudança de código, dialeto e estilo, alguns dos fenômenos prosódicos (...) bem como a escolha entre opções lexicais e sintáticas, expressões formulaicas, aberturas e fechamentos conversacionais, e estratégias de seqüenciamento podem todos ter funções de contextualização semelhantes<sup>97</sup>.

Assim, consideramos que a alternância de códigos no terço da Mata Preta, além de ser uma estratégia comunicativa, é uma pista de contextualização, visto que é um dispositivo de sinalização no nível discursivo, relacionado a um contexto específico de uso – reza do terço rural cantado –, adquirido por meio de experiências comunicativas anteriores.

Outra questão importante é que tal pista de contextualização (alternância de códigos) evoca pressupostos inerentes ao contexto do ritual de fé que, por sua vez, fazem parte do processo de interpretação. Além disso, o que podemos perceber no terço da Mata Preta, com relação ao latinório, é que o mais importante é a intenção que os rezadores têm ao transmitir a mensagem e não simplesmente de falar abstratamente o que uma elocução “quer dizer”: pode-se “matar por Cristo” (*Mater em Cristo*), mas não se pode “matar Cristo” (*Mater Christi*); a miséria é nobre (*miserê é nobis*), entre outros tais que.

---

<sup>96</sup> “(...) any utterance can be understood in numerous ways, and that people make decisions about how to interpret a given utterance based on their definition of what is happening at the time of interaction”.

<sup>97</sup> “(...) a contextualization cue is any feature of linguistic form that contributes to the signalling of contextual presuppositions. Such cues may have a number of such linguistic realizations depending on the historically given linguistic repertoire of the participants. The code, dialect and style switching processes, some of the prosodic phenomena (...) as well as choice among lexical and syntactic options, formulaic expressions, conversational openings, closings and sequencing strategies can all have similar contextualizing functions”.

Vimos, então, que os rezadores rurais recriaram/recriam suas próprias práticas de expressar sua fé e de se comunicar com a esfera divina. Por esta razão, finalizamos essas considerações com a seguinte declaração de Gumperz (2002, p. 33):

[em resposta a uma pergunta<sup>98</sup> de Dino Preti (PUC-SP)] A sua afirmação é certamente verdadeira quanto aos grupos minoritários criarem suas próprias formas de falar a) como forma de resistência e b) para facilitar a comunicação com outros que compartilham a sua origem. A razão para isso é explicada eloqüentemente na famosa afirmação de Edward Sapir: ‘Em geral, quanto menor o círculo e quanto mais complexos os entendimentos, tanto mais econômico o ato de comunicação poderá se tornar. Uma única palavra que circula entre os membros de um grupo íntimo, apesar de sua aparente vagueza e ambigüidade, pode constituir-se em uma comunicação muito mais precisa do que muitos volumes da troca de correspondência cuidadosamente preparada entre dois governos’ (...) É claro que o problema com essas variedades vigentes dentro de um grupo está em que elas são eficientes apenas quando utilizadas entre aqueles que compartilham o conhecimento pregresso exigido.

### **3.2 Algumas considerações sobre o terço da comunidade rural catalana Olaria e o da Vila Mariana em Goiandira-GO**

Nesta seção, veremos que os terços da comunidade rural Olaria e o da Vila Mariana apresentam características inerentes à variedade rural, tais como redução de ditongo decrescente, supressão de consoantes pós-vocálicas em posição final, entre outras. Embora não se utilizem de estratégias, como o latim/latinório, nas suas práticas de fé, utilizam-se de sua variedade lingüística própria, marca de sua identidade sociocultural.

Os aspectos que serão analisados abaixo referem-se todos às expressões orais extraídas das gravações dos terços dessas localidades.

---

<sup>98</sup> “*Dino Preti (PUC-SP)* – Se as estratégias de comunicação se constituem de formas discursivas que traduzem, não apenas a nossa ligação a um determinado grupo social, mas também a nossa adesão a um conjunto de valores sociais, pode-se dizer que códigos lexicais, como a gíria de grupo, são exemplos expressivos de como grupos minoritários criam práticas não convencionais, mais altamente eficazes para sua comunicação?”

### 3.2.1 Olaria

#### Aspectos morfológicos

O terço da comunidade rural Olaria, em sua modalidade oral, apresenta uma tendência à **aglutinação** de duas ou mais palavras em apenas uma:

Bendito é o > bendit'eu

Com a > c'a

Não é > né

#### Metaplasmos

- Quando da junção do vocábulo abaixo, ocorreu também a **desnasalização** de /õ/:

Com a > c'a

- Há uma grande tendência à redução do grupo consonantal /nd/ para /n/ em verbos, por meio de **assimilação progressiva** de /d/ na forma do gerúndio<sup>99</sup>:

Cantando > cantano

Chorando > chorano

Contribuindo > contribuino

Gemendo > gemeno

Pedindo > pedino

Rezando > rezano

Trabalhando > trabalhano

---

<sup>99</sup> Essa redução de /nd/ para /n/ é gradual e está presente na linguagem de todas as classes sociais.

• Ocorrem também casos de **elevação da vogal** pré-tônica /o/. Bortoni-Ricardo (1985, p. 61) diz que “como em outras variedades da língua, as vogais pré-tônicas no Caipira [dialeto] estão sujeitas ao processo de elevação que em muitos casos é resultado de uma harmonia vocálica<sup>100</sup>”:

/o/ > /u/

Foliões > fuliões

Joelho > juelho

Padroeira > padruera

• Há, ainda, uma tendência à redução do ditongo decrescente<sup>101</sup> /ow/ em verbos, em posição final, e do /ej/ em nomes, diante de /r/. Nestes casos, a semivogal é suprimida e a vogal é estendida:

### **Monotongação**

Adotou > adotô

Cativou > cativô

Festeiros > festeros

Padroeira > padruera

• Ocorre a **ditongação** de vogais, por meio de **epêntese** de /i/, diante das sibilantes /z/ e /s/. Isto porque “em sílabas tônicas finais a sibilante é geralmente pronunciada e com muita frequência implica a ditongação da vogal precedente<sup>102</sup>” (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 55):

Faz > faiz

<sup>100</sup> “As in other varieties of the language, pretonic vowels in Caipira are subject to a raising process which in most cases is the result of a rule of vowel harmony”.

<sup>101</sup> Sobre a monotongação (redução de ditongos), Bortoni-Ricardo (1985, p. 47) explica que é um processo que em alguns contextos lingüísticos é estigmatizado, funcionando como indicativo de fala de classe baixa e de vernáculos rurais.

<sup>102</sup> “In final stressed syllables the sibilant is usually pronounced and very often implies the diphthongization of the preceding vowel”.



Nós > nóisi

Vós > vóis

- Há apenas um caso de **paragoge** que contribui para a formação de uma sílaba CV:

Nós > nóisi

- Há também apenas um caso de **aférese** em verbo que, como já falamos acima, é um traço gradual no contínuo dialetal:

Está > tá

- Ocorre um caso de supressão no interior da palavra, **síncope**, que cria encontro consonantal:

Para > pra

- Há uma forte tendência à supressão de consoantes pós-vocálicas em posição final. Este é um traço geral na variedade não-padrão. Em geral, estas consoantes são as líquidas /l/ e /r/ e as fricativas sibilantes /s/ e /z/ (cf. BORTONI-RICARDO, 1985).

No *corpus* de Olaria, encontramos apenas casos de **apócope** de /r/, que se mostrou mais produtiva em infinitivos verbais do que em nomes. Ainda sobre a supressão de /r/ em posição final de palavra, é válido dizer que “é uma regra variável que também mostra uma inclinação à estratificação no Português Brasileiro<sup>103</sup>” (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 55):

Queda de /r/ em nomes:

Alencar > Alencá

Dispor > dispô

Mulher > mulhé

---

<sup>103</sup> “(...) is a variable rule which also shows a gradient stratification in Brazilian Portuguese”.

Senhor > Senh<sup>ô</sup>

Queda de /r/ em verbos:

Aclamar > aclamá

Abençoar > abençoa

Adorar > adora

Agradecer > agradecê

Assentar > assentá

Bendizer > bendizê

Caminhar > caminha

Cantar > cantá

Confiar > confia

Convidar > convidá

Entregar > entregá

Fazer > fazê

Ficar > fica

Ganhar > ganha

Louvar > louvá

Oferecer > oferecê

Pensar > pensá

Pedir > pedi

Perceber > percebê

Sentar > sentá

Ser > sê

Viver > vivê

### Aspectos sintáticos

**Apagamento de /es/ final: marcação de pluralidade nominal somente no primeiro elemento do sintagma nominal**

Bendita sois vós entre as mulheres > bendita sois vóis entre as mulher

**A não concordância entre o sujeito (pessoa verbal) e o verbo**

Não deixe só as mulheres rezarem o terço > não deixe só as mulhé rezá o terço

Os homens iniciam a Ave-Maria e as mulheres terminam > os homens inicia a Ave-Maria e as mulher termina

Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião possam proteger todos nós > Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião possa proteger todos nós

### **3.2.2 Vila Mariana**

### Aspectos morfológicos

Como no terço de Olaria, também no da Vila Mariana, há uma forte tendência em **aglutinar** dois ou mais vocábulos em apenas um:

Bendito é o > bendit'eu

Com a > co'a

Com a > cum'a

Linda devoção > lin'devoção

Minha alma > minh'alma

Para aqui > pr'aqui

### Metaplasmos

- Como observamos no *corpus* de Olaria, também no de Vila Mariana ocorrem muitos casos de **ditongação** diante das sibilantes /z/ e /s/:

Atrás > atrás

Mas > mais

Nós > nós

Paz > paiz

Trás > trás

Veiz > vez

- Podemos verificar também a redução dos ditongos decrescentes /aj/, diante de consoantes hormogânicas; /ej/, principalmente diante de /r/ e apenas um caso diante de /x/; e /ow/, em contextos variados. Nestes casos, a semivogal é suprimida e a vogal é estendida:

#### **Monotongação**

Anotou > anotô

Bandeira > bandera

Caixa > caxa

Cenoura > cenora

Deixar > dexá

Enfeitou > infeitô

Festeiro > festero

Fogueira > fuguera

Outra > otra

Perguntou > perguntô

Primeiro > primero

Trabalhou > trabalhô

• Há uma tendência à **elevação das vogais** pré-tônicas /e/ e /o/, principalmente, anulando a oposição entre /e/ e /i/, /o/ e /u/:

**/e/ > /i/:**

Em > im

Enfeitou > infeitô

Especial > ispecial

Pedir > pidi

Pedindo > pidino

Pequenas > piquenas

Precisarem > pricisarem

**/o/ > /u/:**

Agonia > agunia

Com > cum

Fogueira > fuguera

Impossível > impussivel

Joaquim > Juaquim

José > Jusé

Socorreis > suscorreis

Sofriam > sufriam

**/a/ > /u/:**

Levantaram > levantaru (sobre este caso, é importante ressaltar que houve supressão de consoante pós-vocálica em posição final, que implicou em perda de flexão de número)

- Ocorre apenas um caso de **rebaixamento vocálico**:

/o/ > /a/:

Soldado > saldado

- Há também apenas uma ocorrência de **desnasalização** em final de verbo:

Levantaram > levantaru

- Como observamos no terço de Olaria, há também, no de Vila Mariana, uma forte tendência à redução do grupo consonantal /nd/ para /n/ em verbos por meio de **assimilação progressiva de /d/** na forma do gerúndio:

Abrilhantando > abrilhantano

Acabando > acabano

Acolhendo > acolheno

Agradecendo > agradeceno

Ajudando > ajudano

Chorando > chorano

Colocando > colocano

Començando > começano

Continuando > continuano

Gemendo > gemeno

Honrando > horano

Levando > levano

Organizando > organizano

Pedindo > pidino

Pegando > pegano

Pensando > pensano

Saudando > saudano

- Observa-se um caso de **epêntese** (suarabácti) de /e/ que favorece a formação de uma sílaba CV, e um de epêntese de /s/ que constitui uma sílaba CVC:

Advogada > adevogada

Socorreis > suscorreis

- Observa-se uma tendência à supressão de sons em início de verbos, **aférese**:

Arrastar > rastar (provavelmente, esta aférese ocorreu por causa da preposição “a” (a arrastar)

Está > tá

Estar > tá

Estão > tão

- Ocorre um caso de supressão no interior de vocábulo, **síncope**, desfazendo encontro consonantal:

Para > pra

- Há, como no texto de Olaria, uma forte tendência à supressão de /r/ em finais de nomes e de infinitivos verbais, mas temos ainda casos de supressão do sufixo diminutivo - *nho*:

### **Apócope**

Queda de /r/ em nomes:

Amor > amô

Lugar > lugá

Queda de /r/ em verbos:

Acabar > acabá

Aclamar > aclamá

Acompanhar > acompanhá

Adorar > adorá

Afogar > afogá

Agradecer > agradecê

Animar > animá

Bendizer > bendizê

Caminhar > caminhá

Chegar > chegá

Colocar > colocá

Deixar > dexá

Difarçar > disfarçá

Entrar > entrá

Estar > tá

Estar > está

Falar > falá

Fazer > fazê

Indicar > indicá

Iniciar > iniciá

Lembrar > lembrá

Levantar > levantá

Levar > levá

Louvar > louvá

Oferecer > oferecê



Organizar > organizá

Pagar > pagá

Pedir > pidi

Pegar > pegá

Perceber > percebê

Pregar > pregá

Puxar > puxá

Quer > qué

Quiser > quisé

Rezar > rezá

Ser > sê

Sufocar > sufocá

Ter > tê

Tomar > tomá

Queda de -nho:

Anisinho > Anisin

Cafezinho > cafezin

Ziquinho > Ziquin

### **Aspectos sintáticos**

**Apagamento de /s/ final: marcação de pluralidade nominal somente no primeiro elemento do sintagma nominal**

O Delcides vai puxar os cânticos > o Delcides vai puxá os cântico

É herança dos filhos de Adão > é herança dos filho de Adão

### **Apagamento de /s/ final: marcação de pluralidade verbal**

Nóis vamos rezar primeiro o terço > nóis vamo rezá primero o terço

### **3.3 Considerações finais**

A partir das análises feitas nesse capítulo, podemos dizer que os três terços analisados apresentam características semelhantes ao do dialeto rural, como a preferência pela sílaba CV, a redução de ditongos decrescentes, a supressão de segmentos consonantais, entre outros. Além disso, com relação, especificamente, à Mata Preta, o latinório é uma reinterpretação do latim e é, por sua vez, uma forma de preservação de sua cultura. Neste caso, para ilustrar essa preservação, a pesquisa pôde-se valer de documento manuscrito. Podemos dizer, ainda, que a alternância lingüística, no terço da Mata Preta, indica a competência comunicativa e a capacidade de inferências dos rezadores rurais.

Pudemos, contudo, constatar que a preservação cultural dos ritos de fé é mais forte no terço da comunidade Mata Preta, visto a releitura da língua latina neste aliado a traços do dialeto rural. Por esta razão, afirmamos que também “na roça, fala-se latim”.

## **REFLEXÕES FINAIS E CONTRIBUIÇÃO DA PESQUISA**

Este estudo buscou demonstrar, a partir de uma proposta etnográfica, como as festas religiosas de tradição rural colaboram para reforçar a identidade sociocultural dos grupos analisados. Procuramos, também, compreender as diferenças culturais entre os terços: seus pontos convergentes e divergentes. Além disso, tentou-se descrever o evento do ponto de vista de seus participantes: objetivos, religiosidade, conagração, entre outros, bem como demonstrar o resgate dessa manifestação como uma tradição cultural importante e que deve ser preservada.

Em se tratando de uma pesquisa cuja análise é bastante abrangente, o respaldo teórico dos campos de saber da Sociolinguística Interacional, ao lado da Antropologia Social e da Análise do Discurso Crítica, foi fundamental, uma vez que auxiliam na compreensão dos diversos aspectos da cultura das comunidades de fala analisadas, a forma como esses discursos se concretizam em suas interações, principalmente no que se refere aos terços de tradição rural.

Vimos que o fenômeno da religiosidade funciona como motivação da identidade grupal e que a comunidade rural Mata Preta tem um nível maior de fortalecimento de suas raízes socioculturais, que podem ser constatadas pela forma como agem no ritual de fé e como falam neste, utilizando-se, principalmente, de estratégias verbais para a reza do terço. Este gênero discursivo mostra-se bastante significativo por causa de sua dinamicidade e por conta das hipóteses dos rezadores rurais com relação ao latim.

Essas hipóteses, vistas por nós como estratégias de se adequar a língua latina ao vernáculo do rezador rural, foram analisadas em termos de modificações fonéticas (metaplasmos), morfológicas e semânticas. No que se refere a estas últimas modificações,

podemos perceber que elas foram motivadas tanto pelas transformações formais quanto por ideologias referentes ao Cristianismo (Mater em Cristo; Miserê é nobis; Consolaste os pobre).

A pesquisa mostrou-se, assim, bastante produtiva ao se descobrir que “na roça, também se fala latim”, por meio da releitura da língua latina aliada a traços do dialeto rural de forma a incutir traços dessa identidade sociocultural em uma língua erudita. Acrescentamos, ainda, que a Mata Preta tem estratégias de manutenção de sua cultura que são preservados não apenas pela herança oral, mas por registros manuscritos de seus rituais de fé, em vias de desaparecimento.

O terço passa, a partir de nossas análises, a ser entendido como uma prática discursivo-religiosa, distribuído e consumido no contexto em que se insere pela sua força ideológica e seu caráter dialógico. Além disso, é uma prática social que intervém no comportamento do grupo, o qual legitima a posição dos rezadores, uma vez que para intermediar os devotos entre o plano humano e o sagrado, não pode ser qualquer um, não basta saber cantar o terço, é necessário também ter bom comportamento, sobretudo moral, pois são eles que representam o grupo para ter acesso ao sagrado.

Não nos esqueçamos, ainda, que é a religião que ajuda os dominados a sobreviver, a lutar e a resistir. Quando se atenta para o fato de Mata Preta ter acabado com a festa de roça, percebemos que esta havia se tornado apenas espetáculo para os indivíduos externos à comunidade. Assim, fazia-se necessário extingui-la para se conservar aquilo que é mais importante ao grupo: manifestar sua fé, festejando e demonstrando alegria, mas sem perder de vista o cerne da motivação festiva, o sagrado.

As festas de roça e a reza do terço são, portanto, práticas e representações culturais experienciadas no cotidiano dos grupos rurais e/ou com características rurais, as quais apresentam a natureza frágil e rígida da cultura popular, na medida em que é passível de reinvenções e se serve destas para não se perder. Em outros termos, as festas de roça, a

princípio, são uma reinvenção de se celebrar a religiosidade dos grupos caracteristicamente rurais, estratégia fundamental para a cultura popular resistir à cultura dominante.

Esperamos, por fim, que este trabalho nos ajude a entender melhor as forças de manutenção da cultura caipira, que, pela escassez de pesquisas na área, tem deixado de resgatar uma cultura riquíssima que explica muito das raízes da formação sociocultural do povo brasileiro. Além disso, entendemos que esta pesquisa faz um convite à reflexão sobre a necessidade de se descrever, compreender, resgatar e preservar a cultura caipira no Brasil, uma vez que esta traduz nossa mais profunda identidade sociocultural.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Amadeu. O dialeto caipira. Disponível em: <<http://www.bibliio.com.br/conteudo/AmadeuAmaral/odialetocaipira.htm>> Acesso em: 23/11/2008.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 3. ed. São Paulo-Brasília: Hucitec-EdUnB, 1996.

BLOM, Jan-Peter & GUMPERZ, John. J. O significado social na estrutura lingüística: Alternância de códigos na Noruega. In: GARCEZ, P. M. & RIBEIRO, B. T. (orgs.). **Sociolingüística Interacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 45 – 84.

BORTONE, Marcia Elizabeth. O fenômeno da hipercorreção. **Letras & Letras**. Uberlândia, Edufu, v. 5, nºs 1 e 2, 1989, p. 89-105.

\_\_\_\_\_. **Comunicação Interdialetal: um retrato de diversidades culturais**. 205p. fl. Tese (Doutorado em Lingüística) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

\_\_\_\_\_. Língua e identidade social. **Revista do Instituto de Letras da PUC**. Campinas, PUCCAMP, v.15 nºs 1 e 2, 1996, p. 22 - 42.

\_\_\_\_\_. O Português oral no Brasil e a questão da mudança lingüística. **Revista Athos & Ethos**. Patrocínio, Faculdades Integradas de Patrocínio, v. 4, 2004, 181-202.

\_\_\_\_\_. Comunicação interdialetal. In: CAVALCANTI, M. & BORTONI-RICARDO, S. M. (orgs.). **Transculturalidade: linguagem e educação**. Campinas, S. P.: Mercado de Letras, 2007, p. 123-176.

BORTONI-RICARDO, S. M. **The urbanization of rural dialect speakers: a sociolinguistic study in Brazil**. Great Britain: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Educação em língua materna: A sociolingüística na sala de aula**. São Paulo: Parábola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Nós chegemos na escola, e agora?: Socolinguística & Educação**. São Paulo: Parábola, 2005.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In \_\_\_\_\_. **Dialética da colonização**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 11-63.

\_\_\_\_\_. Cultura brasileira e Culturas brasileiras. In \_\_\_\_\_. **Dialética da colonização**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 308-345.

BOSI, Alfredo (org.). Plural, mas não caótico. In \_\_\_\_\_. **Cultura brasileira - temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987, p.7-15.

BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (org.). **Cultura brasileira - temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987, p.16-41.

BOTT, Elizabeth. **Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families**. Great Britain: Tavistock, 1971.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Cultura na rua**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Os deuses do povo - um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

BRANDÃO, C. R., GONZALÉZ, J. L., & IRARRÁZAVAL, D. **Catolicismo popular: história, cultura, teologia**. tomo III. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993 (Desafios da religião do povo).

CAMARA Jr., J. Mattoso. **Dicionário de Lingüística e Gramática**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARVALHO, Gisele de. Gênero como ação social em Miller e Bazerman: o conceito, uma sugestão metodológica e um exemplo de aplicação. In: BONINI, A.; MEURER, J.L. & MOTTA-ROTH, D. (orgs.). **Gêneros: teorias, métodos, debates**. São Paulo: Parábola Editorial, 2005, p. 130-149.

COELHO, Braz José. **Linguagem: conceitos básicos**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005 (coleção Sala de Aula).

COOK-GUMPERZ J. & GUMPERZ, J.J., Introduction and the communication of social identity. In: GUMPERZ, J. (editor). **Language and social identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 1-21.

COUTINHO, Ismael de Lima. Metaplasmos. In \_\_\_\_\_. **Gramática Histórica**. Rio de Janeiro: Ao Técnico, 1976, p.142-149.

CRIPPA, Giulia. Reflexões acerca do espetáculo como fundamento cultural do ocidente. **Eccos Revista Científica**. v.3, n.1 (junho 2001). São Paulo: Centro Universitário Nove de Julho, 2001, p. 11-24.

CUNHA, Luciana Márquez. **Sobre a competência comunicativa**: Uma descrição das práticas interacionais de uma comunidade rural brasileira. 130p. il. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: Ed. UnB, 2001.

\_\_\_\_\_. **Analisando discursos**: análise textual para pesquisa social. Cood. Tradução Josênia Antunes Vieira. Mimeo, Brasília, 2003.

FERNÁNDEZ, M. D.; GHIO, E. **Manual de lingüística sistémico funcional**: el enfoque de M.A.K. Halliday y R. Hasan: aplicaciones a la lengua española. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2005.

FIGUEROA, Esther. **Sociolinguistic metatheory**. Oxford: Pergamon, 1994.

GARCEZ, P. M. & PEREIRA, M. DAS G. D. (orgs. da edição). Entrevista com John J. Gumperz. Tradução de Pedro M. Garcez, Maria Cláudia Coelho e Claudia Barcelos Rezende. **Revista PaLavra**. nº 8. Rio de Janeiro: Editora Trarepa, 2002 (Departamento de Letras da PUC-Rio), p. 26-35.

GONZÁLEZ, J. L. Panorama histórico. In: BRANDÃO, C. R., GONZALÉZ, J. L. & IRARRÁZAVAL, D. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. Tomo III. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993 (Desafios da religião do povo), p.13-79.

GUMPERZ, J. J. Introduction. In \_\_\_\_\_. **Discourse strategies**: Studies in Interactional Sociolinguistics 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 1-8.



\_\_\_\_\_. The sociolinguistics of interpersonal communication. In \_\_\_\_\_. **Discourse strategies: Studies in Interactional Sociolinguistics 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 9 – 37.

\_\_\_\_\_, J.J. Preface. In \_\_\_\_\_. **Discourse strategies: Studies in Interactional Sociolinguistics 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. vii – ix.

\_\_\_\_\_. Contextualization conventions. In \_\_\_\_\_. **Discourse strategies: Studies in Interactional Sociolinguistics 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.130-152.

\_\_\_\_\_. Conversational code switchin. In \_\_\_\_\_. **Discourse strategies: Studies in Interactional Sociolinguistics 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 59 – 99.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HYMES, Dell. **Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

LADAINHA de Nossa Senhora. Disponível em: <  
[http://www.amigosdenossasenhora.hpg.ig.com.br/ladainha\\_de\\_nossa\\_senhora.htm](http://www.amigosdenossasenhora.hpg.ig.com.br/ladainha_de_nossa_senhora.htm)> Acesso em: 21/11/2007.

LABOV, W. **Sociolinguistic patterns**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Cultura popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In: PATRIOTA, R. & RAMOS, A. F. (orgs). **História e Cultura: espaços plurais**. Uberlândia: Aspectus, 2002, p. 335-345.

MAGALHÃES, I. Prefácio. In: **Discurso e mudança social**. Brasília: Ed. UnB, 200, p.11-14.

MONTEIRO, J. L. **Para compreender Labov**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

NUNES, José Joaquim. **Crestomatia Arcaica: excertos da Literatura Portuguesa**. 7ª edição. Lisboa: Livraria Clássica Editora, s/d.

OFÍCIO PARVO DA BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1952.

ORTÊNCIO, Bariani. **Dicionário do Brasil Central** – Subsídios a Filologia. São Paulo: Ática, 1983.

RAMALHO, Viviane & RESENDE, Viviane de Melo. **Análise do discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

SAVILLE-TROIKE, Muriel. The ethnographic analysis of communicative events. In: COUPLAND, N.; JAWORSKI, A. **Sociolinguistics: A reader and coursebook**. Great Britain: Palgrave, 1997. p. 126-144.

SCHIFFRIN, Deborah. Interactional Sociolinguistics. In: MACKAY, S. L.; HORBERGER, N. (orgs.). **Sociolinguistics and language teaching**. New York: Cambridge, 1996. p. 307-328.

SHERRE, M. Speech Community. In: **Encyclopedia of Language & Linguistics**. UK: Elsevier, 2006, p. 716-722.

SILVA, D. E. G. da. Gramática e contexto na perspectiva funcional do discurso. In: LARA, G. M. P.; MENEGAZZO, M. A.; SILVA, D. E. G. da. (orgs.). **Estudos de Linguagem: inter-relações e perspectivas**. Campo grande, MS: Ed. UFMS, 2003, p. 55-70.

\_\_\_\_\_. **A análise de Discurso Crítica e as bases funcionais da linguagem**. Mimeo, Brasília, 2006.

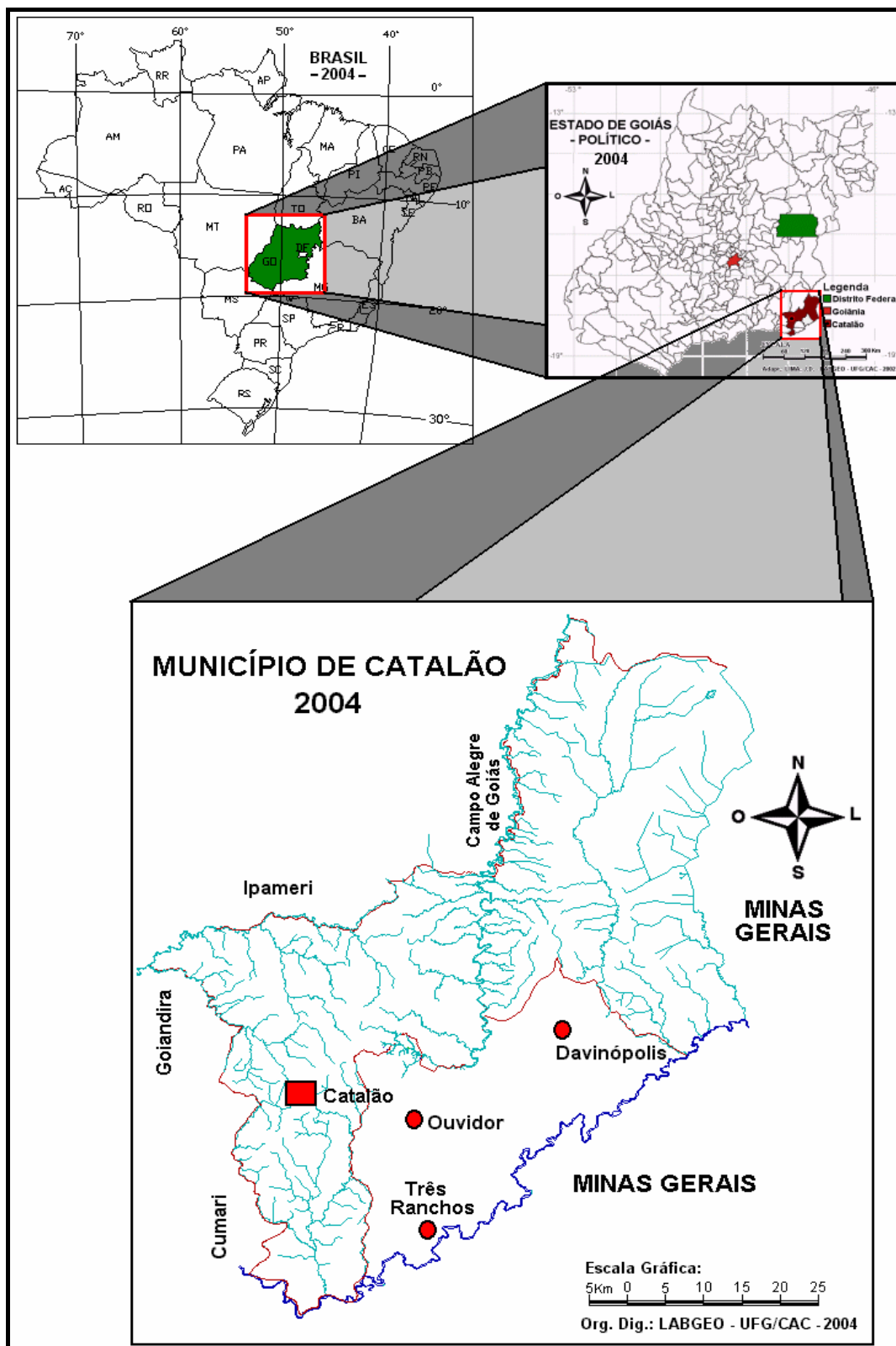
SPOLSKY, B. **Sociolinguistics**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

WARDHAUGH, Ronald. Ethnographies. In \_\_\_\_\_. **An introduction to Sociolinguistics**. Oxford: BlackWell, 2006. p. 242-259.

\_\_\_\_\_. Speech Communities. In \_\_\_\_\_. **An Introduction to Sociolinguistics**. Oxford: BlackWell, 2006.

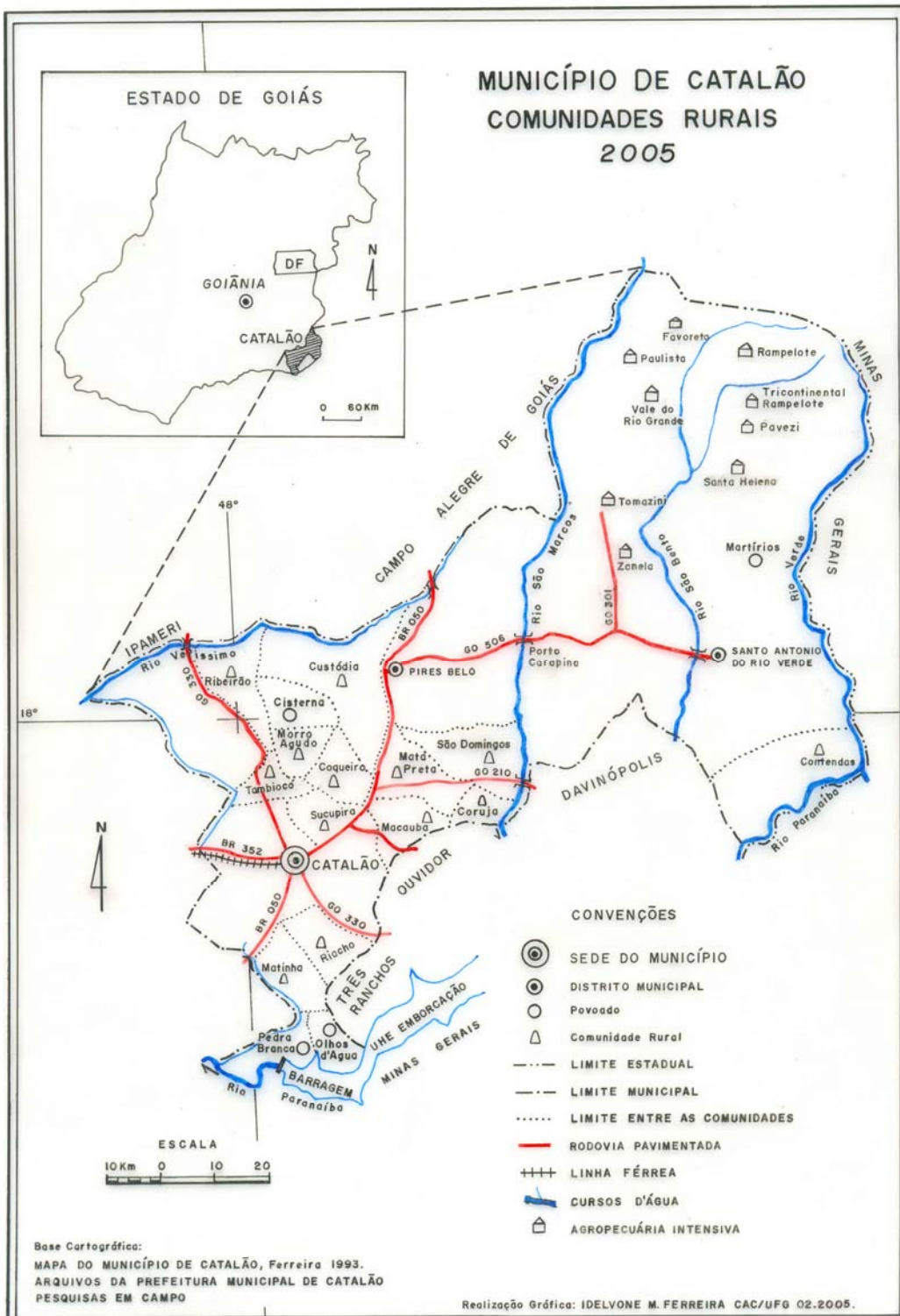
YATSUDA, Enid. O caipira e os outros. In: BOSI, Alfredo (org.). **Cultura brasileira - temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987, p.103-113.

## ANEXO A – Mapa 1 – Localização do município de Catalão/Go



Mapa 1 – Localização do município de Catalão/Go

## ANEXO B – Mapa 2 – Localização das comunidades rurais em Catalão



Mapa 2 – Localização das comunidades rurais em Catalão  
Org. I. M. FERREIRA, 2005



**ANEXO D – TRANSCRIÇÃO 11 – Terço da comunidade rural Olaria/  
Morro Agudo (gravado em áudio em 22/06/2005)**

[puxador 1]

Nós estamos rezando o terço dos homens pra cidade de Catalão. Nós vamos fazer o terço com vocês, mas pedino e que a comunidade também nos ajude, né?! E os homens, principalmente os homens daqui da comunidade. É ... houve um imprevisto, até o momento o nosso coral ainda não chegou. Então nós pedimos a contribuição de vocês também nos cânticos. Então vamos de pé pra nós iniciarmos o terço. Todos cantam "Deus crendo", número 1 da folha:

[coro]

*Em nome do Pai*<sup>104</sup>  
*Em nome do Filho*  
*Em nome do Espírito Santo,* } (2x)  
*Estamos aqui*

*Para louvá e agradecê*

*Bendizê e adorá* [fogos]

*Estamos aqui, Senhor*

*Ao teu dispô*

*Para louvá e agradecê*

*Bendizê e adorá*

*Te aclamá* [palmas]

*Deus trino de amor*

[silêncio]

[puxador]

Creio em Deus Pai

[todos]

Todo poderoso

Criador do céu e da Terra

E em Jesus Cristo seu único filho Nosso Senhor

Que foi concebido pelo poder do Espírito Santo

Nasceu da Virgem Maria

Padeceu sob Pôncio Pilatos

Foi crucificado, morto e sepultado

Desceu a mansão dos mortos Ressuscitou ao terceiro dia

Subiu aos céus

Está sentado a direita de Deus Pai todo poderoso

Donde há de vir e julgar os vivos e os mortos

Creio no Espírito Santo

Na Santa Igreja Católica

Na comunhão dos santos

Na remissão dos pecados

Na ressurreição da carne

Na vida eterna

Amém

[puxador]

A mais perfeita oração que Jesus nos ensinou

[todos]

<sup>104</sup> *Itálico* = texto cantado

Pai-Nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[puxador]

Ave Maria

[todos]

Cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres, bendit'eu fruto do vosso ventre Jesus. Santa Maria mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte, Amém

[repetição da Ave-Maria mais duas vezes]

[puxador]

Glória ao Pai, Glória ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre Amém.

[o puxador]

Ó meu Jesus

[todos]

Perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levais as almas todas para o céu e socorreis principalmente os que mais precisarem.

[puxador]

Oração preparatória

Vinde Espírito Santo

[todos]

e enchei os corações dos vossos fiéis. Acendei neles o fogo do vosso amor. Enviai os vossos espíritos (?) e tudo será criado e renovareis a face da Terra.

[puxador]

Oremos

[todos]

Deus que instruístes os corações dos vossos fiéis, com a luz do Espírito Santo, fazei que apreciemos retamente todas as coisas, segundo o mesmo espírito e louvemos sempre c'a sua consolação. Por Cristo Nosso Senhor. Amém.

[puxador]

Oferecimento

Divino Jesus nós vos oferecemos esse terço que vamos rezá, contemplando os mistérios de vossa redenção. Concedei-nos pela intercessão de Maria vossa Mãe Santíssima a quem nos dirigimos as virtudes que são necessárias para o bem rezá-lo e a graça de ganhá as indulgências (?) a esta devoção.

Oferecemos particularmente esse terço e (?) santificação das vocações. Oferecemos esse terço ainda por toda a comunidade aqui de Morro Agudo, pelos festeiros, o Diones e a Raquel, o Divino e a Simone, e que todos os nossos irmãos que não vieram, por toda a nossa comunidade, pelas pessoas que estão em hospitais, que estão em busca de um emprego, pedir a Nossa Senhora que interceda sobre eles, neste momento, e que a padruera da comunidade, Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião possa proteger todos nós, a nossa família, as pessoas que estejam trabalhano aqui na festa, aos fuliões que vem aqui também, a todos aqueles que estão trabalhano e contribuino com a comunidade, que Nossa Senhora da Abadia proteja, interceda junto a seu Filho, a nossa devoção.

[pausa]

[puxador]

O primeiro mistério [silêncio], os mistérios gloriosos ... Anunciação a Virgem Maria, ave

cheia de graça, que será rezado pelo nosso irmão [silêncio] Uedisson após o cântico [silêncio].  
[Uedisson]

Vamos todos cantá o número seis, "Maria da Nazaré".

[todos]

[cântico]

*Maria de Nazaré*

*Maria me cativô*

*Fez mais forte a minha fé*

*E por filho me adotô [fogos]*

*Às vezes eu paro e fico a pensá*

*E sem percebê, me vejo a rezá*

*E meu coração se põe a cantá*

*Pra Virgem de Nazaré*

*Menina que Deus amou e escolheu*

*Pra mãe de Jesus, o filho de Deus,*

*Maria que o povo inteiro elegeu*

*Senhora e mãe do céu.*

*Ave Maria (3x), mãe de Jesus.*

[puxador U.]

Vamos oferecê esse terço também pela alma de Maria Alves Lemos que faleceu ontem ... e por todo pessoal também que faiz a animação da festa, e o conjunto, para eles e a família deles, também e para o leiloeiro.

[silêncio]

Pai nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[puxador U.]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus.

[todos]

Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.

[repetição da Ave Maria mais nove vezes]

[puxador U.]

Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre, Amém.

[o puxador]

Ó meu bom Jesus

[todos]

Perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem.

[puxador]

Sagrada família

[todos]

Rogai por nós

[puxador]

São Sebastião

[todos]



Rogai por nós

[silêncio]

[puxador]

Fim do mistério. O segundo mistério. O encontro: a ascensão de Jesus no céu. O encontro ... a bênção, afasta-me deles e foi ao céu elevado ao céu, que será rezado pelo nosso irmão João Batista.

[silêncio grande]

[puxador João Batista]

Pai nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[puxador J. B.]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit'eu fruto do vosso ventre, Jesus.

[todos]

Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.

[repetição da Ave Maria mais nove vezes]

[puxador 1. B.]

Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre,

Amém. [o puxador]

Ó meu bom e amado Jesus

[todos]

Perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem.

[puxador]

Nossa Senhora

[todos]

Rogai por nós

[puxador]

Santa Luzia

[todos]

Rogai por nós

[silêncio]

[puxador I]

Todos de pé para nós fazermos o cântico para o terceiro mistério.

O terceiro mistério: a vinda do Espírito Santo. Ficaram todos cheios do Espírito Santo, que será rezado pelo nosso irmão Teodorico após o cântico.

[puxador Teodorico]

canto número cinco

*Me chamastes para caminhar na vida contigo. [Fogos]*

*(?) voltar atrás.*

*Me puseste uma brasa no peito e uma flecha na alma.*

*É difícil agora vivê sem lembrar-me de ti.*

*Te amarei Senhô (2x).*

*Eu só encontro a paz e a alegria bem perto de ti, Senhô [silêncio]*

[puxador T.]

Pai nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[puxador T.]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit' eu fruto do vosso ventre, Jesus.

[todos]

Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.

[repetição da Ave Maria mais nove vezes]

[puxador T.]

Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre, Amém.

[o puxador]

Ó meu Jesus

[todos]

Perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem.

[o puxador]

Santa Luzia

[todos]

Rogai por nós

[o puxador]

São Paulo (?)

[todos]

Rogai por nós

[o puxador]

São Sebastião

[todos]

Rogai por nós

[o puxador]

Santa Abadia

[todos]

Rogai por nós

[puxador 1]

Quarto mistério. A assunção de Nossa Senhora ao céu. (silêncio) Rainha, mãe de misericórdia, salve-nos, que será rezado pelo nosso irmão ... pode sê o Alencá?

[silêncio grande]

[puxador 1]

Seu João Batista Arruda.

[puxador João Batista Arruda]

Pai nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[fogos]

[puxador 1. B. A.]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulhé e bendit'eu fruto do vosso ventre, Jesus.

[todos]

Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.

[repetição da Ave Maria mais nove vezes]

Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre, Amém.

[o puxador]

Ó meu Jesus

(todos)

Perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorreis principalmente as que mais precisarem.

[o puxador]

São Sebastião

[todos]

Rogai por nós

[o puxador]

Nossa Senhora d' Abadia

[todos]

Rogai por nós

[silêncio]

[puxador I]

Quinto mistério: coração de Nossa Senhora no céu ... Um grande sinal apareceu no céu, uma mulher coroada. Nós vamos fazer sempre o nosso costume lá na Igreja [fogos] (?) O quinto mistério nós fazemos de juelho, mas ... aqui hoje tá meio difícil, nós vamos ficar de pé, pedir a compreensão de vocês para que nós todos possamos ficar de pé e na quinta dezena vamos fazer diferente, os homens inicia a Ave-Maria e as mulher termina. Tudo bem?!

[puxador]

Pai nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[homens]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit' eu fruto do vosso ventre, Jesus.

[mulheres]

Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte.

Amém.

[repetição da Ave Maria mais nove vezes]

[fogos]

[puxador I]

Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre, Amém.

[o puxador]

Ó meu Jesus

[todos]

Perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem.

[o puxador]

Nossa Senhora de Aparecida

[todos]

Rogai por nós

[o puxador]

São Sebastião

[todos]

Rogai por nós

[puxador I]

Agradecimento. Infinitas graças vos damos soberana princesa, pelos benefícios que todos os dias recebemos de vossas mãos liberais. Dignai-vos agora e sempre, tornar-nos debaixo do vosso poderoso amparo, e para mais vos obrigar, vos saudamos com uma Salve-Rainha.

[todos]

Salve, Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve! A vós bradamos, os degredados filhos de Eva. A vós suspiramos, gememo e chorano neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei! E depois deste desterro, mostrai-nos Jesus, bendito é o fruto do vosso ventre, ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre virgem Maria!

[puxador]

rogai por nós, Santa Mãe de Deus

[todos]

Para que sejamos dignos das promessas de Cristo!

[puxador]

Amém

Podemos assentá

[puxador]

(...) faz parte da comissão o Diones e a sua esposa Simone também, e também ao outro festero, que são dois casais, né aqui na comunidade que é ... o Diones e a Raquel, o Divino e a Simone. E eu gostaria de pedi ao pessoal do terço dos homens que ficasse de pé por favor, só um minutinho, que faiz parte lá em Catalão ... portanto nosso muito obrigado e uma salva de palmas para eles né [palmas]

Podem sentá por gentileza!

E nós gostaríamos de agradecê, portanto, a comunidade por a gente estar aqui e convidá também aos homens [fogos] que ... estão aqui, que é da comunidade e queira participar conosco ou fazê uma visita pra gente em Catalão. O nosso terço é rezado há seis anos, todas as quintas-feiras, às dezoito horas na Nova Matriz, e aquele que não puder ir até lá, é ... ele também é transmitido, outra turma, pela Rádio Cultura de Catalão, às quinze pras seis, todas quintas-feiras. Portanto, fica o convite aos homens para que não deixe só as mulhé rezá o terço, né?! E que todos nós possamos juntos rezá e louvá junto a Maria. E para nós encerrarmos nosso cântico, vamos ficar de pé e nós agradecemos mais uma vez aos festeros, que Deus possa abençoá eles hoje e sempre e toda sua família e que nossa mãe, a nossa amiga e nossa protetora [inicia os fogos] e que (?) nós podemos confiá e entregá todos nossos problemas, as nossas dificuldades e que todos nós possamos ficá neste momento na proteção de Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo [sinal da cruz]. Amém

Último cântico

(silêncio)

Número seis, "povo de Deus" (...)

**ANEXO E – TRANSCRIÇÃO 12 – Terço (em procissão) de Vila Mariana –  
Goiandira-GO (gravado em áudio em 12/06/05)**

[Início do terço]

Pai-Nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu. [Todos] O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[Mulher que faz parte da comissão]

Boa noite.

[Mulher]

E mais uma veiz, eu acho até fei falá mais uma veiz, mais é mais uma veiz, porque sempre que a gente tá na presença de Deus é mais uma veiz: é sempre um momento feliz, é sempre um momento especial e Ele tem sempre algo de bonito e de bom pra oferecê a cada um de nós. Então que nós possamos nos colocá na sua presença, pidi sua graça, pidi sua misericórdia pra cada um de nós que somos pecadores, mais contamos com a sua misericórdia. E pidino sempre em interseção de... Vamo fazê tudo junto?!

[todos]

Santo Antônio, São João e São Pedro, [só a mulher] que possa tá pegano nossa mão nos colocano sempre na presença de Deus e nos acolheno. Hoje nós vamo tê a procissão, que nós possamos caminhar pela procissão, mais sem disfarçá, nos colocano realmente num momento de oração, pensano (?) muito ispecial (?) em Deus, nós possamos ter seguimento e compromisso co'a vida cristã e lembrá que os cristãos que caminhavam pelo deserto sufriam (?) e nós tivemos os caminhos mais fáceis, jeito de falá, porque nós encontramos muita dificuldade na vida, então que nós possamos está nessa presença de amor, de misericórdia. E... hoje a comunidade que vai nos animá é a comunidade profeta Joel, que vai nos animá à frente, mais a participação é de todos nós. É preciso que a comunidade vai primero cum'a bandera na frente, nós vamo tá atrás im clima de oração, porque nós im procissão mais continuano. Nós vamo rezá primero o terço, vamo fazê oração, o Delcides vai puxá os cântico pra gente acompanhá, e que a gente possa, cum muita fé e cum muito amor, caminhá ao encontro de Jesus Cristo. Acabano a procissão, nós vamo pr'aqui pra frente, vai levantá a bandera e aqui nós vamo tê a benção final, num vai entrá aqui [no Centro Comunitário] na volta não, pra que nós possamos, né?, já num clima de muita oração pra nós iniciarmos(?).

[Sai à rua para dar início a procissão]

[Cântico, ao som de violão]

*A nós descei divina luz (2x)*

*Em nossas almas acendei o amor, o amor de Jesus (2x)*

*A nós descei divina luz (2x)*

*Em nossas almas acendei o amor, o amor de Jesus (2x)*

[Cântico]

*Em nome do Pai*

*Em nome do Filho*

*Em nome do Espírito Santo*

*Estamos aqui*

*Para louvá e agradecê*

*Bendizê e adorá*

*Estamos aqui, Senhô,*

*E ao teu dispô.*

*Para louvá e agradecê*

} (2x)

*Bendizê e adorá,  
Te aclamá  
Deus trino de amor.*

[pausa]

[Diz um senhor da comunidade]

Então nesse primero misterio, nós vamo rezá, nessa procissão em louvô a Santa Rosa, São João e São Pedro...para toda comunidade aqui reunida e todos aqueles que tão abrilhantano a festa com a sua presença, vamos então iniciá o nosso terço:

[continua o senhor]

Pai Nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai a nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[continua o senhor]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit'eu fruto do vosso ventre Jesus.

[todos]

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.

[repete Ave-Maria mais 9 vezes]

[canto]

*Glória seja ao Pai, Glória seja ao Filho, Glória Espírito Santo e seu amor também. Ele é o meu Deus, em pessoa três, agora e sempre, sempre Amém.*

[canto]

*A Jesus, Jusé, Juaquim e a Mãe Maria, eu vos dou o meu coração e minh'alma minha ao divino com piedade e na última agunia.*

[o senhor diz]

Ó meu bom Jesus

[todos]

Perdoai, livrai do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente os que mais pricisarem.

[senhor]

Senhor Santo Antonio

[todos]

Rogai por nós

[Senhor]

São João Batista

[todos]

Rogai por nós

[senhor]

São Pedro e São Paulo

[todos]

Rogai por nós

[senhor com entusiasmo]

Viva São João Batista!

[todos]

Viva!

[senhor com entusiasmo]

Viva Santo Antonio!

[todos]

Viva!

[senhor com entusiasmo]

Viva São Paulo!

[todos]

Viva!

[começa a tocar a viola]

[cântico]

*O povo de Deus no deserto andava,*

*Mas na sua frente alguém caminhava.*

*O povo de Deus era rico de nada,*

*Só tinha esperança e o pó da estrada.*

*Também sou teu povo Senhor,*

*E estou nesta estrada,*

*somente a tua graça me basta e mais nada* } (2x)

[pequena pausa]

[uma mulher diz]

Vamos rezá (?) de Deus, (?) São João, São Pedro e Santo Antônio para que nós (?) cada vez mais.

Pai Nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai a nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[continua a mulher]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit'eu fruto do vosso ventre Jesus.

[todos]

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte.

Amém.

[repete Ave-Maria mais 9 vezes]

[a mulher diz]

Glória ao Pai, Glória ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Como era no princípio, agora e sempre Amém.

[a mulher continua]

Ó meu Jesus

[todos]

Perdoai, livrai do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei especialmente os que mais precisarem.

[a mulher]

São João Batista

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

São Pedro

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

São João

[todos]

Rogai por nós  
 [a mulher]  
 Santo Antônio  
 [todos]  
 Rogai por nós  
 [um senhor diz]  
 E a São João também  
 [todos]  
 Rogai por nós  
 [o senhor diz]  
 Viva São João!  
 [todos]  
 Viva!  
 [o senhor]  
 Viva Santo Antônio!  
 [todos]  
 Viva!  
 [o senhor]  
 Viva São Pedro e São Paulo!  
 [todos]  
 Viva!  
 [o senhor]  
 Um viva bem forte a família  
 [todos]  
 Viva!  
 [cântico]  
*Jesus Cristo é o Senhô, o Senhô, o Senhô*  
*Jesus Cristo é o Senhô, glória a ti Senhô*  
*Da minha vida Ele é o Senhô (3x)*  
*Glória a ti Senhô*  
*Jesus Cristo é o Senhô, o Senhô, o Senhô*  
*Jesus Cristo é o Senhô, glória a ti Senhô*  
 [o senhor diz]  
 Viva Jesus Cristo

[todos]

Viva!

[Uma mulher diz]

Nesse mistério, nós vamos rezar pela paiz em todas as famílias de nossas comunidades.

Pai Nosso que estais nos céus, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai a nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[continua a mulher]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós [uma outra mulher diz: "Quem quisé pegá a bandera pode pegá, viu?!] entre as mulheres e bendit'eu o fruto do vosso ventre Jesus.

[todos]

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte.

Amém.



[repete Ave-Maria mais 9 vezes]

[canto]

*Glória seja ao Pai, Glória seja ao Filho, Glória Espírito Santo e seu amor também. Ele é um só Deus, em pessoa três, agora e sempre, sempre Amém.*

[canto]

*A Jesus, Jusé, Juaquim e a Mãe Maria, eu vos dou o meu coração e a alma minha a Divino com piedade e na última agunia.*

[a mulher diz]

Ó meu bom Jesus

[todos]

Perdoai, livrai do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem.

[a mulher]

Senhor Santo Antônio

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

São João Batista

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

São Pedro e São Paulo

[todos]

Rogai por nós

[um senhor bem entusiasmado]

Vamos dar um viva bem forte, mais forte ainda!

[o senhor]

Viva São João

[todos]

Viva!

[o senhor]

Viva Santo Antônio

[todos]

Viva!

[o senhor]

Viva São Pedro e São Paulo!

[todos]

Viva!

[o senhor]

Viva o povo de Deus!

[todos]

Viva!

[Violão começa a tocar]

[cântico]

*Se as águas do mar da vida*

*Quiserem te afogá*

*Segura na mão de Deus e vá*

*Que as tristezas desta vida*

*Quiserem te sufocá*

*Segura na mão de Deus e vá*

[durante este cântico o senhor diz: "Erguendo nossas mãos"]

*Segura na mão de Deus (2x)*

*Pois nela, ela te sustentará*

*Não temas, nem adiante e não olhes para trás*

*Segura na mão de Deus e vá*

[a mulher]

Pai-Nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[Todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[a mulher continua]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit'eu fruto do vosso ventre Jesus.

[todos]

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte.

Amém.

[repete Ave-Maria mais 9 vezes]

[canto]

*Glória seja ao Pai, Glória seja ao Filho, Glória Espírito Santo e seu amor também. Ele é meu Deus, em pessoa três, agora e sempre, sempre Amém.*

[canto]

*A Jesus, Jusé, Juaquim e a Mãe Maria, eu vos dou o meu coração e a alma minha ao Espírito com piedade e na última agunia.*

[a mulher diz]

Ó meu Jesus

[todos]

Perdoai, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente aquelas que mais precisarem.

[a mulher]

São João Batista

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

Santo Antônio

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

São Pedro

[todos]

Rogai por nós

[o senhor]

Viva São João Batista

[todos]

Viva!

[o senhor]

Viva Santo Antônio

[todos]

Viva!

[o senhor]

Viva São Pedro e São Paulo!

[todos]

Viva!

[começa um canto: Eu louvarei...]

[o senhor]

Viva o povo de Deus!

[todos]

Viva!

[o canto continua]

*Eu louvarei (5x) ao meu Senhor (2x)*

[mulher]

Pai Nosso que estais nos céus, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.

[todos]

O pão nosso de cada dia nos daí hoje. Perdoai a nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

[continua a mulher]

Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendit'eu fruto do vosso ventre Jesus.

[todos]

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte.

Amém.

[repete Ave-Maria mais 9 vezes]

[a mulher diz]

Glória ao Pai, Glória ao Filho, ao Espírito Santo

[todos]

Assim como era no princípio, agora e sempre Amém.

[a mulher continua]

Ó meu Jesus

[todos]

Perdoai, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente aquelas que mais precisarem.

[a mulher]

Santo Antônio

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

São João Batista

[todos]

Rogai por nós

São Pedro e São Paulo

[todos]

Rogai por nós

[a mulher]

Todos os santos

[todos]

Rogai por nós

[um senhor prossegue o terço]

Infinitas graças vos damos, soberana Rainha, pelos benefícios que todos os dias recebemos de vossas mãos liberais. Dignai-vos agora e sempre.

[todos]

Salve, Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve! A vós bradamos, os degredados filhos de Eva. A vós suspiramos, gememo e chorano neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada (adevogada) nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei! E depois deste desterro, mostrai-nos Jesus, bendito fruto do vosso ventre, ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre virgem Maria!

[o senhor]

Rogai por nós, Santa Mãe de Deus!

[todos]

Para que sejamos dignos das promessas de Cristo!

(?)

[pausa]

[a mulher]

A vossa proteção recorremos, ó Santa Mãe de Deus, não desprezeis as nossas suplicas em nossas necessidades, mas livrai-nos sempre de todos os perigos, ó virgem gloriosa e bendita. Rogai por nós, santa mãe de Deus.

[todos]

Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.

[a mulher]

Oremos, ó Deus (cujo filho nos mereceu?) por sua vida e morte e ressurreição, as recompensas da eterna salvação. Fazei-nos o que vos suplicamos porque honrano os mistérios do Santíssimo Rosário da bem aventurada da sempre virgem Maria emitimos o que (em terra?), obtenhamos o que prometem pelo mesmo Cristo Nosso Senhor.

[todos]

Amém.

[a mulher]

O Senhor esteja convosco

[todos]

Ele está no meio de nós

[a mulher]

Abençoai-vos ó Deus que é todo poderoso, que é Pai, Filho, Espírito Santo. Desça sobre nós e permaneça para sempre.

[todos]

Amém

[a mulher]

Nós vamos em paz e vamos ficar em paz porque o Senhor nos acompanha.

[todos]

Graças a Deus.

[cântico]

(...)

*Derrama Senhor, derrama Senhor* } (2x)

*Derrama Senhor, derrama Senhor sobre nós o seu amô* }

*A nossa Igreja será abençoada* } (2x)

*Porque o Senhor vai derramá o seu amô* }

*Derrama Senhor, derrama Senhor* } (2x)

*Derrama Senhor, derrama Senhor sobre nós o seu amô* }

*Goiandira será abençoada* } (2x)

*Porque o Senhor vai derramar o seu amô* }

*Derrama Senhor, derrama Senhor* } (2x)

*Derrama Senhor, derrama Senhor sobre ela o seu amô* }

[pausa]

[barulho]

[um senhor conduzindo um cântico]

(seu lugá?...)

(?)

[uma mulher]

Viva São João!

[todos]

Viva!

[a mulher]

Viva Santo Antônio!

[todos]

Viva!

[a mulher]

Viva São Pedro!

[cântico iniciado por uma senhora]

[todos]

*Levantaru o soldado de Cristo, suscorreis junto ao lar da vitória, [foguete] é saudano a bandeira da glória, o perdão de Jesus redentor, é saudano a bandera da glória, o perdão de Jesus Redentor.*

[pausa]

[cântico]

*Não nascemus senão para a luta, que batalham [foguete] os santos na terra, é herança dos filhos de Adão, e a mais lin' devoção dessa Terra, é herança dos filho de Adão.*

[pausa]

[foguete]

[cântico iniciado por um senhor]

*São João Batista e logo perguntô: Porque João Batista anunciava o Salvadô, porque João Batista anunciava o Salvadô.*

[término do cântico]

[o senhor]

Viva todo o povo aqui reunido!

[todos]

Viva!

[foguete]

[um outro senhor distante]

Viva a nossa (?)

[todos]

Viva!

[o senhor diz]

Agora vamo chegá todo mundo ali pra frente pra tomá um cafezin...

[muitos foguetes a partir deste momento até o final]

[uma mulher da comissão faz os agradecimentos]

(?) Santo Antônio, São Pedro, todas as pessoas, que de uma maneira ou de outra, nos ajudaram para que essa festa fosse realizada. Porque no começo a gente sentiu-se fraco, porque num tinha os festeiros próprios né pra organizá a festa, então de última hora, a gente montou uma comissão e, foi à frente cum' a festa. E graças a Deus, a gente, a gente tenha muitas pessoas [foguete] a agradecê, mas em primero lugá a gente agradece imensamente, do fundo do coração, a Deus, a Santo Antônio, São João e São Pedro. E depois a gente gostaria de tá agradeceno as pessoas que ajudaram da construção da barraca, não vou citar nome de

ninguém, porque eu corro o risco de esquecer alguém e eu não quero que isso aconteça. As pessoas que nos ajudaram na cozinha [foguetes], também não vou citar nomes. A comissão de festa, muito menos, que essa comissão foram todos nós. A comissão da festa a começar pelas pessoas que nos doaram um litro de vinho, um pé de alface, uma cenora, que vocês puderam percebê que a nossa festa, graças a Deus, im vista de festa de pobre, foi organizada por pobres, a nossa festa teve imensos (prêmios?) e num sei se hoje vai sê possível a gente terminar de levá: prendas piquenas, mas que foram dadas de bom coração pra gente, com certeza. Por isso esse é o gran... o valor imenso da nossa festa e nós não podemos dexá essa festa acabá, porque essa festa não é minha, não é da Maria, não é da Cândida, nem do Valdecí, né?! A festa é nossa, num é do Juaquim Rita, num é do Anisin. A festa é da comunidade, não só da comunidade Santíssima Trindade, mais também de todo o povo de Goiandira. E desde já a gente já qué dexá os nossos agradecimentos ao mordomo da bandera, que foi a Lorena, né Lorena?! [se dirige a esta]; a Lorena e a mãe dela, ao mordomo do mastro, que foi o seu Divino e a Dona Rosa, ao mordomo da fuguera que foi o Ziquin e a Maria. E aos outros que ajudaram, nosso muito obrigado do fundo do coração e. pagá cum dinheiro é impussível, mas amô nos corações, a Deus, a Santo Antônio, São João e São Pedro, vocês podem ter certeza, que sempre a gente vai tá levano nossas orações, pedino pra que derrame muita saúde, muita paz a todos os corações de vocês, e mais nosso muito obrigado. A parte religiosa, a gente nem sabe como agradecê, de quanto que foi boa, começano dos cantores, da Dona Aparecida com a Lúcia, no infeite do altar, né, todas as pessoas que ajudaram mesmo, quem infeitô a barraca, o pessoal que trabalhô no caxa, que trabalhô no bar, né, as crianças o quanto foi grande, de grande valor, as crianças que ajudaram a pregá as folhas na barraca, a rastá uma folha...Então foi muita coisa boa que aconteceu. E então se eu esqueci alguma coisa, vocês me perdoem, porque a gente não anotô, né, e nem num sabe nem como agradecê, a nossa emoção é grande. E quanto aos festeros depois a gente gostaria assim que as pessoas que sentisse vontade de estar organizano, de estar à frente ajudano a organizar a festa que nos procurasse pra que a gente pudesse ver se a gente monta outra comissão ou se a gente indica o festero, por enquanto a gente não tem festero im vista, vai ficar a critério de vocês e aí depois vocês nos procuram que a gente possa indicá alguém. Tá certo?! Mais o nosso muito obrigado e que Deus lhes pague.

[Outra mulher grita]

Viva a nossa união!

[todos gritam batendo palmas]

Viva!

[um senhor]

Viva toda a comunidade!

[todos batendo palmas]

Viva!

[Falas intercaladas em meio a fogos e som de violão, impossíveis de serem compreendidas]

[Cântico “Derrama Senhor”]

**ANEXO F – FIGURAS do Terço manuscrito da Mata Preta**

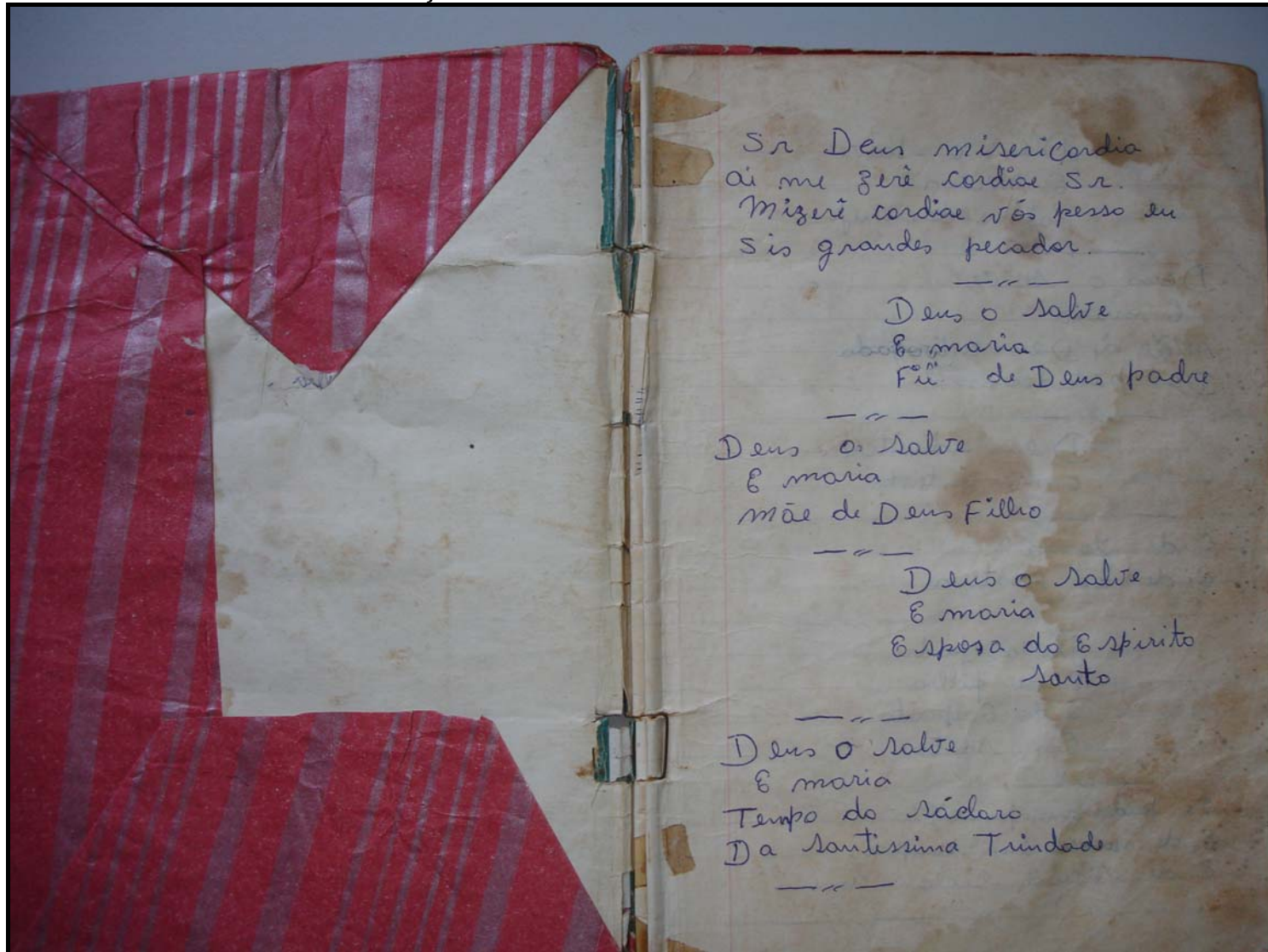


FIGURA 11 – Terço manuscrito da Mata Preta 1

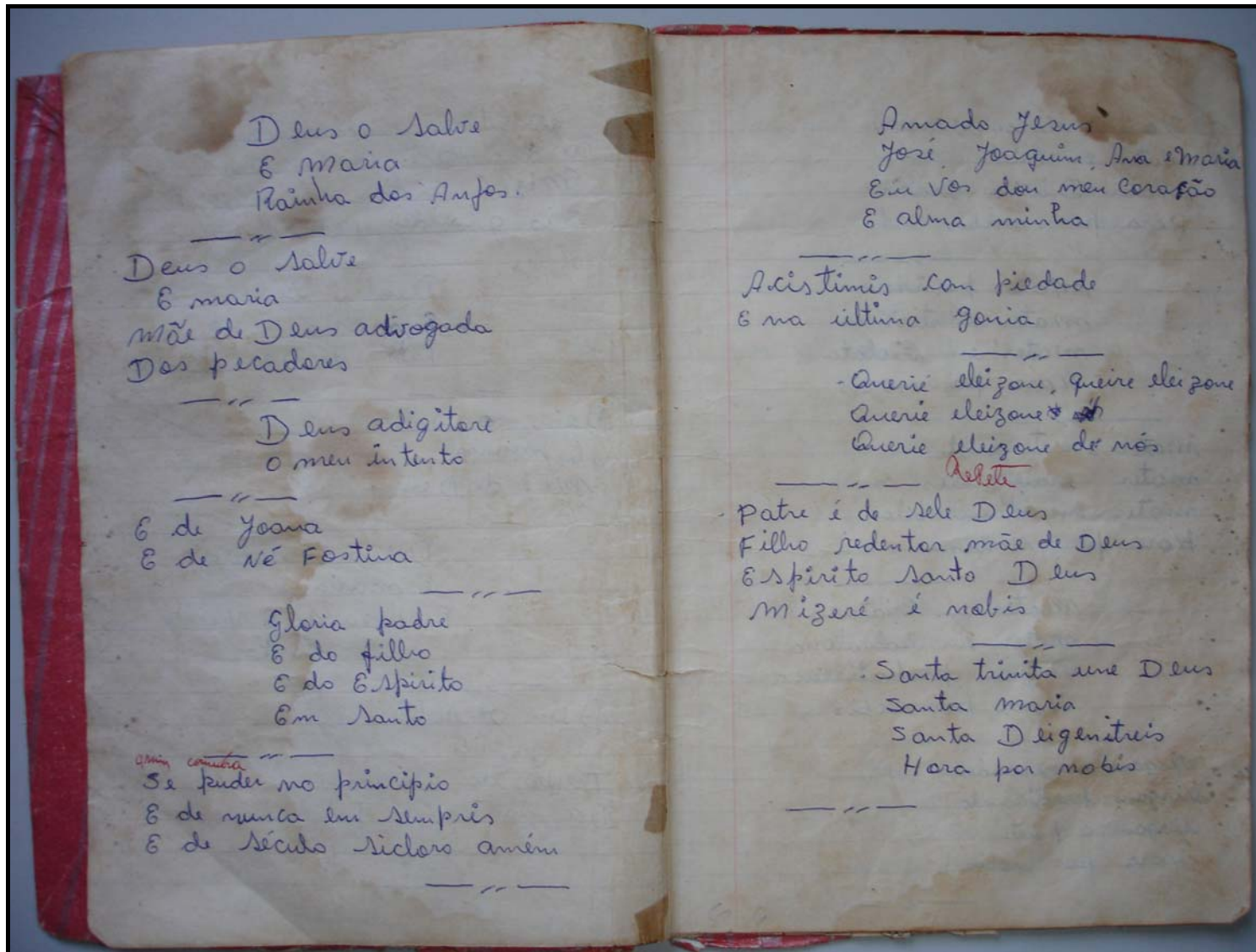


FIGURA 12 – Terço manuscrito da Mata Preta 2

Após “Acistimis com piedade / E na ultima gonia”, os rezadores repetem/cantam duas vezes:

São Sebastião poderoso  
(?) não é de consagrada  
Da (febre ?) e da aflição  
Milagroso  
Seja nosso adevogado  
São Sebastião poderoso  
(?) não é de consagrada  
Da peste e da aflição  
Milagroso  
Seja nosso adevogado

Pai nosso que estai no céu,  
santificado seja vosso nome,  
venha a nós vosso reino,  
seja feita a vossa vontade,  
assim na terra e como no céu.  
O pão nosso de cada dia  
Nos dai hoje e nos perdoai  
A nossa dívida  
Assim como nós perdoamos (?).  
Nos perdoe e não nos deixeis cair em  
tentação,  
Mais livrai-nos do mal e Amém.

Ave Maria, cheia de graça,  
o Senhor é convosco,  
bendita sois entre as mulheres  
e bendit'eu fruto do vosso ventre Jesus.  
Santa Maria, Mãe de Deus,  
rogai por nós, pecadores,  
agora e na hora de nossa morte. Amém

Glória ao Pai  
É do Filho  
É do Espírito em Santo  
Como era no principio  
É de nunca em sempre  
É de século, secloro e Amém.



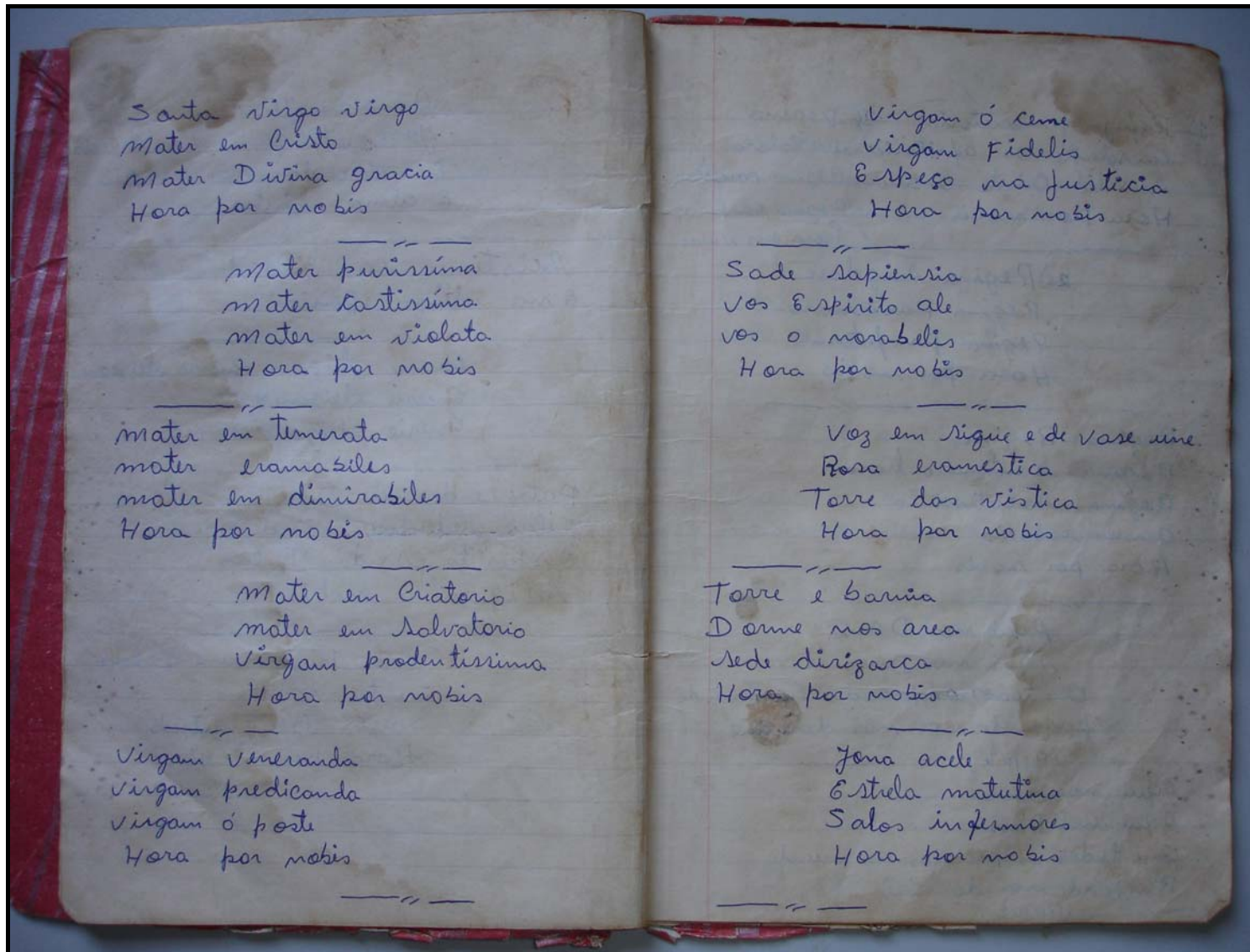
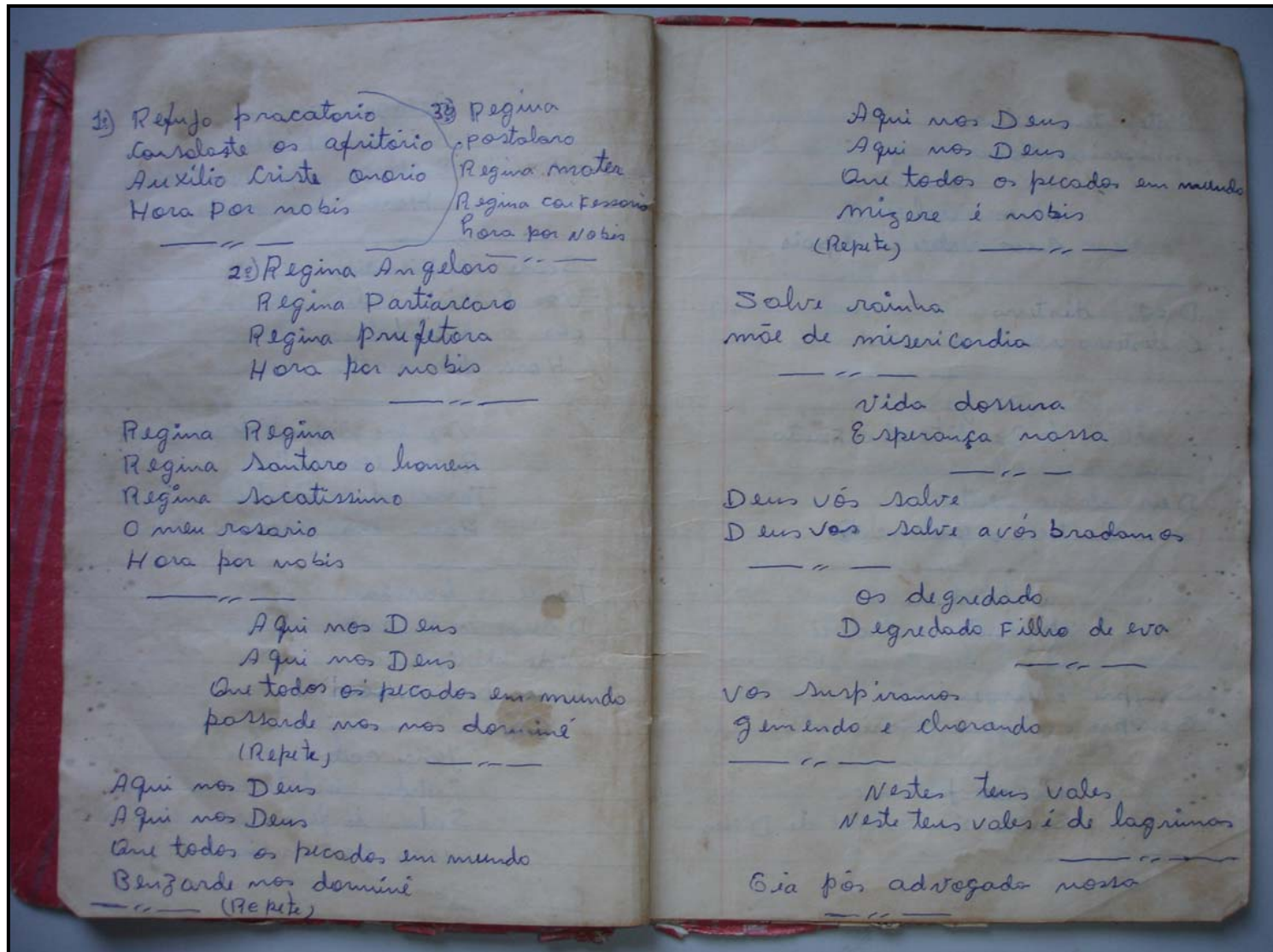


FIGURA 13 – Terço manuscrito da Mata Preta 3



Não são ditos/ cantados s  
 versos "Auxilio Criste  
 Onorio / Hora pro nobis"  
 e as estrofes:  
 Regina Angeloro  
 Regina Partiarcaro  
 Regina prufetora  
 Hora pro nobis

Regina postaloro  
 Regina Mater  
 Regina Confessório  
 Hora pro nobis

FIGURA 14 – Terço manuscrito da Mata Preta 4

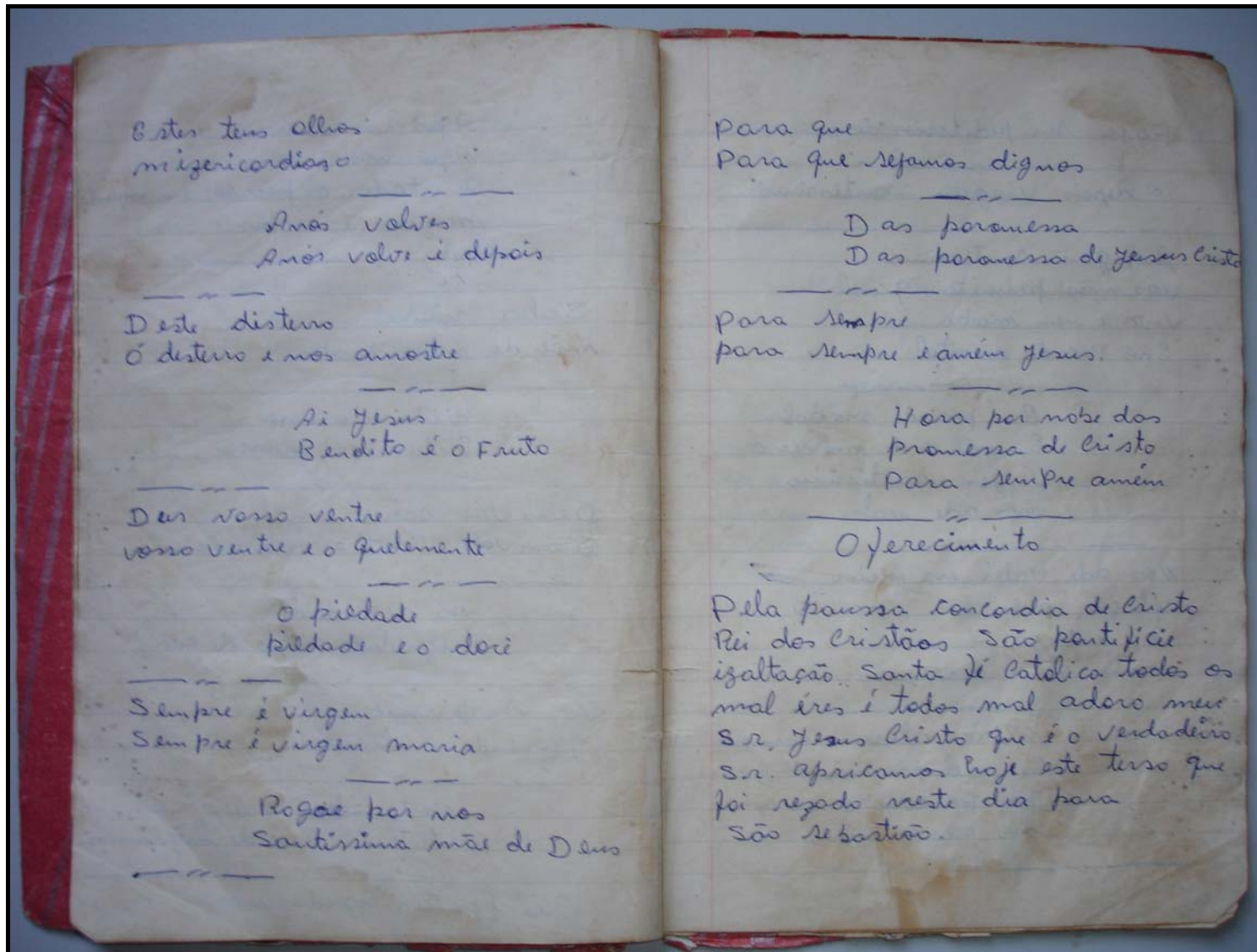
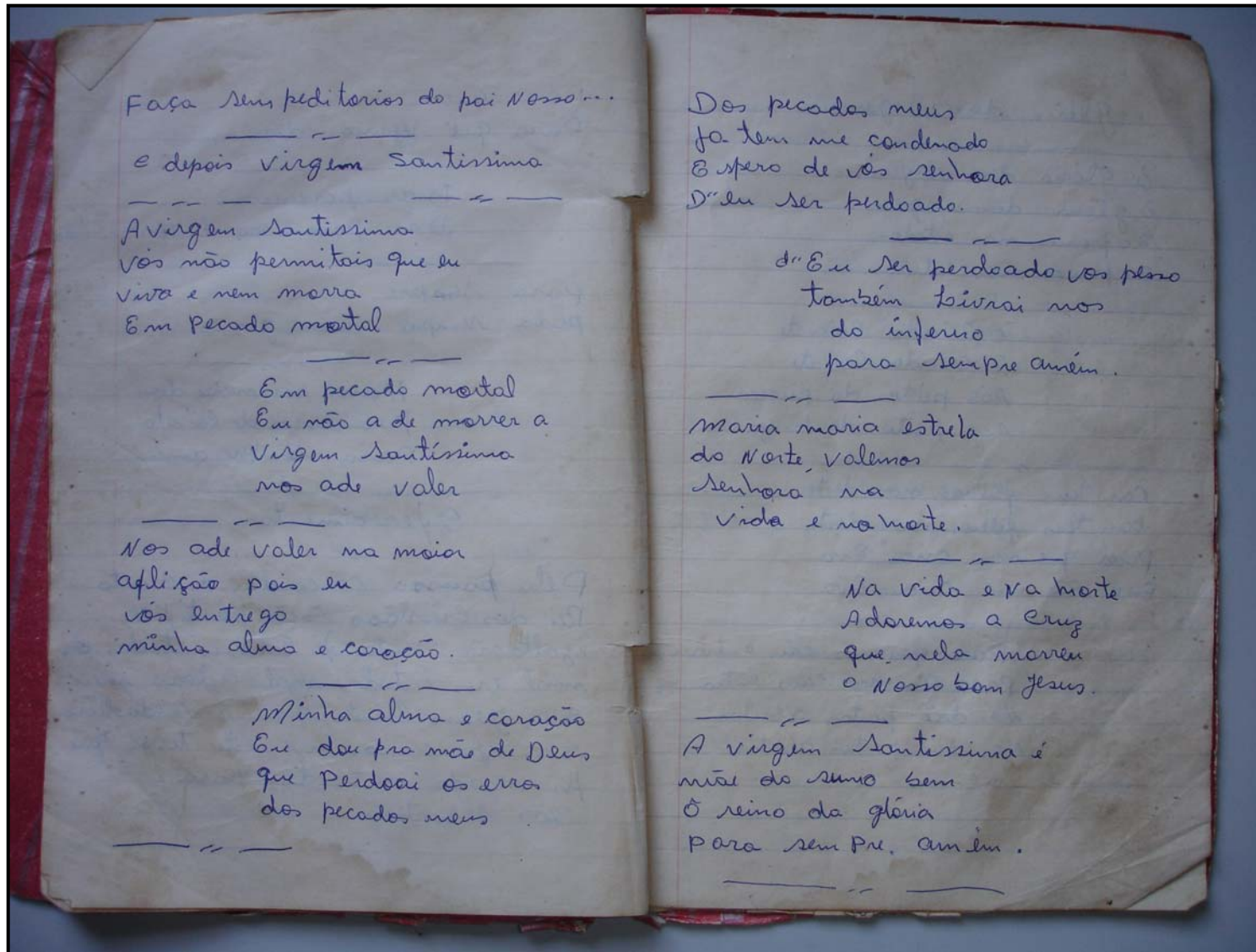


FIGURA 15 – Terço manuscrito da Mata Preta 5

Eles não dizem/cantam a seguinte estrofe que faz parte do "Salve-Rainha":  
 Hora por nobre das /  
 Promessa de Cristo / Para  
 sempre amém.

Após o oferecimento, o tirador do terço diz:  
 Pai Nosso e Ave Maria pra São Sebastião e  
 pela (justiça ?)  
 [Reza-se o Pai-Nosso]  
 Pai Nosso, que estai no céu, santificado seja  
 o vosso nome, venha a nós o vosso reino,  
 seja feita a vossa vontade assim na terra  
 como no céu. O pão nosso de cada dia nos  
 daí hoje. Perdoai a nossa ofensa, assim como  
 nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E  
 não nos deixei cair em tentação, mas livrai-  
 nos [ou livrai nosso Senhor] de todo mal.  
 Amém.  
 Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é  
 convosco, bendita sois vós entre as mulheres  
 e bendito é o fruto do vosso ventre Jesus.  
 Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós,  
 pecador, agora e na hora de nossa morte.  
 Amém.  
 [o tirador] Pai Nosso e Ave Maria pra Nossa  
 Senhora da Abadia e pelo amor de Deus  
 [Pai Nosso]  
 [Ave Maria]  
 [o tirador] Pai Nosso e Ave Maria pra São  
 Geraldo e pelo amor de Deus  
 [Pai Nosso]  
 [Ave Maria]  
 [o tirador] Pai Nosso e Ave Maria pra Nossa  
 Senhora Aparecida e pelo amor de Deus  
 [Pai Nosso]  
 [Ave Maria]  
 [o tirador] Pai Nosso e Ave Maria pra todos  
 que estão presente um bom (?) pelo amor de  
 Deus  
 [Pai Nosso]  
 [Ave Maria]



Esta parte inteira (as duas páginas) não está no terço oral.

FIGURA 16 – Terço manuscrito da Mata Preta 6

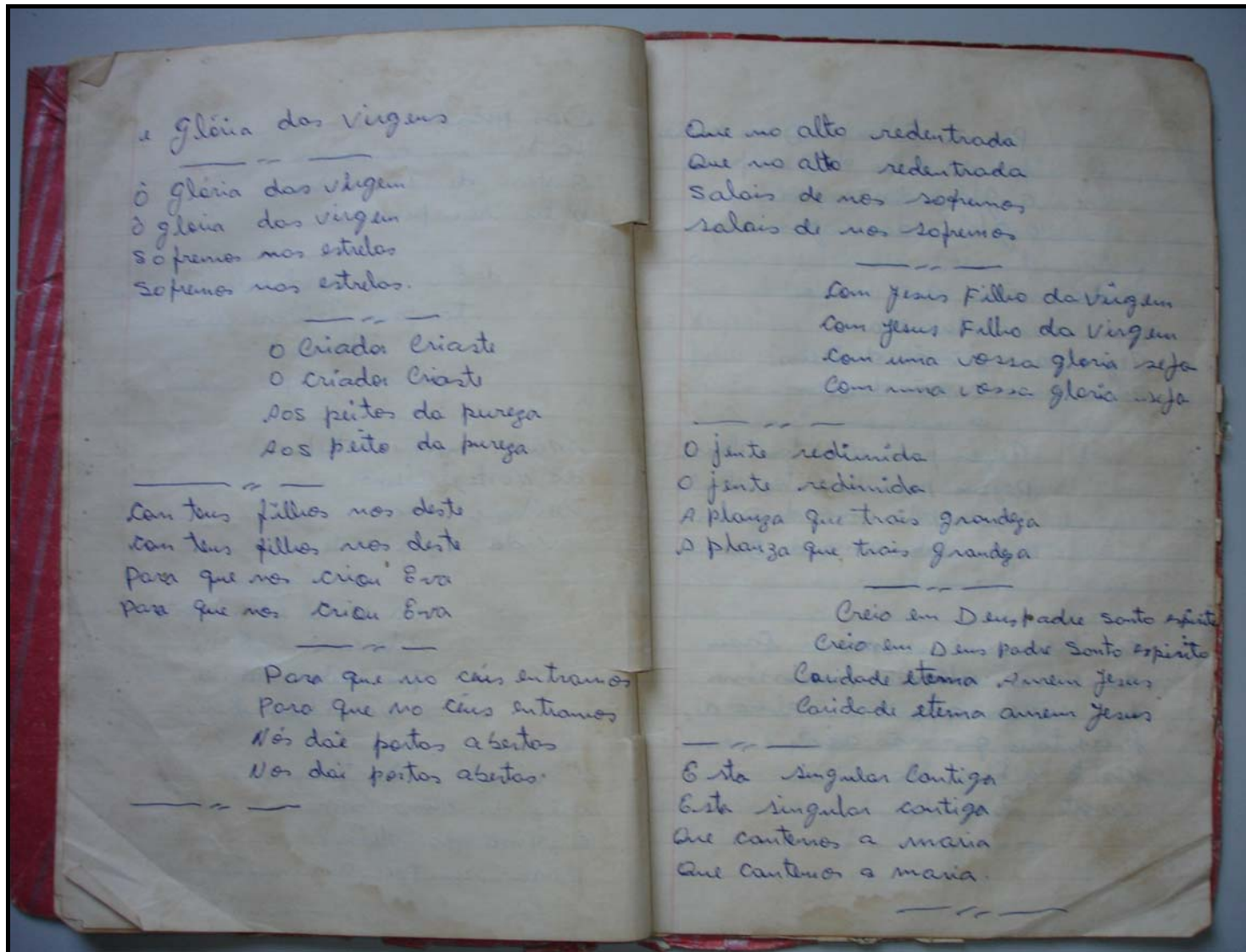


FIGURA 17 – Terço manuscrito da Mata Preta 7

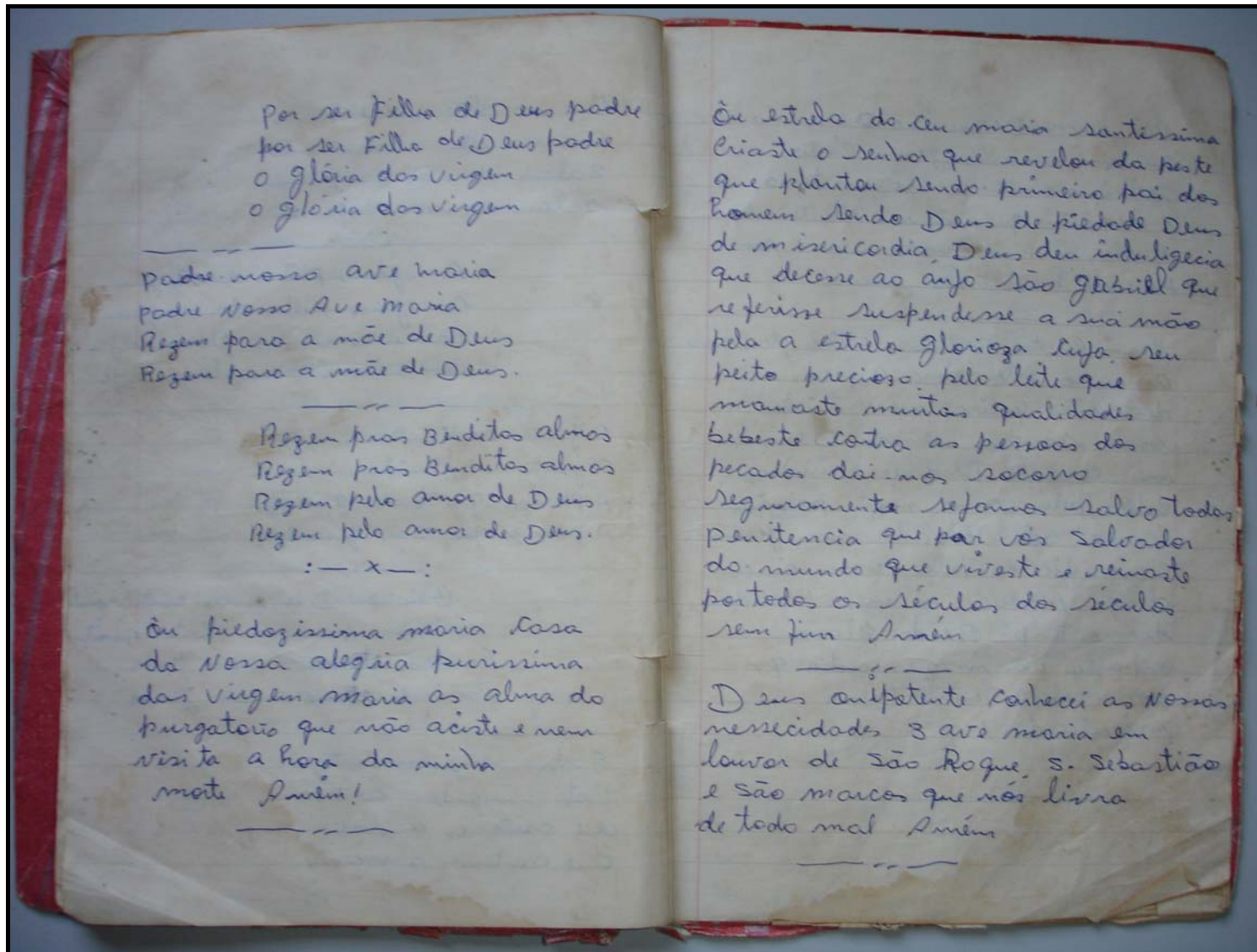


FIGURA 18 – Terço manuscrito da Mata Preta 8

Pai Nosso Pequenininho Deus me leve  
 em bom caminho Jesus Cristo  
 Jellô no seu braço me tomá,  
 o demônio que não me atente nem  
 de dia, nem de noite, nem o fim  
 Fim da meia noite Amém!

Jesus Cristo poderoso Filho de Deus  
 Amoroso esta alma que vós me  
 deste não queira morrer triste  
 vosso sangue remiste Deus e  
 meu coração perdoae a minhas  
 culpa pela vossa morte paixão,  
 O meu seio salvador mas Jesus  
 Crucificado pela vossa cinco  
 chaga perdoae os meus pecados  
 dai nos tempo Reida gloria  
 a ponta da misericordia que  
 posso pedir Senhor Deus  
 misericordia!

Senhor or Deus  
 misericordia  
 (Repete)

Senhor or Deus  
 Pequi meu Senhor  
 misericordia  
 (Repete)

Senhor or Deus  
 Pelos dor de vossa mãe  
 maria Santissima  
 Senhora Santana misericordia  
 Repete

Bendito louvado seja  
 O Santissimo no sacramento  
 Da purissima da conceição  
 Da virgem maria Senhora Nossa  
 Concedida sem pecado  
 Reginal amém Jesus.

gloriosa Santana  
 que tivesse uma filha  
 sem culpa, sem mancha  
 sem pecado original  
 (Repete)

Do fruto em do ventre  
 em segrada

FIGURA 19 – Terço manuscrito da Mata Preta 9

glória seja o pai  
 glória seja o Filho  
 glória ao Espírito Santo  
 seu Amor também.

-----  
 Que ele é um só Deus  
 Em pessoas três  
 Agora em sempre  
 Em seu fim Amém!

-----  
 O perego este terço que rezamos neste  
 hora presente para S. Sebastião  
 seja aceto seja entregue pelo amor  
 de Deus e meu nome todos que é Cristo  
 leve gozar da bemaventurança  
 para quando Deus lo tiver, a Deus  
 nome Sr. por mim Amém!

-----  
 O meu senhor que nesta Cruz esta  
 morto foi vivo esta considero  
 a Santissima benção queremos  
 ser todos A senfo ados...

FIGURA 20 – Terço manuscrito da Mata Preta 10