

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

JOÃO NUNES AVELAR FILHO

UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA DA FOLIA DA ROÇA DE FORMOSA (GO)

Goiânia – GO
2015

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor:	João Nunes Avelar Filho		
E-mail:	javelar3@hotmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não			
Vínculo empregatício do autor	Universidade Estadual de Goiás - UEG		
Agência de fomento:	Universidade Estadual de Goiás	Sigla:	UEG
País:	Brasil	UF:GO	CNPJ: 01.112.580/0001-71
Título:	UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA DA FOLIA DA ROÇA DE FORMOSA (GO)		
Palavras-chave:	Cultura Popular Goiana. Ecolinguística. Folia da Roça. Formosa (GO). Linguagem das Rezas.		
Título em outra língua:	AN ECOLINGUISTIC VIEW OVER "FOLIA DA ROÇA" OF FORMOSA (GO)		
Palavras-chave em outra língua:	Popular Culture of Goiás. Ecolinguistics. "Folia da Roça". Formosa (GO). Language of Prayers.		
Área de concentração:	Estudos Linguísticos		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	19/08/2015		
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística - PPGLL		
Orientador (a):	Elza Kioko Nenoki Nakayama do Couto		
E-mail:	kiokoelza@gmail.com		

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

JOÃO NUNES AVELAR FILHO

UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA DA FOLIA DA ROÇA DE FORMOSA (GO)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás como requisito para a obtenção do título de Doutor em Linguística pela Universidade Federal de Goiás – UFG.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto.

Goiânia-GO
2015

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

Avelar Filho, João Nunes
UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA DA FOLIA DA ROÇA DE FORMOSA
(GO) [manuscrito] / João Nunes Avelar Filho. - 2015.
156 f.

Orientador: Prof. Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Letras (FL) , Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística,
Goiânia, 2015.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.
Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, gráfico, tabelas, lista
de figuras, lista de tabelas.

1. Cultura popular goiana. 2. Ecolinguística. 3. Folia da Roça. 4.
Formosa (GO). 5. Linguagem das rezas. I. Couto, Elza Kioko
Nakayama Nenoki do, orient. II. Título.

JOÃO NUNES AVELAR FILHO

UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA DA FOLIA DA ROÇA DE FORMOSA (GO)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás como requisito para a obtenção do título de Doutor em Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG), aprovada em 19 de agosto de 2015, pela banca examinadora composta pelos seguintes professores: Prof.^a Dr.^a Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto - Universidade Federal de Goiás – UFG (PPGLL-FL) Orientadora e Presidente da banca, Prof. Dr. Sinval Martins de Sousa Filho - Universidade Federal de Goiás – UFG (PPGLL-FL) Membro titular da banca – examinador interno, Prof.^a Dr.^a Leila Borges Dias Santos - Universidade Federal de Goiás – UFG (PPGLL-FL) Membro titular da banca – examinadora interna, Prof.^a Dr.^a Gláucia Vieira Cândido - Universidade Estadual de Goiás – UEG Membro titular da banca – examinadora externa, Prof.^a Dr.^a Kênia Mara Freitas Siqueira - Universidade Estadual de Goiás – UEG Membro titular da banca – examinadora externa.

In memoriam

Aos meus pais que, pelo pouco que tiveram, me deram muito por meio de seus exemplos.

Aos meus irmãos Vera, Eduardo e Weslei.

Aos foliões e devotos da Folia da Roça, pelo acolhimento carinhoso, pelo respeito e pela amizade na condução deste trabalho de tese.
Às rezadeiras, “*Kýrie eléison*”.

AGRADECIMENTOS

À professora doutora Elza Kioko Nenoki Nakayama do Couto, que pacientemente me orientou soube, com sabedoria e respeito, conduzir-me nos momentos mais importantes desta pesquisa.

Aos professores Dr. Sival Martins de Sousa Filho e Dr. Hildo Honório do Couto, pelas sugestões que muito contribuíram para o aprimoramento desta tese.

Às professoras doutoras componentes da banca de defesa Leila Borges Dias Santos, Gláucia Vieira Cândido e Kênia Mara Freitas Siqueira, pelo prestígio.

À professora doutora Silvia Lúcia Bigonjal Braggio, pelo amadurecimento das ideias nas disciplinas Seminário de Teses de Doutorado I e II.

Às professoras doutoras Mônica Veloso Borges e Maria Sueli Aguiar, pelas excelentes contribuições das disciplinas por elas ministradas no doutorado.

Aos meus colegas da pós-graduação, com quem sempre pude contar para compartilhar ideias e sugestões.

Aos meus companheiros da Universidade Estadual de Goiás (UEG), pelos anos de trabalho juntos na construção de uma universidade democrática e pela qualidade do ensino e da pesquisa em Goiás.

Aos meus filhos João Neto, Daniel, Murilo e Egídio, que têm sido minha realização e motivo maior de vida.

Aos amigos Gilberto Paulino de Araújo e Jesuita Rosa de Oliveira, pelos questionamentos científicos compartilhados e pelos momentos de reflexão.

À Dona Vera Couto, que me abriu as portas da Folia da Roça por meio da Pastoral dos Foliões, colocando-se à disposição sempre que precisei.

Ao Divino Espírito Santo, por ter me concedido muito mais do que mereço e pela oportunidade dessa vida terrena, que nada mais é do que passagem.

Recordação dos velhos tempos – Folia da Roça
*Eu vi aquele monjolo, por Deus que senti paixão,
Quando eu morava na roça, socava no pilão!
Quando eu vi tecelagem, foi grande recordação,
Uma fiava, outra tecia,
Esse tempo nós vestia era só ropa de algodão!
O velho carro de boi era nossa condução,
Vinha da roça prá cidade fazendo transportação!
O carro vinha pesado, que vinha afundano o chão,
Hoje o carro é à gasolina, acabou nossa tradição!*

Moda de viola de Benedito Romualdo da Silva

RESUMO

Esta tese se propôs a descrever e analisar a linguagem da manifestação popular da Folia da Roça, realizada na região de Formosa-GO. A metodologia adotada pautou-se pela abordagem qualitativa de base etnográfica por meio da interação com os foliões e com as rezadeiras da folia nos giros de 2013 e 2014, na zona rural do referido município, com o foco voltado para os rituais que se desdobram nas rezas e histórias de vida. A tese defendida é a de que a linguagem da Folia da Roça conserva elementos antigos da tradição ibero-cristã, adaptados à realidade local frente às novas condições, que ocorrem pelos processos de urbanização e globalização. Essas influências foram investigadas usando o arcabouço teórico da Ecolinguística, disciplina que propõe o estudo da língua a partir do entrelaçamento entre os saberes da Linguística e da Ecologia, buscando descrever os processos interacionais nos quais essas categorias se manifestam. Foram também aspectos norteadores desta pesquisa: verificar se os meios ambientes natural e social local têm alguma influência na linguagem das rezas; observar de que forma o latim eclesiástico é apropriado por pessoas que falam o português rural; investigar se os valores expressos no discurso desses protagonistas são consistentes com a sabedoria local ou se refletem padrões importados da Península Ibérica durante a colonização, além de discutir e analisar a memória dos anciãos e das anciãs e de seus parentes mais próximos nas rezas. Ao descrever e analisar a linguagem da folia, evidenciam-se a adaptação e a ressignificação do Catolicismo oficial aos ambientes natural e social nos quais esses protagonistas estão inseridos. A ética religiosa ali presente eclodiu em uma conduta, resultado da necessidade de sobrevivência em uma região historicamente hostil, que se perpetuou nas interações de seus atores, transformando-se em importante e considerável manifestação da religiosidade popular.

Palavras-chave: Cultura Popular Goiana. Ecolinguística. Folia da Roça. Formosa (GO). Linguagem das Rezas.

ABSTRACT

The purpose of this thesis was to investigate the language present in the popular manifestation of “Folia da Roça” performed in the region of Formosa – GO. The methodology adopted was characterized by the qualitative approach of ethnographic base through the interaction with revelers and praying women during the annual feasting events of 2013, and 2014, in the rural area of the reported township, shifting focus to the rites that take place through prayers and life stories. The premise of the defence of this thesis is that the language of “Folia da Roça” preserves elements of the ibero-christian tradition, adapted to the local reality before the new conditions that take place amidst processes of urbanization and globalization. These influences were investigated by using the theoretic understructure of Ecolinguistics, a discipline that takes into consideration the study of language from the entanglement between the knowledge of Linguistics and Ecology, searching to describe interaction processes in which these categories manifest. Other guiding aspects of this research were: verify if the natural and social environments have any influence in the language of prayers; observe how ecclesiastic Latin is seized by those who speak rural Portuguese; investigate if values conveyed in the discourses of these protagonists are consistent with local wisdom or if they reflect patterns imported from the Iberian Peninsula during colonization; besides discussing and analyzing the memory of elders and their closer relatives in the prayers. By describing and analyzing the language of the feast, evidence is given of the adaptation and the resignification of official Catholic religious practice to the natural and social environments in which these protagonists are inserted. The religious ethic present there emerged as a result of the necessity of surviving in a historically hostile region, perpetuated by the interactions of its characters, transforming into an important and considerable manifestation of popular religiosity.

Key-words: Popular Culture of Goiás. Ecolinguistics. “Folia da Roça”. Formosa (GO). Language of Prayers.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADE	Análise do Discurso Ecológica
AILA	Association Internationale de Linguistique Appliquée
(C)	Contexto
(DE)	Destino
EIC	Ecologia da Interação Comunicativa
EIL	Ecosistema Integral da Língua
(F)	Falante
(FO)	Fonte
GO	Goiás
(I)	Interação
(L)	Língua
MA	Meio ambiente
NELIM	Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário
(O)	Ouvinte
(P)	População
SIMCA	I Simpósio Internacional e II Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares, Manifestações do Catolicismo
(T)	Território
UEG	Universidade Estadual de Goiás
UFG	Universidade Federal de Goiás
UnB	Universidade de Brasília

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa do município de Formosa, estado de Goiás	17
Figura 2. A Alvorada da Folia da Roça	37
Figura 3. A Saudação do Cruzeiro	38
Figura 4. A Saudação do Altar	40
Figura 5. A ladainha de Nossa Senhora	43
Figura 6. Obrigação social das lembranças	64
Figura 7. Representações simbólicas do passado.....	67
Figura 8. Velhas rezadeiras	68
Figura 9. Holismo	90
Figura 10. Interrelações	91

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Ecosistema Integral da Língua	86
Gráfico 2. Ecosistema Natural da Língua	87
Gráfico 3. Ecosistema Mental da Língua	87
Gráfico 4. Ecosistema Social da Língua	88

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. (Grupo 1) – Foliões (rezadeiras, guias e contraguias) da “Folia da Roça” de Formosa	57
Tabela 2. (Grupo 2) – Organizadores (festeiro, pouseiros, membros da pastoral etc.) da “Folia da Roça” de Formosa	57
Tabela 3. (Grupo 3) – Outros participantes (visitantes, devotos e curiosos) da “Folia da Roça” de Formosa	57
Tabela 4. Identificação dos integrantes do Grupo 1 da “Folia da Roça” de Formosa.....	58

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
O CONTEXTO DA FOLIA DA ROÇA	16
A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSO-CULTURAL DA FOLIA DA ROÇA.....	19
1 FOLIA DA ROÇA: MANIFESTAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR	23
1.1 A RELIGIOSIDADE POPULAR	23
1.2 DOIS CATOLICISMOS E UMA SÓ FÉ: O OFICIAL E O POPULAR	24
1.3 A ORIGEM DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO – FOLIA DA ROÇA	28
1.4 A PREPARAÇÃO DA FOLIA DA ROÇA	29
1.4.1 As Rezas – O Momento do Sagrado.....	29
1.4.2 Danças, Cantorias e Confraternização – O Momento do Profano.....	30
1.5 O GIRO DA FOLIA	31
1.5.1 O Levante do Mastro e a Missa do “Envio”	32
1.5.2 O Primeiro Pousa: a Reatualização da Festa	33
1.5.3 A Alvorada da Folia	37
1.5.4 A Saudação do Cruzeiro	38
1.5.5 A Saudação do Altar.....	40
1.5.6 A Ladainha de Nossa Senhora e Outras Rezas Mais no Altar	42
1.5.7 Os Símbolos da Folia da Roça	44
1.5.8 Bendito de Mesa e Danças Profanas	45
1.5.9 A Despedida da Folia e Desalvorada	46
2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	47
2.1 O CONTEXTO E OS PARTICIPANTES.....	47
2.2 OS PROCEDIMENTOS DE COLETAS DE DADOS	50
2.2.1 A Observação	51
2.2.2 A Entrevista Semiestruturada	53
2.2.3 A Entrevista Narrativa	54
2.2.4 Procedimentos da Coleta	55
2.3 A ANÁLISE DE DADOS	56
2.3.1 Procedimentos da Análise.....	56
2.3.2 Organização e Tratamento dos Dados.....	56
3 A MEMÓRIA NOS RITUAIS DA REZA: A OBRIGAÇÃO SOCIAL DAS LEMBRANÇAS	60
3.1 INTRODUÇÃO.....	60
3.2 A RESSIGNIFICAÇÃO DOS RITUAIS	61
3.3 A OBRIGAÇÃO DE LEMBRAR É DOS VELHOS.....	62
3.4 O VELHO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS.....	64
3.5 A REMINISCÊNCIA DO VELHO NA TRADIÇÃO ORAL	65
3.6 A LINGUAGEM DAS REZAS: UM ATO MNEMÔNICO SOCIALIZADOR	67

3.7 A MEMÓRIA COMO COMPONENTE DA ALMA	70
4 A ECOLINGUÍSTICA	72
4.1 O QUE VEM A SER ECOLINGUÍSTICA?	72
4.1.1 Uma Breve História da Ecolinguística	74
4.1.2 Principais Tendências da Ecolinguística na Atualidade	77
4.2 A LINGUÍSTICA ECOSSISTÊMICA	81
4.2.1 A Ecologia	81
4.2.2 Ecologia da Língua e Ecologia das Línguas	83
4.2.3 O Conceito de Meio Ambiente (MA) e Meio Ambiente Linguístico (MA linguístico)	84
4.2.4 Conceito de Ecossistema e Ecossistema Linguístico	85
4.2.5 As Propriedades dos Ecossistemas Linguísticos	89
4.2.5.1 Holismo	89
4.2.5.2 Inter-relações ou Interações	90
4.2.5.3 Adaptação	91
4.2.5.4 Evolução	92
4.2.5.5 Porosidade ou abertura	92
4.2.5.6 Diversidade	92
4.2.5.7 Comunhão	93
4.3 A ECOLOGIA DA INTERAÇÃO COMUNICATIVA E A FOLIA DA ROÇA	94
4.3.1 A Ecologia da Interação Comunicativa	94
4.3.2 A Interação no Contexto da Folia da Roça	97
4.3.3 As Regras Interacionais e as Regras Sistêmicas	100
5 ANÁLISE DA LINGUAGEM DAS REZAS NA FOLIA DA ROÇA	101
5.1 PALAVRAS INTRODUTÓRIAS	101
5.2 ARCAÍSMOS	103
5.2.1 Arcaísmos Lexicais	104
5.2.2 Arcaísmos Morfológicos	107
5.3 LATINISMOS E TERMOS ALATINADOS	108
5.4 O FLUXO INTERACIONAL NO DISCURSO DA FOLIA DA ROÇA	110
5.5 AS REGRAS INTERACIONAIS NA FOLIA DA ROÇA	111
5.6 A COMUNHÃO NA FOLIA DA ROÇA	113
5.7 BIOCENTRISMO, DIVERSIDADE E HOLISMO	115
5.8 PECULIARIDADES DA PRONÚNCIA DO “FOLIONÊS”	117
5.9 PECULIARIDADES MORFOLÓGICAS DO “FOLIONÊS”	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	124
APÊNDICES	130
APÊNDICE A – CORPUS	131

APÊNDICE B.....	149
APÊNDICE C.....	151
ANEXOS	152
ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP.....	153
ANEXO B – DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO PALESTRA - “PAPA FRANCISCO: VELHOS E NOVOS DESAFIOS À IGREJA CATÓLICA”	155
ANEXO C – TERMO DE ANUÊNCIA DA PASTORAL DIOCESANA DOS FOLIÕES .	156

INTRODUÇÃO

Considerando que a priorização que se dá à língua e à cultura padrão afeta as pequenas comunidades atualmente, colocando-as como o modelo desejável de se seguir, decidiu-se estudar, nesta tese, a linguagem da Folia da Roça por meio da recitação e da improvisação nos ritos coletivos populares, com o intuito de valorizar a diversidade em detrimento da padronização geral muitas vezes desejada.

A Folia da Roça é compreendida como manifestação de religiosidade popular da zona rural que constitui a demarcação de um “território” e tem o objetivo estratégico de despertar para a reflexão e a consciência da vida no campo, sua cultura e seu modo de vida, transmitidos pela tradição oral. Ao afirmar que “toda língua tem uma sede”, Sapir (1971) já antevia a importância de um estudo localizado, em que o contexto é indispensável ao êxito de uma abordagem científica. Desse modo, mais do que o homem urbano, o camponês exprime essa relação homem-espço, por estar mais em contato com o mundo natural, no qual as relações são diretas. A “roça” é o lugar onde a reza acontece e o nome da folia demarca bem isso ao mostrar que não se trata de uma folia qualquer, mas sim da “Folia da Roça”.

A Ecolinguística percebe o mundo de outro modo, ou seja, é um modo ecológico de ver e interpretar os fenômenos da linguagem de forma integrada, em que o estudo contempla a relação entre língua e cultura, estudada pela e na língua, o conhecimento, os saberes das populações sobre o meio ambiente, sobre os processos naturais, bem como a maneira pela qual as pessoas se comunicam. Ou seja, como categorizam, por meio da língua, as informações de seu mundo e de sua comunidade.

Por ser esse espaço da folia de pequenas proporções, há uma interação intensa que, por consequência, resulta numa riqueza enorme de elementos linguístico-culturais que se procurou explorar neste trabalho. Diante da impossibilidade de estudar todos os aspectos que envolvem o universo rural em toda sua diversidade, biótica e abiótica, delimitou-se o espaço da religiosidade rural, ou seja, a Folia da Roça, para contemplar um estudo que abranja tal manifestação.

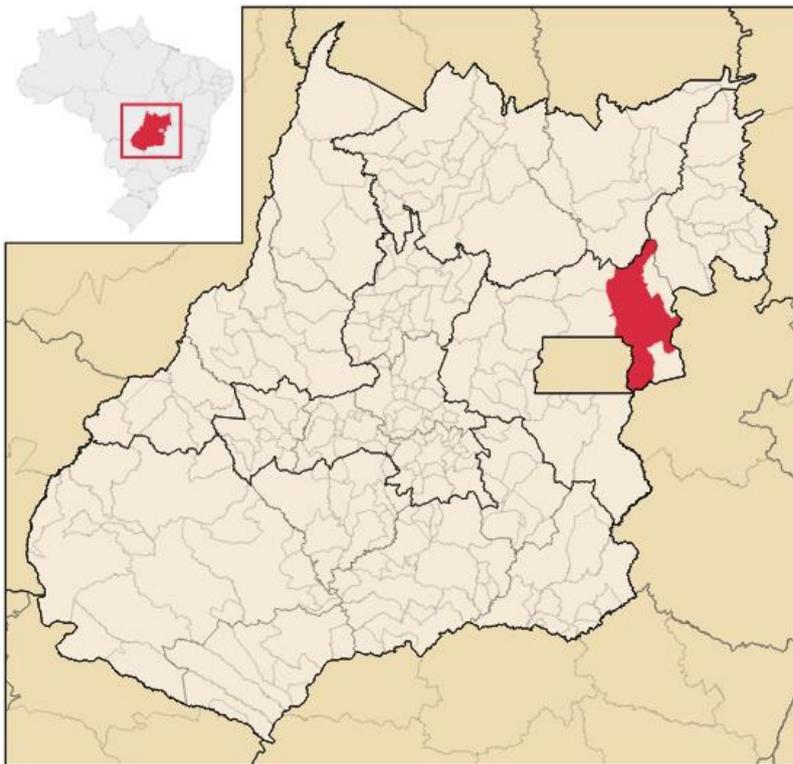
O CONTEXTO DA FOLIA DA ROÇA

Ao refletir sobre o que significa a existência das festas populares, faz-se necessário focar a investigação no contexto específico da Folia da Roça. Desse modo, foi possível compreender o que significa a reza como manifestação devocional de um grupo que

compartilha um modo peculiar de comportar-se em relação aos seus pares e à natureza. Nesse sentido, a investigação situou-se no mundo religioso dos foliões e das rezadeiras dessa folia. Tentou-se entender a referida festa em seus aspectos tradicionais-religiosos locais, seu território, suas origens e sua diferente variedade de fala ruralizada, chamada por eles de “folionês”¹.

Ao conhecer o município de Formosa, localizado na região do Entorno do Distrito Federal, é possível se deparar com um povo de fala e tradições diferentes. A população em si constitui-se a partir da mistura de europeus, africanos e índios. Além disso, a influência de migrantes brasileiros nos costumes regionais e suas nuances também é notória devido à proximidade com a região do Nordeste Goiano e com os estados de Minas Gerais (leste), Bahia (nordeste) e Tocantins (norte).

Figura 1 – Mapa do município de Formosa, estado de Goiás.



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Formosa_%28Goi%C3%A1s%29. Acesso em: 14 mar. 2015.

A região onde a Folia da Roça acontece era pouco habitada até recentemente. Havia poucos estudos sistemáticos sobre fauna, flora, solo, hidrografia, regime de chuvas, acidentes geográficos, população e suas tradições. Somente após a criação da nova Capital Federal é

¹ O “folionês” constitui uma variedade usada pelos foliões da “Folia da Roça”. É empregado entre eles por representar tanto algumas expressões verbais quanto gestos e cumprimentos. Podem-se ver palavras e expressões que não foram incorporadas ainda ao português padrão, além de gestos simbólicos, como o “beijamento” da bandeira do Divino.

que ela passou a ser foco de interesse e destaque no cenário regional do estado de Goiás. O município faz parte do Nordeste Goiano, região mais conhecida no cenário estadual como o “corredor da miséria”².

O povoamento remonta à época dos bandeirantes e dos escravos fugitivos que adentravam o Brasil, seguindo os cursos de água. O ouro também foi responsável pela fundação de povoados e pela fixação de seus habitantes. Teles (2004) relata que, para evitar a perda dos quintos reais, foram então criados dois registros em Formosa: um na parte setentrional da Lagoa Feia e outro em Arrepellidos, com a finalidade de proteger os carregamentos de ouro extraído pelos bandeirantes. De acordo com esse autor, é possível que a criação desses dois registros tenha sido o primeiro ponto de penetração do município, pois, na mesma época, o arraial de Santo Antônio, situado abaixo da embocadura do Salto do Itiquira com o rio Paranã, por não oferecer condições adequadas de sobrevivência devido à insalubridade, foi transferido para o mesmo local onde está situada atualmente a cidade de Formosa, com o nome primitivo de *Arraial dos Couros*, em razão das casas serem cobertas com peles bovinas.

Diante desse fato, mesmo não encontrando ouro em seus domínios, alguns desses viajantes decidiram se instalar na região por ela estar situada entre as rotas do ouro de alguns povoados baianos e goianos³ que incrementavam o comércio de couro e gado. Jacintho (1979) afirma que a região tornou-se conhecida pela presença dos mais diversos tipos humanos: tropeiros, boiadeiros, desbravadores, exploradores, garimpeiros e missionários. Para esse autor, dois caminhos se cruzavam aqui: a picada da Bahia, que ia em direção ao Nordeste, e a picada de Minas, em direção ao Sudeste. Foram, portanto, a salubridade e o movimento comercial de couros os responsáveis imediatos por sua fixação, conforme relatos de Teles (2004):

Pode-se dizer, também, que foram a salubridade e o movimento comercial de couros que atraíram para essa região os mineradores enriquecidos a se estabelecerem neste arraial. O povoado cresceu e tornou próspero, recebeu outro nome: *Vila Formosa da Imperatriz* e, com o aumento da população e o estabelecimento de novos comerciantes e industriais, foi elevada a categoria de cidade, com o nome atual. (TELES, 2004, p. 23).

² A região Nordeste do estado de Goiás, chamada de “corredor da miséria” em razão das inúmeras dificuldades porque passam sua população, possui uma economia estagnada, em que a exploração agrícola é de subsistência e a pecuária, basicamente de corte, predomina a criação extensiva. Disponível em: <http://www.seplan.go.gov.br>. Acesso em: 20 mar. 2015.

³ Conforme Jacintho (1979), os primeiros moradores não índios de Formosa possivelmente foram os nordestinos brasileiros vindos da Bahia levando o gado (1700, 1715 ou 1722). O próprio Anhanguera relata que, em 1722, apesar de não ter encontrado homem branco, encontrou estrume de vaca em Formosa.

O espaço era isolado do contexto dos grandes centros nacionais devido, entre outros fatores, às políticas públicas e regionais que priorizaram a região Centro-Sul do estado de Goiás. A ocupação permanente dessa área foi consequência da identificação desses tipos humanos com o território, uma vez que eles encontraram ali um lugar ideal para viver e criar seu rebanho. Desse modo, o surgimento de povoados como o antigo Arraial dos Couros, atual Formosa, ocorria em virtude de ali se alojarem os negros fugitivos das fazendas do litoral, que tinham na natureza, pouco explorada pelo homem branco, um refúgio, constituído de brancos que vinham do centro-sul do país à procura de novas oportunidades e dos poucos índios que naquele espaço habitaram nos períodos anteriores⁴. Conforme consta no relatório de Luiz Cruls, que também esteve em Formosa, em 1893, a cidade não tinha nada a ver com seu nome próprio de origem. Não havia nada que justificasse seu nome, pois, segundo ele:

A fundação da cidade de Formosa, porém, parece não ter sido uma aplicação litteral do auri sacra fames, pelo menos não nos consta que em suas imediações existiam minereos auríferos. O commercio de cereais e principalmente pelles, como o indica o seu primitivo nome “Villa dos Couros” é que julgo explicar sua origem. (CRULS, 1995, p. 179).

A expedição de Cruls também acusa o fato de que o nome da cidade não a tornava notável, nem pelas construções, que eram, em geral, malfeitas e sem elegância, nem por uma posição que permitisse descortinar belos horizontes. Por sua vez, segundo o relatório, a Lagoa Feia, situada a cinco quilômetros a leste de Formosa, em desacordo com o que indica o seu nome, era bastante pitoresca, orlada de árvores mais ou menos frondosas, o que produzia agradável impressão ao visitante. Eram as suas águas turvadas pela vegetação que lhe assombravam a superfície e que possivelmente geraram a denominação “Feia”.

A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSO-CULTURAL DA FOLIA DA ROÇA

Diante das diversas festas existentes naquela região⁵, uma que chama a atenção é a Folia da Roça, que culmina com a Festa do Divino Espírito Santo. A festa expressa espiritualidade e é uma importante manifestação de tradição, preservada ao longo dos anos em meio à união entre religiosidade e cultura popular. A Folia da Roça se caracteriza pela mobilização de homens e mulheres que a pé, a cavalo, de bicicleta, carro ou carroça, com seus

⁴ Há pelo menos trezentos anos moravam em Formosa os índios Crixás, segundo relato da expedição do Anhanguera a Formosa, em 1722. Disponível em: <http://www.onzedemaio.com.br/portal/2011/03/18/formosa-reune-historia-e-aventura>. Acesso em: 21 mar. 2014.

⁵ Em Fomosa há várias festas populares, tais como: Festa da Moagem, Encontro do Bonito-GO de Culturas Populares e Folia da Roça.

lenços vermelhos amarrados no pescoço e munidos de violas, violões, caixa (tambor) e rabeca, percorrem grandes distâncias na zona rural do município apresentando suas cantorias. Dessa maneira, transformam o espaço em um lugar de tradições, com uma variedade linguística e seu rico ecossistema natural, diferente do padrão regional goiano⁶.

Aqui já se encontra uma motivação para o estudo da linguagem das rezas na Folia da Roça, mas o interesse pela realização desta pesquisa, a motivação inicial, decorreu do contato com moradores do Vale do Paranã na zona rural de Formosa. Durante anos, em uma pequena propriedade rural, foram mantidas conversas constantes com eles e passou-se a reunir grande quantidade de dados a partir de anotações, relatórios e intensos trabalhos com acadêmicos da Universidade Estadual de Goiás (UEG), com o intuito de obter uma radiografia de toda a riqueza e da diversidade que caracteriza o falar daqueles que moram nesse meio rural e seus costumes, com destaque para a Folia da Roça de Formosa (GO). Nesse espaço, as rezadeiras – mães, donas de casa, trabalhadoras do campo – e os foliões – sertanejos, roceiros, pequenos criadores de gado – podem dar à sua experiência solidária um significado social, reinventando sua história de vida com a expressão própria de cada um, tornando possível o vínculo social quando se arremetem do individual ao coletivo.

Assim, nesse palco em que ocorre a relação do ecossistema social com a linguagem do homem do interior, com suas tradições, seus mitos e credences, a presente pesquisa torna-se importante porque, ao passarem o conhecimento das rezas e dos rituais de geração a geração, os foliões fazem uma adaptação da linguagem antiga da tradição ibero-cristã à sua realidade, ou seja, adequam a linguagem das crenças e práticas do Catolicismo da Península Ibérica ao contexto local. Diante disso, esta pesquisa pode fornecer subsídios para não só conhecer as formas de adaptação dos níveis linguísticos e ritualísticos nas rezas, mas também compreender esses fenômenos como forma de adaptação a esse contexto rural.

A tese que se defende é a de que a linguagem da Folia da Roça conserva elementos antigos da tradição ibero-cristã, adaptados à realidade local frente às novas condições, decorridas dos processos de urbanização e globalização. Dessa maneira, se propõe investigar essas influências usando o arcabouço teórico da Ecolinguística, procurando descrever os processos interacionais em que essas categorias se manifestam. São também aspectos norteadores desta pesquisa: verificar se o meio ambiente natural e social local tem alguma

⁶ O município de Formosa possui belezas naturais exuberantes, como a Mata da Bica, uma reserva natural urbana que abriga várias espécies (fauna e flora) e a nascente do Rio Preto, o Salto do Itiquira, uma cachoeira de queda d'água única (a mais alta do Brasil), a Toca da Onça, uma gruta enorme com inscrições rupestres pré-históricas, o Sítio Arqueológico do Bisnau, o Buraco das Araras e a Lagoa Feia, onde foi instalado o registro para coleta de impostos ainda no tempo do Império. Disponível em: <https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espy=2&ie=UTF8#q=formosa+go>. Acesso em: 26 maio. 2015.

influência na linguagem das rezas; observar de que forma o latim eclesiástico é apropriado por pessoas que falam o português rural; investigar se os valores expressos no discurso desses protagonistas são consistentes com a sabedoria local ou se refletem padrões que foram importados da Península Ibérica durante a colonização, além de discutir e analisar a memória dos anciãos e das anciãs e de seus parentes mais próximos nas rezas.

No primeiro capítulo, contrasta-se a religiosidade popular e a oficial para situar a Folia da Roça de maneira singular na esfera das manifestações religioso-culturais de Goiás. A intenção é mostrar essa festividade local sem deixar de considerar, é claro, que nela prevalece a ética da religiosidade popular devido ao isolamento, à priorização da região centro-sul do estado, à busca de sentido de mundo dos foliões representados na folia, à necessidade de conservação do sentimento de pertença e ao alívio espiritual por meio da devoção.

O capítulo 2 abrange a metodologia usada na pesquisa durante esses anos de giro com os foliões, ou seja, o período de duração da festa no espaço da folia. A pesquisa é qualitativa, de cunho etnográfico, estabelecendo convívio direto com os pesquisados por meio de gravação, filmagem e anotação dos acontecimentos mais importantes que identificam a folia como manifestação popular. Esses instrumentos permitem conhecer melhor o espaço da festa e o *corpus* da análise para compreender a folia e os elementos linguísticos que a compõem.

O capítulo 3 trata da importância de compreender o que significam as festas populares, que têm como base a memória dos velhos nas manifestações de comunidades tradicionais como essas. Nesse capítulo, a memória dos velhos foi objeto de investigação que eclodiu com o Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário (NELIM)⁷, em 2012, e com o I Simpósio Internacional e II Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares, Manifestações do Catolicismo (SIMCA)⁸, em 2013, cuja participação ampliou o conhecimento necessário para a redação do projeto de pesquisa e posterior acesso ao programa de doutoramento.

O capítulo 4 compreende a base teórica desta pesquisa, cujo modelo de abordagem investiga as questões da linguagem do ponto de vista dos princípios ecológicos. Procurou-se mostrar que as políticas linguísticas hoje não mais objetivam a unificação e a uniformização da língua a todo custo, mas o aumento da diversidade e a manutenção das minorias linguísticas. Os conceitos ecológicos de comunhão, interação e diversidade dão uma cara

⁷ Em 2012, tive a oportunidade de cursar, na condição de aluno especial, a disciplina “Discurso, Memória e Imaginário” e, por conseguinte, participar do Núcleo de Estudos de Linguística e Imaginário (NELIM), sob a coordenação da Prof.^a Dr.^a Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, o que muito contribuiu para a importância da compreensão da memória.

⁸ Nos anais desse Simpósio obtive o aceite para a comunicação livre e a publicação completa do artigo “Rezadeiras de Goiás: Construção e Reconstrução da Memória” (2013).

nova a este estudo, com a tarefa prática de registrar e documentar a fala de uma manifestação religioso-cultural. Esses conceitos motivaram a visão de pesquisador da língua, com uma compreensão mais holística e mais integrada das questões biopsicossociais.

No último capítulo percebe-se, por meio de análise, que a língua está relacionada com as interações entre os indivíduos e o mundo (seu território) e deles entre si, pois são justamente as interações que interessam ao ecólogo da língua. A língua é analisada nas manifestações do sagrado e do profano no inter-relacionamento da Folia da Roça nos aspectos lexicais, morfológicos e fonológicos, ressaltando a fala peculiar desse grupo. Para a Ecolinguística, sua fala é objeto de grande interesse de estudo, uma vez que é pela interação que os foliões mantêm a comunhão do grupo, evocando o ato comunicativo.

1 FOLIA DA ROÇA: MANIFESTAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR

1.1 A RELIGIOSIDADE POPULAR

Em muitas regiões do Brasil, as manifestações do catolicismo popular acontecem pelo esplendor de festas antigas de santos padroeiros, de homens e mulheres que se entregam aos cortejos com cantos e danças em rituais de religiosidade e diversão. Com ritos coletivos da religião popular e danças, elas vão desde as periferias urbanas até as mais longínquas comunidades rurais, oscilando entre o sagrado e o profano, revelando seu caráter ambíguo.

Muitas dessas manifestações populares constituem a mais expressiva forma de devoção realizada em cerimônias litúrgicas, como a Páscoa, o dia de Pentecostes (Advento do Divino Espírito Santo) e o de Santos Reis. Ao considerar o fato em questão, foram destacadas as manifestações dos meios rurais, onde a reza se realiza conjuntamente com as tradições transmitidas,

de mão em mão, de boca em boca, de pessoa a pessoa, de uma geração à outra, segundo os padrões típicos da reprodução popular do saber, ou seja, oralmente, por imitação direta e sem a organização de situações formais e eruditas de ensino-e-aprendizagem. (BRANDÃO, 1984, p. 45).

Diante disso, ao se observar os ritos da Folia da Roça, foi possível ver uma velha rezadeira que guarda na memória uma dessas rezas que não se proferem nas igrejas, a partir de um português rural ou de um latim mesclado, que aprendeu com os antepassados e que não se sabe ao certo quando foi, onde começou, nem de qual contexto fazia parte. Essas são rezas antigas do povo da “roça” que só as mulheres mais velhas sabem entoar, porquanto os rituais acontecem nessa manifestação e se materializam na roça. Brandão (1984) também acusa o fato de que isso se dá em conformidade com um sistema que a tudo unifica e dá sentido próprio, original, ao modo de vida camponesa, que estrutura formas de sentir, pensar, de representar o mundo, a vida e a ordem social, de trocar entre as pessoas bens, serviços e símbolos, de criar e fazer, segundo as regras da sabedoria tradicional e os costumes que as pessoas seguem com raras dúvidas.

Nas folias, algumas rezas são conhecidas de todos, como a Ave-Maria e o Padre-Nosso, por exemplo. Outras são rezas antigas, referentes às coisas da “roça”, que somente as pessoas mais velhas sabem. Muitas rezas e orações estão atreladas aos trabalhos do campo e ao tear – este, hoje em dia, existe só nas festas, como relíquia, e na lembrança daquele tempo

que não volta mais, segredo de ofício que as pessoas mais jovens desconhecem. Essas rezas e a arte do tear, por exemplo, são bastante familiares para as velhas rezadeiras de Goiás, que ainda guardam consigo esse caráter paradoxal em sua memória coletiva: ao conservarem essas práticas tão antigas e também tão atuais, sentem-se fortes e, ao mesmo tempo, fragilizadas devido ao fato de que o que é vivo, na consciência delas, pode desaparecer um dia.

O plantio da lavoura na lua certa para a planta vingar e a lida com os animais ainda são lembrados com nostalgia pelos foliões, um tempo no qual faziam votos ao santo padroeiro na esperança de que, se tudo desse certo na colheita, no ano vindouro haveriam de pagar suas promessas na alvorada da folia do Divino. Entre o hasteamento do mastro, no início do giro da folia, e a desalvorada, entrega da folia na igreja, com a satisfação do cumprimento dos votos, o folião reza e, em intervalos, se diverte com as brincadeiras, danças e cantorias.

A folia, portanto, tem, nesse contexto, um sentido ambíguo de reza e diversão. Porém, é preciso entender que os foliões não estão simplesmente se divertindo, pois fazem isso para não esquecer os costumes de um tempo guardado na memória, por isso eles precisam lembrar. Rezando e se divertindo, eles não esquecem.

1.2 DOIS CATOLICISMOS E UMA SÓ FÉ: O OFICIAL E O POPULAR

Conforme Santos (2008), para compreender a prática da reza no contexto de uma folia torna-se necessário entender dois tipos de catolicismo: o oficial e o popular. O catolicismo oficial⁹ compreendia a folia como um ato profano, um ritual paralitúrgico que não deveria fazer parte das celebrações da Igreja. Nele, a verdadeira religião contemplava os preceitos canônicos com missas, batizados e casamentos. Em uma palestra na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG), em 27 de maio de 2013, o teólogo Alberto Moreira, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)¹⁰, tratou dos velhos desafios ainda não enfrentados adequadamente pela Igreja. Segundo ele, a Igreja Católica, às vésperas do Concílio Vaticano II (1961-1965), ainda vivia uma herança dos “contra”: Contrarreforma, contra a ciência, etc. O projeto da Igreja, vivido no Pós-Concílio e na Teologia da

⁹ A Igreja oficial é compreendida historicamente como a Igreja Católica, Apostólica e Romana que, na sua teologia, valorizava o mundo e a história voltados somente para o Reino de Deus e, assim, sua liturgia traduzia um sistema eclesial distante da realidade do homem campesino.

¹⁰ Vide Anexo B - declaração da conferência intitulada “Papa Francisco: velhos e novos desafios à Igreja Católica”, proferida pelo professor Alberto da Silva Moreira, no dia 27 de maio de 2013.

Libertação¹¹, incluía uma mudança de paradigma dogmático: a Igreja como povo de Deus a caminho. Descentralização e colegialidade como reforço das conferências episcopais. Assembleias diocesanas e sínodos. Mudança no eixo da teologia, com a valorização do mundo e da história. Mudança na pastoral e na espiritual proximidade ao povo. Opção pelos mais pobres. Luta social e retorno à Bíblia com círculos bíblicos. Cursos e reflexão que entram no cotidiano da Igreja.

Arantes (1980) afirma que, para entender os sistemas religioso-culturais não se deve buscar apenas o mapeamento social subjacente às ações observadas, mas sim as compreensões variadas e, às vezes, conflitantes que diferentes segmentos articulam na própria ação. Assim, ao refletir sobre a folia como manifestação popular e em suas implicações, faz-se necessário compreender que houve, com ela, uma composição híbrida, cujo credo ibero-cristão incorporou elementos culturais do negro e do índio. Tudo isso associado a uma sociedade agrária, pobre e inculta, que, ao longo do tempo, refletiu na “separação” da estrutura religiosa eclesiástica racionalizada da Igreja Oficial e em sua integração em uma estrutura proeminentemente devocional. Afinal, conforme atesta Santos (2008), a essência da religiosidade popular reside na devoção profunda aos santos e na ostentação do sofrimento constitutivos da ética da súplica. A autora afirma, ainda, que a religiosidade do catolicismo popular caracteriza-se, de acordo com dados empíricos, pelo ritualismo de suas manifestações devocionais não provenientes da doutrina romana.

Não obstante, as divergências entre o catolicismo oficial e o popular não representam uma ruptura na fé católica e, por isso, o popular não compreende necessariamente um desvio em relação ao catolicismo oficial. No entanto, ainda conforme Santos (2008), na devoção de ambos os catolicismos o que pode ser vislumbrado é que apenas suas manifestações e ação são diferentes. O popular é aceito pelo oficial para que não se torne uma heresia, uma outra religiosidade. É a forma genuína de sobrevivência da fé católica por parte dos mais humildes. Provavelmente, o catolicismo oficial pereceria no Brasil sem ele, sem a sua ressonância nas manifestações e festas populares, até porque, por mais que o ultramontismo¹² tenha sido obedecido pelos clérigos, não foi possível a eles retirarem da população local sua cultura, seu folclore e sua percepção a respeito da vida e da religiosidade, de acordo com Santos (2008).

¹¹ Como indica Sobrino (1994), a teologia da libertação leva muito a sério a dimensão essencialmente histórica do reino de Deus. Isso significa que não deixa sua aparição para o final da história, embora só no final se dará sua plenitude, mas insiste em sua realização atual no presente da história.

¹² Termo usado para se referir ao Catolicismo oficial representado pelos bispos, que intentavam administrar e reorganizar as manifestações católicas, retirando-as das mãos dos leigos, além de impor a liturgia e a devoção de Roma.

Se for verdade que a Igreja almejava uma aproximação com o povo, como explanado por Moreira (Anexo B), ela precisava ir até onde o povo estava para entender seus anseios e falar a sua linguagem. Não caberia mais exercer a doutrina somente do clero e das elites, esquivando-se do povo. Era preciso, então, abraçar a causa dos pobres e oprimidos e atentar para um cristianismo mais popular, pois este era o sentido do verdadeiro catolicismo. Boff (1998) afirma que popular é o que não é oficial nem pertence às elites que detêm a gestão do Católico. Para ele, o catolicismo popular é uma encarnação diversa daquele oficial romano, em um universo simbólico e de linguagem e gramática diferentes, exatamente aqueles populares. Constitui um diferente sistema de tradução do Cristianismo em condições concretas de vida humana.

Brandão (1984) também mostra que, desde a época da Colônia, são conhecidos atos de bispos e padres com vistas a controlar ou mesmo proibir expressões populares durante as cerimônias litúrgicas. Segundo o autor, uma parte muito importante na história das relações entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular no Brasil tem a ver com as lutas de ataque e resistência, de um lado e de outro, pela defesa do controle da produção e distribuição do cerimonial sagrado. Para ele, a igreja romanizada dos fins do século XIX renova e amplia muito os seus atos de controle e proscisão dos atos populares, instaurando medidas “purificadoras” de atos litúrgicos com missas e pregações das quais são varridas dramatizações, cortejos festivos, cantos populares e, sobretudo, danças.

Outra luta sustentada há pelo menos 250 anos por alguns bispos, ainda de acordo com Brandão (1984), foi contra as capelas isoladas que, ao seu culto de povoado, quase bastavam com serviços de leigos do povo, como rezadores e foliões. Aos poucos, os rituais que hoje fazem parte da folia foram migrando do interior das igrejas para os seus adros, dos adros para as ruas, para as praças das cidades, à periferia e, finalmente, às áreas camponesas.

Dessa maneira, as práticas oficialmente abominadas pelos chefes da Igreja chegaram ao campo. Vera Couto, coordenadora da folia em Formosa, reitera o fato de que, por quase não ter havido sacerdotes nos lugares longínquos das zonas rurais de Formosa e região, muitas dessas práticas “seculares” tornaram-se comuns e, assim como em muitas partes do interior do Brasil, rezadores, benzedores e curandeiros assumiam o papel de líderes espirituais que assistiam ao povo campesino em suas necessidades. Faziam rezas para curar, espantar os maus espíritos, salvar a lavoura das pragas e ofertas de outros serviços religiosos conduzidos por leigos.

No entanto, depois do Concílio Vaticano II (1961), um momento de reflexão global da Igreja sobre si mesma e sobre as suas relações com o mundo, alguns setores da Igreja

começaram a reaproximação com os grupos populares. Atualmente, as chamadas pastorais procuram fazer uma integração com cada comunidade, atendendo suas necessidades e desenvolvendo atividades de reincorporação de ritos populares na estrutura religiosa eclesial. A Diocese de Formosa, por exemplo, possui a Pastoral Diocesana dos Foliões¹³. Essa prática de reincorporar, tantos anos depois, cantos e cortejos processionais populares, com violões e caixas, aos rituais litúrgicos da Igreja tende a difundir-se entre nós. Para Brandão (1984), houve uma reaproximação de setores progressistas da Igreja Católica de grupos populares de agentes produtores de rituais do catolicismo de *Folk*, produção de novas formas de prática ritual: “renovação”, “libertação” e “integração” dos rituais em práticas político-pastorais de mobilização popular.

Padre Adão, da Diocese de Formosa (lotado na paróquia de Flores de Goiás), é um desses sacerdotes que instituiu a “Missa Sertaneja”, tocando berrante e adornando a igreja com elementos do campo. Ao questionar o padre sobre essa prática tão incomum até pouco tempo, ele relatou que é preciso haver uma incorporação da folia ao mundo cultural camponês, o que, na prática, não significa a sua “separação” da estrutura religiosa eclesial, tão empobrecida nos últimos tempos pela falta de entusiasmo dos fiéis. Além de não implicar necessariamente numa ruptura com a Igreja oficial, essa atitude pode ser uma maneira de integrar a devoção comunitária, e, dessa forma, evitar o afastamento dos devotos. Esse modo de existir de uma tradição religiosa que não se situa necessariamente fora da Igreja Católica, mas paralelamente a ela, pode ser reconhecido como o catolicismo popular que se traduz por suas crenças e práticas de vida espiritual de camponeses, com antigas rezas, benzeduras, rituais e festejos.

Percebe-se, então, atualmente, uma preocupação da Igreja em compreender o que essas comunidades anseiam quando criam e associam ritos paralitúrgicos ao sagrado. Ao apropriar-se dessa estrutura comunitária para dialogar com os grupos, a Igreja desperta para a reflexão sobre o que simbolizam suas festas, o que significam, sobretudo, essas práticas ritualísticas que perpassam pela memória dos mais antigos e que ligação elas podem ter com o território, na medida em que a injustiça, a pobreza e os conflitos violentos estão aumentando no campo, conforme Boff (2004). O mesmo autor salienta que os padrões dominantes de produção e consumo estão causando devastação ambiental, esgotamento dos recursos e uma massiva extinção de espécies. Comunidades estão sendo arruinadas e os benefícios do

¹³ A Pastoral dos Foliões foi criada para legitimar e acompanhar a manifestação religioso-cultural da Folia da Roça na Diocese de Formosa, conforme documento encontrado no Anexo C, “Termo de Anuência”, atestado por Dona Vera Couto.

desenvolvimento não estão sendo divididos equitativamente. Além disso, o autor enfatiza que a diferença entre ricos e pobres está aumentando e a Igreja reconhece essa discrepância. Este é um dos motivos que levou o Papa Francisco a anunciar a encíclica *Laudato si*, em 18 de junho de 2015, que tem como temática central a ecologia¹⁴. Em grande parte, segundo ele, é o ser humano que dá chapadas à natureza, sendo aquele que tem responsabilidade nas alterações climáticas: “De certa forma, tornamo-nos donos da natureza, da mãe terra”, alertou o Papa, para quem “o homem foi longe demais”.

Durkheim (2008) reconhece a Igreja como a comunidade de crença e culto institucionalizado sobre a oposição entre uma hierarquia eclesiástica e um amplo corpo de fiéis. Para Brandão (2009), essa oposição, hoje inexistente na prática em vários países e irrelevante em muitos outros, na verdade é necessária em toda a América Latina e, especialmente, no Brasil. Ao descrever a espiritualidade do povo brasileiro, o autor faz um relato sobre crenças e formas de prática de vida espiritual do catolicismo de camponeses, tão rico e variado de rezas, segredos e magias, ritos e festas.

A reaproximação da Igreja, portanto, ao contexto das pequenas comunidades rurais tornou-se imperiosa para que ela cumprisse a sua missão evangelizadora e de opção pelos pobres. Conforme aponta Teixeira (2010), ao compreender tal necessidade a Igreja retoma a devoção simples das classes populares, cujas mudanças apresentam novos desafios da contemporaneidade frente ao neoliberalismo econômico, à exclusão social, à globalização, ao pluralismo cultural e religioso e à crise das igrejas cristãs históricas ante o fenômeno da pós-modernidade.

1.3 A ORIGEM DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO – FOLIA DA ROÇA

Em seu livro, *Festa do Divino Espírito Santo, Folia da Roça* (2004), Dona Vera Couto, como gosta de ser tratada, afirma que a origem da folia do Divino é portuguesa, tendo sido idealizada pela Rainha Izabel, esposa de Dom Diniz, para pagar uma promessa feita ao Divino Espírito Santo por uma graça alcançada¹⁵. No Brasil, no fim do século XVIII, já havia, nas vilas e povoados, a festa – Império do Divino Espírito Santo. Em Formosa, segundo ela, a

¹⁴ A encíclica é o grau máximo das cartas que um Papa escreve e a expressão *Laudato si* (louvado seja) remete o 'Cântico das Criaturas' (1225), de São Francisco de Assis, o religioso que inspirou o pontífice argentino na escolha do seu nome. Fonte: <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/ecologia-nova-enciclica-do-papa-a-18-de-junho/>. Acesso em 04/07/2015.

¹⁵ A História também atesta que a institucionalização da festa foi idealizada pela rainha D. Isabel, esposa do Rei D. Diniz (1.279 – 1.325), canonizada como Santa Isabel de Portugal, que mandou construir a Igreja do Espírito Santo, em Alenquer (3). Fonte: http://www.festadodivino.org.br/?page_id=1719. Acesso em 5/05/2014.

festa chegou pelo vale do São Francisco, Minas e Bahia, trazida pelos tropeiros de gado que, naquela época, vinham a Formosa para negociar. Foi em 22 de agosto de 1838, por meio da Lei Provincial de Goiás, que iniciou a festa no Arraial dos Couros, hoje Formosa¹⁶. Uma parte dela acontece na cidade, a Festa do Divino, a outra na zona rural, a Folia da Roça. Ressalta-se que esta tese refere-se à Folia da Roça, na qual não existe a figura do Imperador que é, conforme Silva (2001), uma figura proveniente de grupos familiares favorecidos economicamente, muito comuns nas folias da cidade. Portanto, nesse contexto, não há uma sacralização de hierarquia social.

1.4 A PREPARAÇÃO DA FOLIA DA ROÇA

A preparação da folia acontece o ano todo por meio dos encontros mensais com terços intercessórios, rezas e danças, sempre no segundo domingo de cada mês. Inicialmente, faz-se invocação à Divindade e exortação aos fiéis para que se preparem para a folia vindoura na festa de Pentecostes com rezas e ladainhas, o que caracteriza o instante do sagrado. Após o momento sagrado, fazem-se leilões para arrecadar fundos para a folia vindoura. Danças e modas de viola finalizam o encontro, constituindo o instante do profano. É uma representação de tudo que acontecerá na Folia da Roça conduzida apenas por leigos.

1.4.1 As Rezas – O Momento do Sagrado

O terço intercessório é universal na religião católica e constitui uma reza litúrgica que segue um padrão, ou seja, cinco colunas de Ave-Marias rezadas dez vezes, de forma responsiva, e um Pai-Nosso entre as colunas, além de alguma “Salve-Rainha” com anunciação dos mistérios da *Via Crucis*. Segundo informação obtida na rádio católica “Missão Reavivar”¹⁷,

a oração intercessória é a ação de orar por outras pessoas, posto que o papel de mediador em oração era prevalente no Velho Testamento através dos profetas como Abraão, Moisés, Ezequiel e Daniel. No entanto, segundo informação da rádio *online*, Cristo é retratado no Novo Testamento como o intercessor supremo; e por causa disso toda oração cristã se torna intercessão, como o terço intercessório, já que é oferecido a Deus pelo sacrifício de seu filho Jesus Cristo. Segundo a Rádio *online*, um modelo de oração intercessória é encontrado no Livro de Daniel, Cap. 9 (Antigo Testamento), quando o profeta orou por seu povo que tinha abandonado a Deus. Assim, um cristão deve aproximar-se de Deus em oração a favor de outras pessoas

¹⁶ Na parte religiosa, a autonomia ocorreu por meio da lei provincial de Goiás, número 4, de agosto de 1838, elevando a antiga Casa de Oração de Couros, sob a inspiração de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Couros, que passou a ser sua padroeira, quando se desmembrou a paróquia de Santa Luzia, Luziânia.

¹⁷ Rádio católica Missão Reavivar. Disponível em: <http://www.radios.com.br/aovivo/Radio-Missao-Reavivar/22588>. Acesso em: 15 mar. 2014.

com uma postura triste pelo pecado e com arrependimento, reconhecendo sua indignidade e com uma atitude de autorrecusa”.

No momento do terço intercessório acontece uma reza livre, na qual a rezadeira líder conversa de maneira espontânea, conclamando a união e a consagração de todos os fiéis. Trata-se de uma devoção e maneira informal de conversar com os devotos e com a Divindade, conforme foi observado. Ela acontece intercalada entre uma reza litúrgica e outra, como Ave-Marias e Padre-Nossos. Algumas vezes, as rezadeiras dirigem-se ao grupo, contando histórias de vida e experiências para expressar sua fé e “doutrinar” os foliões na preparação para a folia, ensinando a se ter respeito na condução da folia, uma maneira de chama-los à santificação. Outras vezes, narram histórias do Evangelho para motivar os fiéis a terem uma vida santificada. Elas geralmente falam diante do altar exposto na casa de um folião, com imagens e velas acesas, ao ar livre, ou debaixo de uma árvore, onde é montado um púlpito provisório. Enquanto todos ouvem com atenção e reverência, a rezadeira líder exerce seu papel de exortar e “doutrinar” os foliões na consagração para a folia vindoura, como é possível perceber na fala a seguir:

Recorte

Aqui dibaxo dessa árvre, aonde feiz esse Betel¹⁸ tão bunito e encantadô para o Espírito Santo e Maria e Santana, a mãe de Maria, avó de Jesus. [...] quando tudo tá bõo tá bõo, mas quando tem duença no meio, vamo rezá e confiá que Deus controla... issu é motivo de nós louvá e agradecer a Jesus [...] “Oh Deus, queremos te louvá por toda a equipe de trabalhu”. (Dona Elpídia, rezadeira de 67 anos).

O “beijamento” da bandeira do Divino acontece em seguida. Couto (2004) define a bandeira como um símbolo do povo de Deus levando a fé e a religiosidade por toda a comunidade. Sua cor vermelha representa o sangue dos mártires e lembra o fogo. Por onde a bandeira passa, são derramadas muitas bênçãos. Ademais, beijá-la é uma forma de devoção e respeito ao sagrado. A pessoa que a carrega assume um compromisso com Jesus.

1.4.2 Danças, Cantorias e Confraternização – O Momento do Profano

Logo após o ritual do “beijamento”, são executadas danças e, ao final, todos confraternizam no café servido com biscoito e outros quitutes, um costume dos povos

¹⁸ **Betel** é uma palavra com origem no hebraico que significa “**casa de Deus**”. É uma cidade bíblica situada a norte de Jerusalém, lugar de elevada importância para os israelitas, onde se cultuava a Deus. Nesse caso específico, os cristãos adaptaram o termo para significar um pequeno altar montado. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Betel>. Acesso em: 14 mar. 2014.

camponeses. Momentos de descontração acontecem com a apresentação da catira¹⁹ ou curraleira²⁰. Às vezes, as mulheres apresentam o Lundum de cacete²¹. Ao terminar o terço e as outras confrarias, os foliões fazem votos de, no mês seguinte, se reunirem novamente e, então, a despedida é feita sob muita emoção e rezas, em clima de adoração e cantos religiosos que envolvem a todos. Enquanto a bandeira do Divino vai sendo passada de mão em mão para o “beijamento”, reafirmam o compromisso de não deixar que a folia seja apenas um encontro de uma vez por mês, conforme dizem: “nós foliões nos encontramos o ano todo”. Contudo, eles estão sempre focados no objetivo maior, que é o giro da folia vindoura, na festa de Pentecostes ou na Folia da Roça, sua preparação e organização, que vai sendo aos poucos formada, enquanto aguardam ansiosos pela maior manifestação de religiosidade popular que acontece em Formosa.

1.5 O GIRO DA FOLIA

A Festa do Divino Espírito Santo começa sempre oito dias antes do dia de Pentecostes e termina em um domingo, 50 dias depois da Páscoa, seguindo o calendário da Igreja Católica. Uma particularidade da festa de Formosa é que ocorrem duas folias separadas: a da Cidade e a da Roça. Ambas ocorrem simultaneamente e só se unem no sábado, véspera de Pentecostes. A Folia da Roça acontece uma vez por ano na zona rural. A mesma festa pode ser constituída de vários giros num esparramado de povoados existentes na zona rural por vários lugares. Porém, pelo que se sabe, com essa variedade e combinação ritualística e linguística, ocorre quase que exclusivamente na região de Formosa, conforme afirma Couto (2004).

O giro contemplado nesta investigação é o da Folia da Roça da região de Formosa, onde espiritualidade e folclore se misturam numa festa de religiosidade e cultura popular. Seu

¹⁹ A **catira**, que também pode ser chamada de “cateretê”, é uma dança do folclore brasileiro, em que o ritmo musical é marcado pela batida dos pés e mãos dos dançarinos. De origem híbrida, com influências indígenas, africanas e europeias, a catira (ou “o catira”) tem coreografia executada no Brasil entre boiadeiros e lavradores. Ela pode ser formada por seis a dez componentes e mais uma dupla de violeiros, que tocam e cantam a moda (COUTO, 2004).

²⁰ A curraleira é uma dança muito antiga e rústica, na qual os dançarinos sapateiam todos ao mesmo tempo fazendo a cantoria e tocando seus instrumentos (viola, caixa e pandeiro). Essa forma de sapateado apareceu na região no ciclo do gado, quando os tropeiros se reuniam para assar a carne do gado e cantar. É menos conhecida que a catira, embora seja mais dançante. A expressão originou-se do ‘gado curraleiro’, típico da região do Nordeste Goiano. O rebanho que deu origem ao gado curraleiro foi trazido da Península Ibérica pelos portugueses e seu deslocamento pelas diferentes regiões do Brasil determinou um processo de seleção natural de populações distintas adaptadas às condições locais (MARIATE; EGITO, 2002).

²¹ O **ludum** (ou lundum) é uma dança de origem africana, de caráter cômico, sofrendo variações de acordo com a região. Em Formosa, dança-se o lundum de roda, em que as mulheres fazem rodopios e sapateados ao som da viola, caixa e pandeiro, formando-se roda e, às vezes, cantando. Os homens dançam o lundum de cacete. Esse nome se deve ao costume de bater cacetes enquanto dançam (COUTO, 2004).

lema, conforme Couto (2004), a bandeira de Deus levando fé e religiosidade por toda comunidade, representado pela descida do “Consolador”, o Espírito Santo, que expressa o sonho de uma era de paz e abundância, com mesa farta, libertados do medo e da tristeza pelos quais os Apóstolos de Cristo foram abatidos depois de sua partida. Porquanto, a mesma religiosa afirma que,

aonde a bandeira do Divino chega, espalha-se a benção, o espírito capitalista é vencido, a tristeza e a divisão são superadas pela partilha. Em todas as casas (famílias) por onde passar a bandeira (do Espírito Santo) enche-se de ventania do Espírito Santo que varre a toda a inimizade, amargura e descrença.

1.5.1 O Levante do Mastro e a Missa do “Envio”

No primeiro dia da festa, acontece o levante do mastro na porta da igreja, em Formosa, antes de todos irem para a zona rural. O levante representa um “aviso” ao Espírito Santo de que o povo de Deus já está a caminho da “roça”. Trata-se da missa do “envio”. Os devotos, quase todos do meio rural, saem, de madrugada, pelas ruas da cidade cantando, louvando e soltando foguetes para mostrar que “o povo de Deus é alegre”, conforme explica Couto (2004).

O mastro que sustenta a bandeira do Divino é fincado ao solo no adro da igreja matriz, de onde sai a folia, um símbolo da festa de Pentecostes. Sendo símbolo, ele representa não apenas o marco inicial da Folia da Roça, mas também simboliza, pela cor vermelha, o sangue dos mártires da Igreja desde seus primórdios. A cor vermelha também lembra o fogo, pois, na tradição cristã, o fogo tem o significado especial de aniquilar os pecados (COUTO, 2004).

Nesta pesquisa, constatou-se que a passeata, que acontece depois do levante do mastro, encanta a todos pela alegria que se espalha por todos os lugares por onde passa, quando homens e mulheres cantam enquanto caminham pelas ruas da cidade. Com muita fé, eles dão vazão a um ritual firmado na tradição e no amor às raízes e, sobretudo, à religiosidade, de modo que as pessoas não se incomodam com o barulho produzido pelos folguedos e cânticos que acontecem no meio da madrugada. Muitos vão à janela para assistir, enquanto outros se juntam ao grupo, pois essa expressão de felicidade contamina e comove àqueles que não participam mais efetivamente da folia.

A procissão de fiéis segue ordenada pelas vozes fortes dos devotos, que caminham tocando instrumentos e cantando o hino do Divino em clima de contentamento. Enquanto isso, entoam o refrão conhecido por eles: “os devotos do Divino vão abrir sua morada pra’ bandeira do Menino ser bem-vinda, ser louvada”. Nesse instante, tudo parece ser uma reza no

meio da madrugada: a música, os gritos de louvação e os tambores que anunciam a chegada da folia do Divino Espírito Santo.

Esmolas são pedidas para o evento e muitos doam o que têm para sua realização, agasalhos e cobertores, que, depois, serão entregues aos asilos; sacos de alimentos, que vão ser usados na preparação das refeições na “roça”, entre outros. Os violeiros e cantadores agradecem dizendo: “Deus salve esse devoto, pela esmola em Vosso nome, dando água a quem tem sede, dando pão a quem tem fome”. Percebe-se que a natureza cerimonial da folia e de todos esses acontecimentos é de troca de bens e serviços, não constituindo uma atividade econômica em sua essência. Para eles, esse é o verdadeiro sentido do cristianismo, o que difere consideravelmente das esferas oficiais:

Recorte do Hino da Esmola na Folia da Roça

O Divino pede a ismola, mais num é pur carecê-ê,
 Ele pede é pra sabe-ê, se os devoto querem sê!
 Se a tua ismola dé-é, tem que dá de coração-ão,
 Neste mundo ganha u reino e nu otro a salvação!

A seguir, todos vão para a casa do folião responsável pela primeira folia da cidade, onde será realizada uma reza e o café da manhã. Na casa escolhida, um altar é erguido com imagens de santos e enfeites de cor vermelha, como bandeirolas e fitas, representando o Espírito Santo. Os devotos são recebidos com uma grande mesa preparada e todos podem comer à vontade. Após o banquete, com o semblante repleto de satisfação, montam em seus cavalos e rumam para a Folia da Roça, seguindo sua jornada de nove dias de louvação e festas, percorrendo todo o distrito rural.

1.5.2 O Primeiro Pousou: a Reatualização da Festa

Os devotos fazem o pousou por se tratar de um período de nove dias santificação que compreende a festa de Pentecostes, ou Folia da Roça, e para não ter que retornar para suas casas, permanecem no giro. O primeiro pousou é quando se inicia a folia na roça, ou Folia da Roça. Ao fim da tarde de sábado, em uma fazenda escolhida, os foliões são recebidos para passar a primeira noite de tão esperada festa. Na entrada, o folião que representa o Alferes se dirige ao proprietário pedindo permissão para a “Bandeira do Divino” e para os foliões fazerem ali o pousou. Esse é o momento em que o dono da casa recebe a bandeira e os foliões, ao ritmo da música, entoam: “e sobre os punhos do nobre alferes, ela entrou em sua morada, junto com seus filhos, vem pedir uma pousada”.

O giro da folia constitui uma necessidade cíclica e anual, por conseguinte, revivida na repetição de cada folia. Nessa ocasião, busca-se uma espécie de ritual de purificação, segundo

eles, pela proximidade com Deus no louvamento ao Espírito Santo. Conforme expressam os participantes da folia, seu “objetivo é reviver e continuar acesa a devoção e o amor de nosso povo (Igreja) ao Divino Espírito Santo, Consolador, que Jesus Cristo nos mandou no dia do nosso batismo e confirmou na crisma” (COUTO, 2004, p. 8).

Douglas [1966], em *Purezas e perigos*, explica que “purificação ritualística” é um ato essencialmente religioso, que não significa impureza no sentido como se conhece. Por meio dela, as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas, à luz do dia, como uma espécie de higiene espiritual. No quadro dessas estruturas, os elementos díspares são relacionados: ordem/desordem, puro/impuro, etc. A “higiene”, ao contrário, mostra-se como um excelente caminho, desde que seguido com algum conhecimento de si mesmo. Portanto, ela é tomada como sentimento de entrega, santificação e renovação do espírito. Tal qual é conhecida, a impureza é essencialmente desordem. Eliminando-a, não se faz um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio.

Dessa maneira, rituais como o levantamento do mastro na saída do giro, as rezas e os cânticos constituem o início de uma jornada purificadora que acontecerá com a “alvorada” da folia. A noção de purificação está inserida funcionalmente na festa, ocasião em que os devotos são influenciados a viver um estado de santificação. Por isso, eles rezam e almejam a ordem ideal, sem a qual o grupo corre riscos por não seguir os códigos morais sancionados pelas regras de comportamento; são perigos que podem ameaçar a condução das celebrações e a coesão do grupo em torno dos rituais e da santificação.

Traduzidos para a realidade da folia, existem também padrões de comportamento necessários para a condução dos ritos do giro da folia. Bebida alcoólica, arma de fogo, arma branca e atos de sensualidade são proibidos logo de início e os fiéis exortados a se esquivarem deles. Dona Vera lembra que os “foliões que não seguem as normas são convidados a se retirarem da folia”. Igualmente, expressões, palavras e atos que ofendem devem ser evitados durante o giro da folia. Essas regras tornam-se necessárias para prevenir desavenças e uma possível dessacralização da festividade que acabará por acontecer com esses atos, tornando o ritual impuro e inválido. São princípios que regem o universo de sua cultura religiosa, em que a comunhão é o elemento principal, reunindo pessoas que têm em comum a fé. Conforme exposto nas palavras de Douglas (1966), tudo o que pode acontecer de desastroso a um homem deve ser catalogado em função dos princípios que regem o universo específico da sua cultura. Por vezes, são as palavras que inciciam cataclismos, por vezes os atos, por vezes os estados físicos.

Essa repetição anual do giro os faz lembrar de que é preciso manter os costumes, a tradição. Para eles, acima de tudo, não se deve esquecer a ligação com o campo, sendo preciso resistir aos padrões modernos, preservar seus valores culturais, suas danças, suas credences e seus costumes. Assim, a reza constitui um gesto simbólico que demonstra mais do que aparenta por suas repetições, pois a repetição reforça a ideia de continuação.

Perguntada para que se reza, a coordenadora da folia responde “que é para louvar, agradecer e muitas vezes pedir”, citando a passagem evangélica “bate e a porta se abrirá”. Brandão (2009) acrescenta que se reza para crer, salvar, obter perdão, conseguir uma ajuda, “chegar à salvação”, “vingar” um inimigo, “livrar de um perigo”, que todos os ritos e preces do catolicismo popular são feitos e rezados.

Arantes (1980) salienta o fato de que as festas populares, comumente, têm o objetivo estratégico de despertar para a reflexão e consciência de si mesmo. Desse modo, pode-se entender que o teor das “rezas” pode, muitas vezes, reforçar a identidade étnica, que os livra de ser, criar e pensar em conformidade com o padrão das elites. Assim, tem sido essa a maneira popularizada de praticar a fé, mantendo os ritos e as crenças, para não esquecer como se fazia antes, reatualizando sempre o que foi aprendido com os antigos.

A reatualização do mesmo acontecimento, o giro da folia e a reza constituem sua maior esperança de cada dia reencontrar não apenas o lar sagrado que está na sua pós-existência, mas na sua existência terrestre, por meio de suas práticas de reza, do combate a desigualdade social, a subordinação àqueles que só querem o prestígio e o poder. Nesse sentido, ela está de acordo com a dinâmica reflexiva da teologia da libertação, que vem iluminada pela perspectiva do pobre e de sua libertação, pois, conforme Teixeira (2008), a teologia da libertação confere um lugar muito importante à história como lugar da revelação do mistério de Deus, bem como ao pobre como destinatário privilegiado de sua ação. Para ele, não há como negar, na teologia da libertação, a presença do mundo do outro, mas este outro é concentrado na figura do pobre, do oprimido e das classes exploradas.

Sem esgotar a realidade do Reino de Deus, que é um dom, percebe-se que a reza e os ritos, mais do que reforçarem a esperança num mundo transcendental, reafirmam o compromisso de um mundo melhor e igualitário na Terra. Por conseguinte, a folia continua a reforçar, por meio de seus ritos, rezas faladas ou cantadas, sua concepção pitoresca do mundo e a possibilidade de continuação das práticas religioso-culturais da festa, na certeza de que tudo não acabará, pois o novo aprende com o velho passando adiante, de geração a geração, o que foi ensinado, aprendido e guardado na memória.

Quem conduz as rezas são, quase sempre, os mais velhos, porquanto são eles que sabem como fazê-lo. Quando um jovem acompanha, ele aprende. As rezadeiras tradicionais são mais idosas porque têm de passar a experiência para os jovens. Na Folia da Roça, por exemplo, é Dona Dália quem, mesmo sem saber ler, reza os benditos antigos conforme for o dia do santo. Se for dia de Santa Luzia, ela reza um bendito de Santa Luzia; se for Santos Reis, reza também. Ela aprendeu com os antigos; os jovens, quando querem aprender, são colocados sob sua orientação.

Uma vez estabelecidas as regras, a folia vai, então, percorrer a zona rural e o giro, condução da bandeira do Divino, viajando de uma propriedade rural à outra, seguindo seu percurso, num período de nove dias. Ele constitui o ciclo da festa, quando se gira a bandeira do Divino, cada dia em uma “roça”, onde ocorrem as rezas, as festas e os pousos, também chamados de “pousos da folia”. Os foliões e as rezadeiras estão sempre presentes nos diferentes rituais, cada um com sua função.

Primeiramente, os tropeiros que cuidam dos animais ficam de prontidão, com os animais preparados para a cavalgada que começa no dia seguinte. Eles são os foliões que cuidam dos animais, que estão no giro da folia e são os responsáveis pela guarda e alimentação de toda a tropa. O guia da folia é o encarregado das cantorias da festa, na Saudação do Cruzeiro e Saudação do Altar. Dona Vera afirma que a cantoria do guia é uma espécie de louvação que eles fazem de forma espontânea, pois cantam de acordo com o momento e tudo é criado na hora. A cantoria é, portanto, uma reza, uma forma de louvor. Sendo o guia uma pessoa mais velha, de reverência e respeito, conhecedor dos ritos sagrados, todos os outros foliões lhe prestam obediência e acatam suas ordens. Dessa maneira, é ele que determina quem fará as obrigações nos pousos, como rezas, benditos, saudações e cantorias. Na hierarquia, depois do guia vem o contraguia, que é o folião que o ajuda ou o substitui no cumprimento das obrigações. Cada guia tem uma maneira diferente de cantar ou puxar o canto para que o contraguia o siga repetindo. Esses foliões são autodidatas, ou seja, eles próprios, com seu esforço particular, aprendem sem ter tido um professor.

Afora as rezadeiras e os guias da folia conduzem as rezas, faladas ou cantadas. Todos os outros membros que compõem o giro são também foliões, cada um com sua função na organização da festa. O alferes conduz a bandeira do Divino, as guardiãs da Nossa Senhora conduzem a Imagem da Santa e são as responsáveis por sua guarda durante toda a folia, o caixeiro toca a caixa (tambor) para chamar os companheiros para suas obrigações, como matina, almoço, rezas, etc. Os mussungueiros cuidam da mussunga, barraca onde ficam guardados os pertences dos foliões e que também se destina ao descanso, constituindo-se no

espaço onde se toma o cafezinho; os regentes organizam as filas no momento das refeições, cuidando da disciplina e auxiliando na coordenação geral da festa.

A entrega da bandeira do Divino é feita ao pouseiro e à sua família, enquanto a imagem da Nossa Senhora é colocada no púlpito preparado na sala da residência com toalhas de renda coloridas, flores, velas, rosários e outras imagens de santos. Os donos da casa (fazenda) convidam os foliões para entrarem em sua residência e, logo, começam os rituais, em um clima de muita fé e reverência, típico dos povos campestres.

1.5.3 A Alvorada da Folia

A “Alvorada da Folia” é uma celebração realizada ao pôr do sol, um marcador de temporalidade importante no contexto da folia, constituindo o seu início. Conforme consta na tradição judaica, o dia começa com o entardecer, e não à meia-noite, pois seu calendário é marcado pelo ciclo do sol. Assim, a “Alvorada da Folia” evidencia a forte influência do judaísmo no cristianismo, diferente do calendário gregoriano. É por isso que o *Shabat* dos judeus vai de um pôr do sol ao outro e o dia começa com o aparecimento das primeiras estrelas, conforme os relatos bíblicos (ÊXODO, 20: 20).

Figura 2 – A Alvorada da Folia da Roça.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

Desse modo, poderia parecer um contrassenso o fato de, na Folia da Roça, também chamarem de “Alvorada da Folia” ao ritual que acontece ao pôr do sol, no primeiro dia do giro. Ora, alvorada significa crepúsculo matutino, antemanhã, madrugada, segundo o dicionário *Houaiss*, então, a “alvorada” não deveria ser ao entardecer. Porém, nesse caso, “arvorar” passou a ter o sentido de iniciar o rito, de começar os ofícios da folia e essa tradição segue na folia quando o guia vai andando e cantando com sua viola, fazendo os pedidos para “arvorar” os foliões, significando também “abençoar”.

1.5.4 A Saudação do Cruzeiro

Na frente da casa da fazenda é colocada uma cruz, enfeitada com flores e fitas (símbolo do Cristianismo), cuja passagem é ornamentada com doze bananeiras fincadas, uma das fruteiras mais comuns da região, representando os doze apóstolos de Cristo e/ou a *Via Crucis*. A saudação ao cruzeiro é um ritual majestoso conduzido por violeiros que, conforme a inspiração do momento, improvisam versos de devoção, que constituem reza cantada à Santíssima Trindade e à Virgem Maria. Os versos são pedidos de alvorada, ou “arvorai”, no sentido de “iniciar” a folia, pois é quando de fato ela começa.

Figura 3 – A Saudação do Cruzeiro.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

Na saudação do Cruzeiro o guia não se esquece de pedir a favor de todos os presentes, o alferes, o caixeiro, o tropeiro e os animais, na medida em que saúda a todos que vê pela frente, tudo improvisado. O contraguia repete tudo que o guia improvisa e é seguido pelos outros foliões cantadores que seguem até o pé da cruz. Reza-se ou se canta três vezes, ou seja, primeiro o guia improvisa a reza, o contraguia repete, seguido por todos os outros foliões. Os guias e contraguias costumam cantar o nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, inspirados pelo ambiente retratado na decoração do cenário da festa, representando a natureza, como se percebe no recorte a seguir:

Recorte

Saudamo os MATO VERDE (3x)

Com as benção do infeite

Tudo que tá infeitado (3x)

Abençoa quem os feiz

E saudamo a cruz em vista

Saudamo as bandeirola

Saudamo ao JOÃO DE BARRO²²

De onde o homem foi tirado (do barro)

O passarinho João de Barro

Seja hoje abençoado.

(cantado pelo Guia João Joaquim dos Santos, 67 anos)

Esse canto, como muitos outros, é feito por homens da “roça” e não constitui um canto da neotradição católica dos seguidores da Teologia da Libertação, que instiga a luta das classes “oprimidas”. Em sua essência, é uma reza simples que não invoca uma libertação da opressão capitalista, conforme análise à luz da Ecolinguística. Ele constitui uma singela reza, ou súplica, pela conservação do “mato verde” e do passarinho “João de Barro” e a lembrança de que o homem, assim como os outros bichos, faz parte desse universo que precisa ser preservado.

Esse fato é compreensível na medida em que a visão ecológica de mundo, mais do que a luta de classes, enfatiza a ‘harmonia’ e a ‘comunhão’, não o conflito, como na orientação marxista. Esse raciocínio está bem explicado em Brandão (1984), quando ele afirma que se os homens e as mulheres das comunidades eclesiais de base pertencem a um ramo de uma “igreja popular” do catolicismo, esses piedosos lavradores distanciados de qualquer vínculo de crença, culto e ação religiosa que subordine o ser católico a uma prática político-pastoral militante também partilham, com uma imensa maioria de “devotos”, o “catolicismo popular” dentro da Igreja Católica.

²² Trata-se de exemplos de adaptação da reza que revela elementos do Cristianismo trazido da Península Ibérica ao meio ambiente local.

Assim, do cruzeiro até a porta principal da residência, eles vão conduzindo de volta o cortejo em direção ao altar, preparado na sala da casa. O tempo passa lentamente na oração cantada, em que o guia exprime ideias e sentimentos, os quais o grupo inteiro compartilha e ouve atentamente enquanto aguarda o próximo ritual que vai acontecer no interior da casa, a saudação do altar.

1.5.5 A Saudação do Altar

Após a saudação do Cruzeiro, os foliões adentram a residência entoando o canto à Virgem Maria. Um dos momentos mais emocionantes para os foliões está em cumprir essa obrigação religiosa de contar as sete dores de Maria. Ao fazerem da cantoria uma prece, eles enumeram, em sequência, os sofrimentos da Mãe de Deus e a necessidade do crente de lembrar tão divina dor para aprender obediência e devoção.

Entre uma narrativa e outra das dores de Nossa Senhora, um refrão se repete quando o guia entoa, numa constricta voz de que “dor maior não pode haver”.

Figura 4 – A Saudação do Altar.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

Na saudação do altar está uma das mais ambíguas facetas do catolicismo popular, em que um rito cercado de cores e num clima festivo quase profano de euforia e festa mistura-se a um sentimento de tristeza e dor pela morte e pelo ultraje de Jesus Cristo. Talvez, isso ajude a compreender um pouco dessa ambiguidade da religiosidade camponesa, em que o sofrimento

dos santos e mártires da Igreja constitui uma espécie de santidade que os vivos devem procurar para inspiração.

Isso resulta no estranho fato de que se cultua mais o Cristo humanizado, frágil diante das adversidades da vida, do que o Cristo divinizado, que tem poder sobre todas as coisas, acentuando nele o seu próprio drama em relação à morte. Com respeito à Maria, acontece o mesmo, como afirma Brandão (2009): nas várias figuras da “Virgem Maria”, a piedade popular acentua mais seu sofrimento de mãe do que seu poder de “Santa Mãe de Deus”. O autor também expõe que se pode rever isso na oração da “Salve Rainha”, para lembrar que um destino universal de sofrimento e de temor diante da morte são constantemente reiterados.

O outro lado desse sentimento paradoxal revela-se na esperança de superação de todo sofrimento e da própria morte que encontra, na misericórdia divina, um favor imerecido de salvação. Isso porque, conforme Brandão (2009), no catolicismo popular existe um repertório acreditado de ritos e rezas mediante os quais o justo encontra mais facilmente o céu e mesmo o pecador acaba sendo, “por intercessão”, perdoado por seus erros na vida terrena e chega a Deus revestido ainda de culpa, mas ritualmente armado do direito ao perdão e à “salvação”.

Mais do que isso, a folia, para Brandão (2009), cria uma instância comunitária que coloca a todos numa condição igual perante Deus. Assim, na crença popular católica, vivos e mortos, patrões e empregados, ricos e pobres, enfim, todos compartilham do mesmo destino, retratado na canção que só os mais velhos sabem ainda cantar: “amigos e parentes, escravos e defuntos, ao sentarmos nessa mesa, estamos todos juntos”.

Santos (2008) esclarece que o cimento que une diferentes personagens no cenário social brasileiro (e, portanto, goiano) é a fidelidade à devoção quando diz que é pelo credo ao qual aderiram o elemento negro, o elemento índio e os menos importantes socialmente que são absorvidos, bem-vindos, adentrados ao que mais é valorizado na realidade vivida: o outro mundo, o mundo de Deus, hierárquico também, mas onde, de alguma forma, o sofrimento humano cessa. Afirma também que negros e escravos de condição desprevenida são, durante as festas religiosas, cristãos como todos os outros.

Essa forma popular de ritualizar a fé também difere da doutrina tradicional na medida em que aproxima a todos, e mesmo o Deus “distante e terrível trazido a nós pela evangelização colonial, se torna mais próximo, humano e misericordioso” (BRANDÃO, 2009). Dessa forma, a comunidade é uma família, pois todos são irmãos, Deus é seu pai, Jesus, seu irmão, e Maria, sua mãe. Conforme o conceito de comunhão defendido nesta tese, a aproximação por meio da reza é um elemento que mantém a unidade do grupo.

Na continuidade da festa, o guia segue rezando e cantando as dores de Nossa Senhora, num repertório que, assim como a *Via Crucis*, tem uma sequência cronológica de acontecimentos. Ele segue relatando o sofrimento de Maria, que se confunde com o imaginário de sofrimento e morte de todo o homem pecador, reiterando o seu implacável destino, a saber:

Resumo da Saudação do Altar

- 1ª dor - A profecia de Simeão (previsão da morte de Jesus)
- 2ª dor - Herodes persegue o Menino (levado ao Egito)
- 3ª dor - O sumiço do Menino (encontrado em discussão com os doutores)
- 4ª dor - O caminho do Calvário (sob a Cruz)
- 5ª dor - A morte de Jesus
- 6ª dor - Recebe o Filho morto (descido da Cruz)
- 7ª dor - A separação.

São também sete os dons do Espírito Santo simbolizados ali naquele altar, pelas sete fitas de diferentes cores. Então significa que o Deus morto, ressuscitado e glorificado no imaginário do devoto, embora esteja ao lado do Pai, enviou o “Consolador”, o Espírito Santo, para acabar com a tristeza, derramando seus dons. Portanto, ainda há uma esperança para o pecador e os dons do espírito são as virtudes que propiciam a superação de todo o sofrimento do cristão. Fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade e temor de Deus são os dons do Espírito.

Desse modo, são sete as dores que retratam o sofrimento nas palavras do folião que diz “dor maior não pode haver”. Porém, são sete os dons que dão coragem para enfrentar as tentações, viver uma vida santificada para alcançar a vida eterna, o discernimento e a prática da piedade. Percebe-se um contraste entre o sofrimento e os dons do Espírito Santo, porém, eles acreditam que os dons adquiridos pela santificação trazem alívio para a alma.

1.5.6 A Ladainha de Nossa Senhora e Outras Rezas Mais no Altar

Após a saudação do altar, inicia-se a ladainha, ocasião em que as mulheres passam a liderar a Folia, como de costume. Somente os homens haviam participado da Saudação do Cruzeiro e da Saudação do Altar. As tarefas são, assim, distribuídas nos rituais para cada gênero, portanto, a partir desse momento, são as mulheres que fazem o ritual. Tudo constitui rito ou reza, cantada ou recitada, num gesto em que, às vezes, cria-se, outras vezes, repete-se, de pé ou de joelho, parado ou andando, inclinando a cabeça ou levantando as mãos ao céu num desejo de aproximação e de busca de sentido. Conforme Eliade (1992), o desejo religioso da repetição dos gestos divinos é porque o homem religioso sente necessidade de reproduzir

indefinidamente os mesmos gestos exemplares; deseja e se esforça por viver muito perto dos seus deuses.

A ladainha da Folia da Roça é a de Nossa Senhora, cantada em um “latim” alterado pelas rezadeiras, pois aprenderam de cor, umas com as outras, de uma geração à outra. De todas as rezadeiras, as mais entusiasmadas são aquelas que sabem o ofício de cor, porque vem da tradição, e elas sentem que têm de passar a experiência para as mais jovens. As mais velhas, muitas delas analfabetas, são acompanhadas pelas mais novas, que tentam segui-las, anotando os versos cantados num caderno.

Recorte

Aprendi há muitos ano, eu sei de cor [...] se eu tivé num lugar, eu tenho brigado com aquela equipe (de rezadeiras), oce viu eu rezano, gente, o povo chama elas das rezaderas dos caderno, elas fala assim, como é que nós faiz, o povo tá chamano nós das rezadera dos caderno [...] elas são mais nova de aprendizado [...] não, mais eu já ensinei pra aprendê de cor, vai decorano, eu aprendi o ofício numa semana [...] e o ofício é grande (líder das rezadeiras).

Na ladainha, o latim mesclado com o português rural vai perdendo, aos poucos, sua forma original. Perguntado sobre a possibilidade de reeducar a fala das rezadeiras para corrigir essa “deformação” do latim ruralizado em comparação ao eclesiástico, o Bispo Diocesano, certa feita, disse que não pretendia fazer isso. Afirmou que preferia deixar da maneira como elas cantam para não tirar a originalidade da festa, conforme lembra a filha de uma das rezadeiras.

Figura 5 – A ladainha de Nossa Senhora.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

Desse modo, enquanto a líder puxa o canto, as outras rezadeiras cantam o verso seguinte (em itálico), constituindo um coro de vozes altas que se prolonga por longo tempo até o encerramento da cantoria e o agradecimento:

Recorte

Salve os infermorio, refugio dos peccatorio,
 Consolai seus aflitorio, orais por nobilis.
Auxilio cristionorio, Regina Angelorio,
Regina patriarcario, orais por nobis[lis].
 Regina confessorio, Regina Virginus,
 Regina Santa Aruana [Santa Ana?], orais por nobilis.
Regina simila, original e consepta sacratíssima do meu rosário,
Imaculada conceicione [Conceição Imaculada], orais por nobilis.
 [obs. a análise deste recorte será feita no capítulo 5]

Ao tentar compreender o porquê dessa mescla, português-latim, por meio da análise, evidencia-se que essas construções são formas de adaptação ao contexto, um conceito ecolinguístico constatado na ladainha. Ao final, faz-se o oferecimento e a entrega da ladainha de Nossa Senhora dirigida à veneração da Virgem Maria:

Recorte

Vós aceitai Senhor, esta ladainha, ladainha de seu giro, orais por nobilis.
 Agnus Deus [Agnus Dei] que tira todos pecados [...]
 Es mãe de Deus paz que nos domines mizerenenobilis.
 Agnus Deus que tira todos pecados [...]
 Es mãe de Deus paz que domines izaudi dominei.

1.5.7 Os Símbolos da Folia da Roça

Conforme Eliade (1992), o simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade e, graças aos símbolos, o mundo se torna “transparente”, suscetível de “revelar” a transcendência. Ele explica, por exemplo, que o simbolismo da água representa tanto a morte quanto o renascimento e a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência. Os símbolos da Folia da Roça são assim relacionados por Couto (2004):

1. A pomba desenhada na bandeira significa a mansidão e o amor de Deus, pois a pomba é mansa, humilde, simples como Jesus. É ela que simboliza o Espírito Santo no momento do batismo de Jesus.
2. O fogo é um pedido a Deus de fogo do céu, conforme a narrativa de Atos 2.
3. A água é o Espírito Santo que mata a sede do povo de Deus, como no exemplo de Tobias no deserto, para o qual o anjo leva pão e água, como a samaritana diante de Jesus e como a água purificadora na piscina de Siloé.
4. As vestes brancas simbolizam a transfiguração de Cristo e o alvejo da mancha do pecado.

5. A mão e dedo remetem a quando os israelitas esperavam Deus escrever nas tábuas da lei, onde Deus escreveu com os próprios dedos os dez mandamentos. E a nuvem é a paz e sombra de Deus acompanhando seu povo.

1.5.8 Bendito de Mesa e Danças Profanas

Após rezas e músicas diante da mesa, com farta alimentação ao som de caixa (tambor), rabeça, viola, pandeiro, violão e reco-reco, eles cantam o Bendito. O Bendito de mesa também faz parte da folia e é compreendido como um cantório de agradecimento pelo pouso e pela comida oferecidos aos foliões e visitantes pelo dono da casa, visto que tudo é servido gratuitamente. Algumas vezes cantado, outras rezado, o Bendito pode ser um sincretismo quando se louva e se brinca, falando do sagrado e do profano, improvisando sempre:

Deus lhe pague pelo pão
 Que nos deu com alegria
 Deus lhe dê a recompensa
 Pró o senhor e sua família
 Aumentai seus animais
 E dê fartura na dispensa
 [...] (Folião Cândido Silva Santos)

A festa popular é composta de rezas e brincadeiras, as quais o homem do campo contempla quase como uma necessidade. Brandão (1984) afirma que, embora se busque a santificação por meio da reza e dos ritos, se é dono, por empréstimo divino, de um corpo, e é preciso se divertir. O folclore anda lado a lado com o sentimento de espiritualidade dos participantes, em que as danças (a catira, a curraleira e o lundum de cacete) ganham vida e animam cada pouso e cada parada em que os devotos cavaleiros “apeiam” para descansar.

Essa mistura de ritmos da ‘catira/cateretê’, trazido pelos paulistas, com a ‘curraleira’ local e o ‘lundum’, sugere que Formosa teria uma cultura sincrética, numa região de transição. É muito comum ouvir nos discursos dos políticos locais a expressão “Formosa é a boca do Nordeste”, definindo essa região como um ponto estratégico (na visão deles) entre a região Nordeste e Sudeste, destacando-a da região centro-sul de Goiás.

Essas práticas religioso-culturais davam-se de maneira simples, tipicamente rural, e as manifestações adjacentes que hoje acontecem na folia não faziam parte do ritual católico oficial, porquanto, no passado, a Igreja sempre os condenou. No texto a seguir é possível observar esse fato nas considerações feitas por Teles (2004, p. 18):

Frei Berthet, dominicano francês que visitou a região em 1883, percebia que essas festas (da região de Formosa) eram diferentes dos padrões culturais brasileiros que, basicamente, seguiam os de Portugal. Em seus relatos afirmou: 'essas cerimônias exteriores e profanas que acompanham as festas, excitam sempre o entusiasmo do povo [...] nessas festas, a parte do diabo é maior que a de Deus'.

O referido historiador da região acusa o fato de que a vida ali era muito monótona e as pessoas sentiam a necessidade de ter alguma diversão, pois viviam muito isoladas e somente em ocasiões como essas podiam se reunir e se distrair um pouco. Daí o fato de terem surgido dança e músicas profanas mescladas com a reza, eis o caráter ambíguo da folia.

1.5.9 A Despedida da Folia e Desalvorada

“É a hora do Adeus, até o ano que vem”, murmura um folião no último ritual em frente à Igreja Catedral (depois de longo giro na roça), é a desalvorada. A entrega da Folia da Roça é realizada, em Formosa, com grande comoção dos devotos quando o violeiro toca sua viola, o caixeiro bate baixinho o tambor e todos cantarolam: “O Divino se despede, diga adeus e vai-se embora, levando seus foliões junto a Nossa Senhora [...] adeus, que já vou embora [...]”. A cantoria é chorosa e emocionante, pois entregar a folia depois de vários dias de giro propicia a consciência do dever cumprido, com a Igreja e a comunidade.

Entregar a folia ou desalvorar é passar a responsabilidade e a obrigação ao novo folião festeiro, escolhido por sorteio para dirigir a folia do próximo ano. Também desalvora, conforme Vera Couto (2004), todos os foliões de suas obrigações assumidas na alvorada desde o Guia ao Mussungueiro.

Acredita-se que a reflexão e a consciência de si mesmos, valorizando seus costumes por meio dessa festa popular, possa despertar para novas formas de compreender os cenários que se despontam. No próximo capítulo, retrata-se essa realidade ao procurar entender o que foi e o que é, hoje, a Folia da Roça, por meio das ferramentas de um estudo qualitativo de cunho etnográfico.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Optou-se pela pesquisa qualitativa para conduzir a presente investigação por ela situar este pesquisador no ambiente natural em que ocorre a manifestação religioso-cultural da Folia da Roça. Lüdke e André (1986) justificam esse contato direto e estreito com a situação na qual os fenômenos ocorrem naturalmente pela forte influência do contexto. Portanto, as circunstâncias particulares em que um determinado objeto se insere são essenciais para que se possa entendê-lo, as pessoas, os gestos, as palavras estudadas devem ser sempre referenciadas ao contexto em que aparecem.

Além desse aspecto importante, a pesquisa qualitativa considera a riqueza das descrições de situações e acontecimentos, o que inclui entrevistas, depoimentos, fotografias, desenhos e extratos de vários tipos de documentos. Outros pontos importantes, tais como entender o processo no qual ocorrem as interações, seu significado para as pessoas envolvidas e as abstrações que se formam a partir da inspeção desses dados obtidos são igualmente levados em consideração. Para Lüdke e André (1986), entre as várias formas que pode assumir uma pesquisa qualitativa destaca-se a pesquisa do tipo etnográfica, que vem ganhando crescente aceitação.

Conforme Gil (2010), a pesquisa etnográfica tem sua origem na Antropologia, sendo utilizada tradicionalmente para a descrição dos elementos de uma cultura específica, tais como comportamentos, crenças e valores, baseada em informações coletadas mediante trabalho de campo. Ainda, de acordo com os conceitos da pesquisa qualitativa, a etnografia é considerada uma modalidade para “aludir ao processo de pesquisa pelo qual se apreende o modo de vida de algum grupo quanto ao produto dessa investigação: um escrito etnográfico ou retrato desse modo de vida” (SANDÍN ESTEBAN, 2010, p. 159-160).

2.1 O CONTEXTO E OS PARTICIPANTES

Faz-se necessário, portanto, aprimorar os procedimentos metodológicos que envolvem esta pesquisa para contemplar a manifestação popular da Folia da Roça. Com esse propósito, desenvolveu-se a pesquisa qualitativa de cunho etnográfico para que, assim, fosse possível compreender o modo de vida do grupo e melhor analisar esta investigação sobre a linguagem das rezas na Folia da Roça.

Como afirmado anteriormente, um estudo etnográfico deve dar-se no contexto em que os acontecimentos ocorrem. Sendo assim, esta pesquisa desenvolveu-se nos cenários em que

os participantes interagem, ou seja, nos encontros mensais de rezas e no giro da folia que acontece nos meios rurais uma vez ao ano, na festa de Pentecostes de Formosa (GO) – Folia da Roça. Torna-se necessário situar os sujeitos ali envolvidos histórica e socialmente para, desse modo, poder compreender esse importante acontecimento religioso regional.

A comunidade constitui-se de indivíduos que se unem pelo interesse comum nas práticas religiosas e profanas de uma folia. São homens e mulheres que compartilham um sentimento de pertencimento e que procuram preservar suas tradições ao passar adiante conhecimentos e práticas na intenção de não os deixar enfraquecer. Para Morin (2007), ao se definir a comunidade, *Gemeinschaft*, como um conjunto de indivíduos ligados afetivamente por um sentimento de pertencimento a um “Nós”, então as sociedades contemporâneas são mesclas diversas de sociedade/comunidade. Segundo ele, nas sociedades históricas a fé religiosa anima ou reanima os sentimentos comunitários. Cabe também citar o conceito ecológico de comunhão proposto por Malinowski (1972), em que o compartilhamento de sentimentos e pensamentos, não necessariamente linguístico, é a base para que ocorra uma interação grupal. É justamente manipulando esses repertórios populares, como nos rituais da folia, que o grupo estudado reafirma-se simbolicamente, procurando dar continuidade às suas práticas.

Esse contexto de harmonia, comunhão e compartilhamento constituiu, portanto, o cenário que se necessita, na condição de pesquisador, para reunir as informações e buscar um significado para elas, procurando extrair sentido do mundo dos sujeitos investigados. Creswell (2010) afirma que o pesquisador se engaja no mundo dos pesquisados e dele extrai sentido com base em suas perspectivas históricas e sociais, pois todos nascem em um mundo de significados conferidos por sua cultura.

Portanto, para que se alcançasse esse objetivo de descobrir o sentido de tal festa popular, atribuindo-lhe significado em determinado contexto, foi necessário situar os sujeitos histórica e socialmente, sem que se incorresse no risco de não gerar a reflexão pretendida, que permitisse a compreensão da manifestação social. Dessa maneira, foi possível entender a manifestação pela forma com que se apresentara, apesar de tudo ali na Folia da Roça pareça ser um movimento ambíguo. Essa ambiguidade de significar e ressignificar tem sido um fato na história das culturas populares, conforme aponta Brandão (1984).

Considerando que os participantes da folia têm em comum o evento em si e que diferentes interesses estão implicados nessa manifestação popular, foi necessário conhecer esses sujeitos e sua relação com a folia, no intuito de compreender melhor os dados coletados. Foi por meio de observação, gravação dos rituais, entrevistas semiestruturadas e narrativas

peçoais que se pôde perceber três diferentes categorias de sujeitos que participam da festa popular:

Grupo 1- Os foliões (as rezadeiras, os guias e as contraguias, etc.) se caracterizam pela devoção nos rituais, pelo conhecimento popular e pela harmonia com a temática da festa.

Grupo 2- Os organizadores da folia – festeiro, pouseiro, regente, mussungueiros, etc. – são os responsáveis pela organização e pelo pouso, cuidando da disciplina e coordenando os outros participantes durante o giro. A Pastoral Diocesana da Folia, ligada à Igreja, constitui o principal corpo de organização da festa.

Grupo 3- Compõe-se dos outros participantes da comunidade e/ou visitantes que seguem a folia, mas que não têm uma parte nos rituais, sendo eles indivíduos que fazem o giro, seja por diversão, curiosidade ou por acharem os rituais bonitos. São os chamados “cata-pousos”.

Dessa forma, no intuito de obter mais clareza e confiabilidade nos resultados, a presente pesquisa levou em consideração essas três categorias de sujeitos e suas diferentes formas de participar e compreender a festa, possibilitando a triangulação²³ desses dados e as diferentes perspectivas sob o ponto de vista de cada um deles. São diferentes procedimentos comparáveis com vistas a ampliar a compreensão dos dados, contextualizar as interpretações e explorar a variedade dos pontos de vista relativos à participação, seus interesses e envolvimento com a folia, dados coletados por meio das gravações e entrevistas. A partir disso foi possível conhecer os valores e as crenças de cada categoria que constitui o grupo da Folia da Roça e verificar se o que expressam na coleta de dados se confirma de fato.

No contato com o grupo 1 foram estabelecidos dois roteiros de trabalho, contemplando religião e cultura, que tiveram como proposta detectar crenças e histórias de vida, buscando entender melhor as relações sociais que identificam o modo como os ecossistemas se constroem pelas interações, maneiras de viver e de se relacionar entre si e com o meio. Trata-se, portanto, de um procedimento metodológico holístico que, por meio da observação, coleta e informação de um pequeno grupo, procura identificar um comportamento característico que, quando comparado com o todo, reflete condignamente, de certa maneira, as características de toda a Folia da Roça.

²³ Segundo Gil (2010), a triangulação é um processo básico na pesquisa etnográfica, quando mais de um método é usado para investigar se os dados obtidos são semelhantes ou divergem, com vistas a reforçar a validade interna dos resultados.

Os dois roteiros compõem as gravações em áudio das rezas e as entrevistas estruturadas por meio de relatos orais (também gravadas em áudio) que visaram identificar os informantes-chave²⁴ para obter um retrato mais próximo da realidade da folia, estabelecendo uma rede de contatos com as pessoas da comunidade que detinham informações ou vivenciaram a manifestação religioso-cultural retratada nesta tese.

Desse modo, é o grupo 1 que interessa mais, por estarem diretamente envolvidos com a folia e seus rituais; os outros dois grupos (2 e 3) aparecem apenas para explicitar a organização da festa, que hoje compreende uma enorme estrutura. Portanto, enfatiza-se o interesse em entender, por intermédio desse grupo, a linguagem das rezas em devoção ao Divino Espírito Santo, o que permite identificar o caráter tradicional da folia, assim como as crenças e os valores solidários dos foliões:

A crença de que o Divino garante a mesa farta para todos os devotos que chegarem, sem distinção, demonstra que as obrigações de dar e receber bens, sejam simbólicos ou materiais, continuam eficazes, apesar do tempo histórico vigente em que o valor de troca tem sido quase que exclusivamente representado pelo dinheiro. (AMORIM, 2011, p. 242).

Nos dados coletados e analisados, foram identificados colaboradores de ambos os sexos, com idade a partir de cinquenta anos, alguns possuindo um mínimo de escolaridade. Além do levantamento de vocábulos mais usados na manifestação religiosa, para a posterior análise ecolinguística, ainda foram feitas entrevistas, nas quais se procurou deixar as pessoas livres para contar suas histórias de vida, de modo a melhor compreender suas tradições.

2.2 OS PROCEDIMENTOS DE COLETAS DE DADOS

Gil (2010) esclarece que o processo de entrada em campo para uma pesquisa etnográfica é crucial, pois, muitas vezes, os membros de um grupo pesquisado não fazem questão de tê-lo em seu meio e é possível que manifestem algum tipo de desconfiança ou hostilidade. Neste caso, o acesso foi facilitado pela filha de uma rezadeira, aluna do curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Esse fator deu credibilidade para a pesquisa e criou um clima agradável de trabalho. Posto isso, procurou-se não interferir nas atividades desenvolvidas, apenas observa-se e, depois de um bom tempo, faz-se a integração ao grupo no convívio social, procedendo a conversas informais e entrevistas.

²⁴ Na coleta do *corpus* foram buscados informantes-chave para obter as informações necessárias na identificação do grupo, bem como aqueles indivíduos que propiciavam mais aproximação do pesquisador com a comunidade, aqui entendidos como sujeitos-objetos da pesquisa.

Por conseguinte, a aceitação no grupo ocorreu de forma tranquila e gradual, uma vez que não se fez questão de marcar presença de imediato, mas seguindo a ética foi necessário, posteriormente, que aqueles entrevistados autorizassem a presença deste pesquisador, assinando o termo de consentimento livre e esclarecido (Vide Apêndice B).

Nesse sentido, para manter a coerência da permanência em seu meio, foi necessário esclarecer qual era a finalidade da pesquisa, ou seja, explicar que se pretendia conhecer aquela manifestação popular, suas rezas, seus ritos e danças, sem causar constrangimento.

Considerações sobre a importância da festa popular e sua relevância para as novas gerações, bem como outros aspectos, conforme exposto na seção 2.2, são questões deste trabalho que também precisavam ser contempladas, porém, era necessário que elas fossem reveladas naturalmente pelos próprios sujeitos investigados. Por isso, buscou-se, neste trabalho, não expor opiniões pessoais a respeito de algum fato conflituoso que ali pudesse eventualmente existir, evitando julgamentos. Outras vezes, era preciso promover uma reflexão sobre os acontecimentos de forma dinâmica para alcançar o objetivo de construir esta tese.

Embora não fosse o foco do estudo compreender tudo que acontecia na festa popular, essa convivência possibilitou que se tivesse uma noção da rotina dos eventos, da forma como se organizam os foliões, como procedem as rezadeiras umas em relação às outras, da hierarquia dos líderes, geralmente mais velhos, da maneira como são escolhidos os pousos, a alimentação, etc. A princípio apenas como observadores, foi possível obter informações acerca da realidade vivenciada pelos foliões em seu próprio contexto, pela presença constante nos rituais e no convívio, pousando no acampamento e tomando refeições com o grupo, ou seja, socializando.

2.2.1 A Observação

Junker (1971) estabelece um *continuum* que situa o participante em quatro níveis: participante total, participante como observador, observador como participante e observador total.

O “participante total” não revela ao grupo sua verdadeira identidade de pesquisador nem o propósito do estudo, buscando tornar-se um membro do grupo para se aproximar o mais possível da “perspectiva dos participantes”. Por exemplo, seria desenvolvido um trabalho como um participante total ao se colocar como um folião na Folia da Roça, o que não aconteceu.

O “participante como observador” não oculta totalmente suas atividades, mas revela apenas parte do que pretende fazer. Por exemplo, poderia ser explicado por ele que o objetivo era conhecer melhor a folia pela observação dos rituais sagrados e profanos e de seus praticantes, embora se pretendesse também conhecer como funciona a estrutura da festa, sem deixar isso claro. Conforme Junker (1971), não se deixa claro totalmente o que se pretende para não provocar muitas alterações no comportamento do grupo observado, o que envolve questões éticas.

O “observador como participante” revela ao grupo desde o início sua identidade de pesquisador e os objetivos do estudo. Nessa posição, o pesquisador pode ter acesso a uma gama variada de informações, até mesmo confidenciais, pedindo cooperação ao grupo. Contudo, terá, em geral, que aceitar o controle do grupo sobre o que será ou não tornado público pela pesquisa. Entretanto, isso não aconteceu neste trabalho.

Por último, o papel do “observador total” é aquele em que o pesquisador não interage com o grupo observado, desenvolvendo sua atividade sem ser visto. Mais uma vez há questões éticas envolvidas na obtenção de informações sem a concordância do grupo.

Uma vez que a observação desenvolvida foi direta, o grau de participação assemelha-se à que surge nos trabalhos de observação participante. O período de observação foi de nove dias de giro na folia de 2013 e mais nove dias em 2014. Segundo Lüdke e André (1986), a observação ocupa um lugar privilegiado nas novas abordagens de pesquisa educacional, sendo usada como principal método de investigação. A observação realizada neste estudo foi direta, o que permitiu chegar mais perto da “perspectiva dos sujeitos”, um importante alvo nas abordagens qualitativas, “pois na medida em que o observador acompanha *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar apreender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações” (LÜDKE; ANDRÉ, 1986).

Trata-se, portanto, de um processo longo que exige paciência. Gil (2010) esclarece que a observação participante supõe a interação pesquisador/pesquisado, em que as informações obtidas dependem do comportamento do pesquisador e das relações que ele desenvolve com o grupo estudado. No entanto, White (2005) afirma que a integração plena do pesquisador ao grupo é improvável, pois sempre pairará sobre ele uma atmosfera de curiosidade ou mesmo de desconfiança. Ele não pode se esquecer que é um observador que está sendo observado também o tempo todo. Contudo, o trabalho aos poucos foi adquirindo consistência e, assim, foi obtida a confiança das pessoas, para, em seguida, proceder-se à entrevista.

2.2.2 A Entrevista Semiestruturada

Nem sempre é fácil conduzir uma entrevista, porquanto é complicado estabelecer e manter um clima de relaxamento quando se está procurando saber acerca da vida de outras pessoas, ainda que seja no plano social. Mesmo assim, o clima festivo da folia favoreceu bastante o contato entre as pessoas e, entre um ritual de reza e outro, foi possível interagir nas *mussungas*²⁵ – refeições servidas de graça a todos, inclusive aos visitantes – e nas celebrações profanas da dança. Segundo Gil (2010), as entrevistas são importantes para verificar, de maneira informal, o que as pessoas sabem, o que pensam, creem, aspiram e temem, bem como para comparar essas percepções com as das outras pessoas. Para o autor, são essas comparações que possibilitam identificar valores compartilhados na comunidade, na organização ou no grupo pesquisado.

Na entrevista semiestruturada, é possível proceder a conversas casuais, como aconteceu neste trabalho, embora com uma agenda específica de perguntas direcionadas, utilizadas pelo pesquisador para descobrir as categorias de significados no âmbito de uma cultura. Elas são mais difíceis, apesar de, como mencionado anteriormente, estabelecerem e manterem a naturalidade em determinada situação, ao mesmo tempo em que se está procurando saber acerca da vida de outras pessoas de maneira sistemática.

Nesse tipo de entrevista, as perguntas são voltadas para o objetivo principal de compreender a manifestação popular em si. Consequentemente, as perguntas fluem e, como é próprio desse tipo de entrevista, as informações surgem naturalmente. Uma resposta dada pode levar a outra pergunta e assim por diante. Posto isso, algumas perguntas comuns que surgiram possibilitavam verificar se os dados eram compartilhados por tais e tais devotos; posteriormente, na análise, eles seriam úteis para comparação e comprovação da tese proposta. Algumas das perguntas foram:

- a) Você tem ligação com o campo? (mora ou já morou?)
- b) O que significa (qual a importância) o giro da folia para você?
- c) Há quantos anos você gira na folia?

Essas são perguntas direcionadas, e não um questionário. Embora elas tenham por finalidade verificar a significação ou ressignificação da festa popular, é possível que outras

²⁵ *Mussunga*, barraca onde ficam guardados os pertences dos foliões e também o lugar destinado ao descanso, onde se toma o cafezinho, conforme Couto (2004).

questões sejam feitas, também redirecionadas, bem como aproveitá-las, ou não, na análise dos dados.

2.2.3 A Entrevista Narrativa

As entrevistas de caráter narrativo também foram adotadas na investigação sobre as rezas na Folia da Roça, uma vez que o contar histórias desempenha um papel importante nos fenômenos sociais. Jovchelovitch e Bauer (apud BAUER; GASKELL, 2011) esclarecem que, por meio da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para ela e jogam com a cadeia de acontecimentos na qual constroem a vida individual e social:

A entrevista narrativa tem em vista uma situação que encoraje e estimule um entrevistado a contar a história sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social. A técnica recebe o nome da palavra latina *narrare*, relatar, contar uma história. (JOVCHELOVITCH; BAUER apud BAUER; GASKELL, 2011, p. 93).

Segundo esses autores, comunidades, grupos sociais e subculturas contam histórias com palavras e sentidos específicos à sua experiência e ao seu modo de vida. O léxico do grupo social constitui sua perspectiva de mundo e se assume que as narrativas preservam perspectivas particulares de uma forma mais autêntica.

Assim, ao tratarem da entrevista narrativa, Jovchelovitch e Bauer (apud BAUER;GASKELL, 2011) explicam que um acontecimento pode ser traduzido tanto em termos gerais como em termos indexados, em que a referência é feita a acontecimentos concretos em determinado lugar e tempo. Portanto, as narrações são ricas de colocações indexadas: a) porque elas se referem à experiência pessoal; e b) porque elas tendem a ser detalhadas com um enfoque nos acontecimentos e ações.

A ideia de usar a entrevista narrativa nesta pesquisa foi de sistematizar o trabalho, tanto quanto possível, relacionando os acontecimentos sociais a partir da perspectiva dos informantes. São as experiências narradas pelos atores nas histórias contadas que corroborarão se aqueles acontecimentos estão em consonância com aquilo que se vê e se ouve nas rezas, nos ritos e nas práticas culturais. Portanto, é possível extrair das entrevistas narradas trechos que estão em concordância com o que se procura investigar, evidenciando dados que identificam os fenômenos de pertencimento e preservação dos costumes nas rezas, ritos e práticas culturais.

Quanto às limitações da entrevista narrativa, Jovchelovitch e Bauer (apud BAUER; GASKELL, 2011) apontam que são dois os problemas principais dessa técnica: a) as expectativas incontrolláveis dos informantes, que levantam dúvidas sobre o forte argumento da não diretividade da entrevista narrativa; b) o papel muitas vezes irrealístico e as regras exigidas para tais procedimentos. Quanto ao primeiro problema, o informante pode fornecer uma autêntica narrativa dos acontecimentos, mas, ao mesmo tempo, transformar a entrevista em uma arena para promover seu ponto de vista, com fins mais amplos do que os da agenda da pesquisa. No segundo problema, o entrevistador se apresenta como se ele não soubesse nada sobre o tópico em estudo, no entanto, os informantes podem ver essa atitude como um truque, e essa percepção interferirá em sua cooperação, tornando irreal a coleta.

2.2.4 Procedimentos da Coleta

Pela observação e entrevistas realizadas durante a pesquisa, as regras e os procedimentos do trabalho de coleta de dados precisavam ser bem definidos. Em decorrência disso, enumeram-se, a seguir, todos os passos tomados para que este estudo tivesse credibilidade e expusesse com clareza aquilo que foi realizado no desenvolvimento desta tese:

- identificação das participantes *in loco* e estabelecimento de contato informal para coleta de informações e compreensão do funcionamento do papel das rezas na Folia;
- observação de cada ato de fala nos rituais da reza e dos aspectos sociais implicados na protagonização das rezadeiras e dos foliões, do sentimento de pertencimento e de um possível interesse dos jovens;
- anotações e registro fônico das rezas e rituais da folia para uma posterior análise consistente do conteúdo das mensagens. Nesse momento, foram usados gravadores e câmera fotográfica;
- seleção de alguns participantes, rezadeiras e foliões para a entrevista semiestruturada e a entrevista narrativa, para posterior transcrição e análise das informações; essa seleção foi feita levando em conta o grupo 1, ou seja, somente aqueles que tinham participação ativa nas rezas.
- socialização por meio da permanência no local dos giros, no meio rural, e acompanhamento durante o período dos festejos da Folia da Roça para melhor

compreensão dos detalhes da festa, de seus símbolos, rezas, rituais e sua relação com o ecológico;

- evidenciação dos dados que identificam os fenômenos de pertencimento e preservação dos costumes para posterior análise e conclusão da tese;
- análise.

2.3 A ANÁLISE DE DADOS

Conforme Gil (2010), a análise de dados na pesquisa etnográfica inicia-se no momento em que o pesquisador seleciona o problema e só termina com a redação da última frase de seu relatório. Trata-se, portanto, de um trabalho de persistência, de ir e voltar aos dados coletados, com o propósito de conferir cada um deles, uma vez que são eles que norteiam a redação desta tese, posto que os dados muito “dizem”.

2.3.1 Procedimentos da Análise

Com o propósito de fazer uma análise consistente dos dados coletados em campo, antes se procurou organizar a tarefa em conformidade com os procedimentos adotados em pesquisas etnográficas, como a leitura do material, a busca de categorias de significados, a triangulação e a identificação dos padrões mencionados anteriormente, para, depois, proceder à redação do relatório de campo. Esses procedimentos foram adotados na intenção de promover o bom desenvolvimento da análise e cada um deles foi aos poucos sendo construído.

2.3.2 Organização e Tratamento dos Dados

A análise qualitativa realizada neste estudo refere-se à análise interpretativa de dados obtidos nos rituais da Folia da Roça e tem a finalidade de organizá-los e tratá-los sistematicamente, comparando e codificando passagens de textos extraídos tanto da observação participativa, da gravação de áudio dos rituais de rezas, quanto de entrevistas semiestruturadas e narrativas dos participantes. Assim, um primeiro passo na organização e no tratamento dos dados foi identificar os participantes com a temática da festa rural, procurando saber qual a relação entre ambos. Esses dados permitiram verificar e relacionar os resultados com o problema de pesquisa, ao mesmo tempo em que permitiram interpretar a

relevância da folia frente ao crescente processo de êxodo rural, urbanização e globalização. Para isso, foi criada uma tabela que identifica os participantes, conforme sua ligação com o campo e o conhecimento da temática da folia (extraído das entrevistas semiestruturadas):

Tabela 1 – (Grupo 1) Foliões (rezadeiras, guias e contraguias) da “Folia da Roça” de Formosa.

Respostas dos participantes acerca do envolvimento com a festividade

Característica	Número de participantes / Percentual			
	Sim	%	Não	%
Ligação com o Campo	10	100%	0	0%
Conhecimento da Temática	10	100%	0	0%

Fonte: Dados da pesquisa.

Tabela 2 – (Grupo 2) – Organizadores (festeiros, membros da pastoral etc.) da “Folia da Roça” de Formosa.

Respostas dos participantes acerca do envolvimento com a festividade

Característica	Número de participantes / Percentual			
	Sim	%	Não	%
Ligação com o Campo	6	60%	4	40%
Conhecimento da Temática	4	40%	6	60%

Fonte: Dados da pesquisa.

Tabela 3 – (Grupo 3) – Outros participantes (visitantes, devotos e curiosos) da “Folia da Roça” de Formosa.

Respostas dos participantes acerca do envolvimento com a festividade

Característica	Número de participantes / Percentual			
	Sim	%	Não	%
Ligação com o Campo	3	30%	7	70%
Conhecimento da Temática	2	20%	8	80%

Fonte: Dados da pesquisa.

Na interpretação do quadro anterior analisam-se quais são os participantes que têm ligação com o campo e quais têm conhecimento da temática da folia. A ideia de extrair tal informação é justificada pelo problema desta pesquisa de compreender a tradição da folia, tentando entender como as novas condições de adaptação se dão frente a possíveis mudanças e alterações que ocorrem e que implicações isso teria no conhecimento da linguagem da Folia da Roça, das formas ritualísticas e do cenário dos sujeitos envolvidos.

Embora ainda haja uma enorme quantidade de elementos que reforçam as relações da população folionesa, entre si e com o meio, refletindo uma convivência um tanto quanto harmoniosa representada por essa manifestação popular, os dados revelados evidenciam que

os participantes do grupo 1 (foliões e rezadeiras) provêm dos meios rurais, embora alguns não vivam mais no campo. Ainda assim, esse primeiro grupo detém o conhecimento da temática da folia e são os principais atores da festa popular. É deles que foi extraído o *corpus* analisado nos próximos capítulos.

As gravações das rezas e entrevistas semiestruturadas por meio de relatos orais visaram identificar esses informantes-chave para obter um retrato mais próximo da realidade da Folia da Roça, estabelecendo uma rede de contatos com as pessoas da comunidade que detinham informações ou que vivenciaram a manifestação religioso-cultural retratada nesta tese. Na verdade, são os integrantes do primeiro grupo que detém o conhecimento e as práticas populares da reza e da cultura camponesa. Os próprios organizadores reconhecem esse fato, como se pode ver no depoimento de uma das principais organizadoras:

Recorte

A rezadeira Dona Dália não sabe ler, é autodidata, reza os benditos antigos. Eu valorizo todas as rezadeiras, mas valorizo mais as autodidas. (Dona Vera Couto – organizadora da Pastoral dos Foliões).

Recorte

Eu levei 36 jovens da catira a Brasília entre 8 e 22 anos...tem os cavaleiros que são acompanhados pelos filhos de 10 anos, por exemplo, que já andam sozinhos. Todos os foliões têm uma participação ativa, todas as obrigações que falamos. (Dona Vera Couto – organizadora da Pastoral dos Foliões).

Quanto aos foliões pertencentes a esse grupo, segue uma pequena tabela com informações sobre idade, sexo, escolaridade e hierarquia na folia. Ressalta-se que, para esta pesquisa, esse grupo foi alvo de interesse na busca de uma compreensão do significado e análise da Folia da Roça.

Tabela 4 – Identificação dos integrantes do grupo 1 da “Folia da Roça” de Formosa.

Grupo 1 (foliões, rezadeiras, guias, tropeiros, mussungueiros etc)

Identificação dos integrantes	Número de participantes / Percentual			
	Sim	%	Não	%
Acima de 50 anos	8	80%	2	20%
Homens	5	50%	5	50%
Alfabetizados	8	80%	2	20%
Liderança na Folia	4	40%	6	60%

Fonte: Dados da pesquisa.

No tratamento dos dados coletados e apresentados na Tabela 4 foi possível obter algumas informações dos integrantes do Grupo 1, na tentativa de obter uma interpretação o mais fiel possível da manifestação popular. O propósito era o de atribuir um significado, pela

observação desse pequeno grupo, que refletisse condignamente as características da Folia da Roça no seu conjunto, seja gravando as cantorias dos guias (forma de identificar os líderes que conduzem os ritos) ou entrevistando pessoalmente cada um dos dez participantes da pesquisa para saber idade, sexo, escolaridade e grau de instrução²⁶.

Contrariamente, os participantes dos grupos 2 e 3, por terem pouco ou nenhum envolvimento nos rituais (foco desta abordagem), não representam uma participação significativa para a identificação da Folia da Roça em seus aspectos linguísticos e ritualísticos. Assim, o grupo 2 (dos organizadores) tem um contato menor com a vida no campo, vivem na cidade majoritariamente, embora tenham a preocupação de conscientizar para que as tradições não se percam, promovendo a fé e a cultura católica recém apropriada pela Pastoral da Igreja. Enquanto isso, no grupo 3, a maioria dos participantes da festa constitui-se de fiéis advindos da cidade (que não conhecem bem os rituais da folia). Eles são curiosos e turistas dos grandes centros urbanos, atraídos pela crescente indústria cultural que se instalou com o advento da globalização.

Conforme Hall (2006), surge, então, uma ressignificação da festa popular, com uma preocupação em retraditionalizar aquilo que antes acontecia de forma legitimada, uma tradição que era articulada em torno do homem da roça, do lavrador analfabeto, do sertanejo devoto, que desbravava estradas no lombo do cavalo, cantando modas e cantos sagrados, dançando em procissão ao Divino Espírito Santo como forma de mostrar sua religiosidade. Esse fato demonstra que essa comunidade de foliões, que cultivava um rito de intensa devoção e consagração espiritual, tem sido capaz de negociar seus símbolos religiosos com os setores da sociedade interessados no retorno econômico que decorre da ressignificação da sua identidade cultural, seja por meio da Igreja, seja dos políticos locais, que têm tirado proveito da magnitude desse evento e da indústria do turismo que se faz presente na festa.

Entretanto, a Folia da Roça não seria possível sem o conhecimento prévio do homem religioso do campo, que ainda possui na memória uma obrigação social de representar, por meio das lembranças, a tradição que ainda não se perdeu. Essa constatação nos levará a considerar, no próximo capítulo, a importância da reminiscência nos rituais da Folia da Roça de Formosa, uma obrigação dos velhos.

²⁶ Todos aqueles que se declararam alfabetizados tinham o ensino fundamental incompleto, o que possivelmente justifica sua variante linguística ruralizada, conforme evidenciado no *corpus*.

3 A MEMÓRIA NOS RITUAIS DA REZA: A OBRIGAÇÃO SOCIAL DAS LEMBRANÇAS

Uma lenda balinesa fala de um longínquo lugar, nas montanhas, onde outrora se sacrificavam os velhos. Com o tempo não restou nenhum avô que contasse as tradições para os netos. A lembrança das tradições se perdeu. Um dia quiseram construir um salão de paredes de troncos para a sede do Conselho. Diante dos troncos abatidos e já desganhados os construtores viam-se perplexos. Quem diria onde estava a base para ser enterrada e o alto que serviria de apoio para o teto? Nenhum deles poderia responder: há muitos anos não se levantavam construções de grande porte e eles tinham perdido a experiência. Um velho, que havia sido escondido pelo neto, aparece e ensina a comunidade a distinguir a base e o cimo dos troncos. Nunca mais um velho foi sacrificado. (BOSI, 1995, p. 35).

3.1 INTRODUÇÃO

A reza na Folia da Roça da região de Formosa é compreendida como uma manifestação popular fortemente ancorada na tradição do Catolicismo em Goiás. Ela acontece nos giros da festa do Divino e se desvela por meio da memória de pessoas com vínculo rural. Para contemplar esse patrimônio religioso-cultural, partiu-se da percepção de Davallon (2011) de que, para que haja memória, é preciso que o acontecimento ou o saber registrado saia da indiferença, deixe o domínio da insignificância. Para esse autor, o ato de lembrar um acontecimento ou um saber não se dá a partir de uma mobilização forçada ou de um simples jogo com a memória social. Há a necessidade de que o acontecimento lembrado reencontre sua vivacidade, o que implica que ele deve ser reconstruído a partir de dados e noções comuns aos diferentes membros da comunidade social.

Ainda em conformidade com Davallon (2011), a primeira constatação nos leva a refletir sobre o que é memória, ou seja, a capacidade de reviver e conservar o passado. A segunda indica a necessidade de uma reconstrução do passado a partir de algo que seja comum aos membros desse grupo social. É importante ressaltar que essa memória não é concebida de forma estática e constitui-se não só pelo ato de lembrar, mas também pelo ato de significar. Trata-se de uma memória significativa, que marca profundamente e identifica de maneira peculiar um determinado grupo.

Essas duas constatações nos convidam a salientar o caráter paradoxal da memória coletiva: ao mesmo tempo em que ela conserva o passado, também possui uma enorme fragilidade devido ao fato de que é viva na consciência do grupo e pode desaparecer com os velhos membros deste. Nesse sentido, a memória dos velhos constitui uma importante ferramenta na preservação das tradições e dos costumes do grupo para a continuação e

transmissão das práticas em tempos de transformações oriundas da era tecnológica e do acelerado processo de urbanização. Bosi (1995) usa a expressão ‘velho’ para falar da obrigação social das lembranças, mas não pejorativamente.

3.2 A RESSIGNIFICAÇÃO DOS RITUAIS

Halbwachs (1990), no entanto, considera que, na maior parte das vezes, lembrar não é só reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. Percebe-se, portanto, que existe outra dimensão a ser contemplada com respeito à memória, a da ressignificação das práticas e dos ritos de grupos sociais ancorados na tradição nos dias atuais.

Por conseguinte, compreende-se que memória é o trabalho de representar constantemente e que as lembranças continuam com os membros das novas gerações se esses souberem refazer, reconstruir em novas formas e novos significados as imagens trazidas pela memória dos velhos.

Ao manter o foco em sua ressignificação, levou-se em consideração, ao descrever a memória dos velhos na Folia da Roça, as inquietações que se sobrepõem de seus componentes quanto à sua prática na contemporaneidade. Os foliões e as rezadeiras demonstram preocupações em relação às transformações impostas aos seus costumes pelas mudanças que estão acontecendo no cenário da vida rural, tanto na rápida forma em que mudam as paisagens quanto nas suas manifestações socioculturais.

Recorte - recordação dos velhos tempos – Folia da Roça

*Eu vi aquele monjolo, por Deus que senti paixão,
Quando eu morava na roça, socava no pilão!
Quando eu vi tecelagem, foi grande recordação,
Uma fiava, outra tecia,
Esse tempo nós vestia era só ropa de algodão!
O velho carro de boi era nossa condução,
Vinha da roça prá cidade fazendo transportação!
O carro vinha pesado, que vinha afundano o chão,
Hoje o carro é à gasolina, acabou nossa tradição!*
Moda de viola de Benedito Romualdo da Silva

Assim, conforme dito antes, faz-necessário ver essas manifestações na perspectiva desse novo contexto atual. Essa ambiguidade, de significar e ressignificar, tem sido um fato na história das culturas populares. Brandão (1984) bem traduz isso quando afirma que aquilo que se reproduz entre pescadores, índios e camponeses, como saber, crença ou arte, reproduz-se enquanto é vivo, dinâmico e significativo para a vida e a circulação de trocas de bens, de

serviços, de ritos e símbolos entre pessoas e grupos sociais. Enquanto resiste a desaparecer e, preservando uma estrutura básica, a todo o momento se modifica, o que significa que a todo o momento se recria.

Com a finalidade de contemplar as duas facetas do fenômeno social explicitado, sua significação e ressignificação, este estudo sobre a memória nos rituais da folia tem levado em conta tanto os anseios do grupo quanto as novas possibilidades que se despontam com uma nova roupagem da festa nas atuais circunstâncias, visto que essas mudanças são inevitáveis. Ao invés de buscar respostas nos insondáveis labirintos da cultura erudita para entender essa dicotomia, procurou-se encontrá-las nos sinais vivos da vida social dos foliões e das rezadeiras que fazem a folia. Pode-se comprovar isso quando uma velha rezadeira afirma: “nóis, os véio, tá ino e os “novo” tá chegano, si nóis não passá pra eles, num vai tê quem segui noisi. As reza vem é do Spritu Santu que fala o que ocê sente” (Dona Dália, 75 anos). Nesse aspecto, a rezadeira está passando experiência de como entrar em comunhão com o Espírito Santo.

As “rezadeiras de caderno”, sendo mais jovens e absorvidas pelos afazeres da vida moderna, eram as que anotavam tudo para aprender o que os velhos já sabiam de cor. Hoje, pode-se ver até rezadeiras de *tablet* no giro da folia, mas o fato notável é que essas jovens querem aprender, ainda que de uma forma diferente. Assim, percebe-se que não há conflitos de gerações nos rituais, predominando a comunhão. Percebe-se na fala de Dona Dália que os próprios velhos, embora apreensivos pelas mudanças, sentem a necessidade de passar adiante os costumes, ainda que modificados pelo novo contexto.

Ademais, foi oportuno considerar que a convivência de ambos, do velho e do novo, o que se mantém e o que se modifica, é possível que, se houver uma mudança, ela não aconteça de uma vez. Torna-se igualmente necessário atentar para sua compreensão, se ela ocorre e de que maneira ocorre. Essa contemplação pode ser evidenciada pelo fato de que muitos ritos e rezas ainda se reproduzem, seja oralmente, por imitação direta, ou por meio das anotações nos cadernos e nos *tablets* pelas novas gerações, um fato curioso nessa manifestação popular.

3.3 A OBRIGAÇÃO DE LEMBRAR É DOS VELHOS

Bosi (1995) afirma que, nas sociedades, estima-se um velho porque, tendo vivido muito tempo, tem muita experiência e inúmeras lembranças. Haveria, portanto, para o velho, uma espécie singular de obrigação social, que não pesa sobre os homens de outras idades: a obrigação de lembrar o que interessa ao coletivo, e lembrar bem.

Na festa do Divino Espírito Santo – Folia da Roça, o folião mais velho exerce essa função, quase uma autoridade ou obrigação, de conduzir os mais novos nos rituais. Chega a ser uma iniciação nos ritos e nas práticas que acontecem nos nove dias de giro. A tarefa dos mais velhos está, então, em despertar as lembranças das coisas antigas, trazer de volta as imagens “sepultadas” pelo tempo por meio das rezas recitadas, dos cânticos e das ladainhas que restaram bem-guardadas em sua memória e que os jovens nunca ouviram falar. Sua função é lembrar, fugindo temporariamente das ocupações do presente, evocando aquilo que lhes foi e é ainda significativo. Eis a função eminentemente social do ato mnêmico, conforme aponta Halbwachs (1990), ao afirmar que a atividade mnêmica é regida, em última instância, pela função social exercida aqui e agora pelo sujeito que lembra. Segundo ele, há um momento em que o homem maduro deixa de ser um membro ativo da sociedade e um propulsor da vida presente do seu grupo, posto que nesse instante de velhice social resta-lhe uma função própria que é a de lembrar, a de ser a memória da família, do grupo, da instituição e da sociedade.

Dessa maneira, é possível melhor compreender a obrigação social das lembranças que recaí sobre os velhos. Halbwachs (1990) afirma que não é possível ser testemunha dos acontecimentos nos quais não se esteve presente. Por isso, os indivíduos se atêm às palavras ouvidas dos velhos, sinais reproduzidos pelo tempo. Isso é tudo o que lhes chega do passado e que os velhos trazem pela representação simbólica do acontecimento. São eles os guardiões do “tesouro”, aqueles que testemunharam fatos de um tempo que não se conhece e nem se presencia, um tempo em que quase tudo dependia de seu conhecimento comum das coisas que guardaram consigo.

Numa comunidade de tradição oral, como a da Folia da Roça, os velhos são os olhos e as lembranças daquilo que se fazia nos tempos antigos, quando quase tudo estava relacionado às práticas místicas: a cura de uma enfermidade, o parto de um recém-nascido, as súplicas por uma lavoura farta e o livramento das pragas. Ao basear-se na habilidade oral no ritual das rezas, a voz dos velhos, viva e expressiva, faz surgir, no presente, o passado, de maneira extraordinária. Sua voz pode ser proferida de maneira idiossincrática, mas, por isso mesmo, é mais expressiva, insuflando vida na história, conforme considera Thompson (1992).

Bosi (1995) verifica que as pessoas idosas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural, igualmente reconhecíveis. Enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou

mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade.

Assim, se o adulto encontra-se entretido nas tarefas do presente, não tem o tempo necessário para lembrar nem sente a necessidade de evocar as lembranças relacionadas com o passado. Resta aos mais velhos, portanto, a obrigação de fazê-lo.

Figura 6 – Obrigação social das lembranças²⁷.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

3.4 O VELHO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Nas manifestações populares, como a da Folia da Roça, um velho é valorizado pelo conhecimento que tem e pela experiência que acumulou durante anos. A tradição oral de cantar os benditos e as ladainhas gravados na memória, histórias que aprendeu com os antigos, muitas vezes sem saber ler ou escrever, passa de geração para geração. Para eles, se um futuro promissor depende consideravelmente das lembranças do passado, é preciso ouvir os velhos. Essa é uma maneira de perceber esses fatos que não se podem explicar, mas que estão ali nas suas interações, nessa manifestação religioso-cultural.

²⁷ Os velhos recordam o passado improvisando por meio das cantorias que contam a história do Cristianismo, conhecimento que passa de mão em mão, de boca em boca. Nessa ilustração já é possível perceber a presença da tecnologia pela sonorização acústica. Novos tempos, velhas histórias, pois as cantorias não mudaram.

Embora haja, nas sociedades contemporâneas, certo desprezo, quase um abandono do velho, o qual dificilmente é ouvido ou valorizado, na folia nenhum é menosprezado, pois o velho, mais do que ninguém, pode ensinar e passar para o novo como era a folia naquele tempo. Se um velho pode estar hoje sendo sacrificado pela nova ordem cultural, que de certa forma o considera inútil, na folia ele é o mais é reconhecido, o mais procurado, o mais exaltado:

Recorte (exortação na hora da reza)

O coração da juventude bate forte cum nós
 Todo aquele que tão aqui riunidu
 Os novu e os véi
 Faiz parte da família do Divino...
 (Rezadeira Dona Elpídia)

Na ideologia do progresso pode haver preconceito quando se fala do velho, porém, na folia não é bem assim. Lá ele é quem resgata os valores da coletividade por sua reminiscência. Compreende-se o velho, observando o respeito e a hierarquia nos rituais, onde ele é visto de maneira integrada, pelo viés da trilogia ecossistêmica. Quer seja na natureza, no corpo social ou no ser, ele está integrado, sem o equívoco de ser compreendido de maneira fragmentada.

Assim, essa visão holística da língua de ver esse fenômeno, nos ajuda a entender a complexidade dessa manifestação que integra o natural, o cultural e o mental desses foliões. Nesse sentido, observam-se situações em que o velho está engajado nos três ecossistemas supracitados. Percebe-se, portanto, que o ‘velho’ está integrado, na folia, nessa trilogia tanto quanto o ‘novo’, o ‘negro’ tanto quanto o ‘branco’ e a ‘mulher’ tanto quanto o ‘homem’, não enquanto opostos, mas como seres que almejam sua realização e felicidade.

A Análise do Discurso Ecológica (ADE) é uma vertente da Ecolinguística que se preocupa com a defesa da vida em todas as suas formas, conforme Couto (2013). Embora ela não seja o foco principal deste capítulo da tese, faz-se necessário mencioná-la de passagem como forma de compreender essa integração do velho no contexto da festa da Folia que, embora diferente na idade, tem direitos iguais aos do jovem.

3.5 A REMINISCÊNCIA DO VELHO NA TRADIÇÃO ORAL

Conforme Thompson (1992), a história oral surpreende pela terapia da reminiscência, praticada em países onde a população idosa é muito grande. Cada vez mais os especialistas em envelhecimento têm reconhecido que se entregar a reminiscências pode ser uma maneira

interessante de os idosos manterem o sentimento de sua identidade em um mundo em mudança. Por esse motivo, dando ênfase especial às histórias dos velhos, torna-se possível estabelecer uma ponte entre as gerações, reconhecendo o seu valor muitas vezes obscurecido pelas intromissões da ideologia do progresso.

Nesse sentido, o papel dos velhos foliões e das velhas rezadeiras na Folia da Roça é uma forma de reminiscência na evocação da memória, na qual eles se sentem reconhecidos e valorizados por terem o privilégio de poder contar e cantar sobre a fé e sobre as suas histórias de vida aos mais jovens.

Magalhães (1991), ao examinar as funções comunicativas da benzeção no entorno do Distrito Federal, já argumentava sobre a importância das benzedadeiras que, por serem velhas, eram as únicas que conheciam as rezas antigas. Para essa autora, as benzedadeiras velhas representavam ‘a autoridade da tradição’, dada a elas pela comunidade, cuja narrativa representava “poder” e “sabedoria”. Delas se esperava conduzirem a comunidade, orientando a pessoa a fazer certas coisas e a evitar outras, agindo como líderes e exercendo o papel de curandeiras populares ou orientadoras espirituais. Argumenta, porém, que as benzedadeiras, no contexto das comunidades pobres no entorno do Distrito Federal, já são muito velhas e, com exceção de um caso, o recrutamento de mulheres jovens não acontece mais nos dias atuais. Essa realidade ameaça a prática, que pode entrar em extinção nas próximas décadas com a morte das atuais benzedadeiras.

Na Folia da Roça, se poderia igualmente argumentar que, sem a memória dos mais velhos, as práticas da reza ficariam igualmente comprometidas, um conhecimento tão antigo poderia cair no esquecimento e, assim como na lenda balinesa, as novas gerações poderiam esquecer como se faz a reza.

A reza constitui crença, arte e, ao mesmo tempo, realidade, ainda que ameaçada, mas que está na memória dos velhos e que as lembranças das coisas passadas, por eles trazidas aos jovens, permanecem vivas por sua habilidade de recitar e improvisar os ritos coletivos que acontecem no giro da folia.

Figura 7 – Representações simbólicas do passado²⁸.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

3.6 A LINGUAGEM DAS REZAS: UM ATO MNEMÔNICO SOCIALIZADOR

Para Bosi (1995), o instrumento decisivamente socializador da memória é a linguagem, que reduz, unifica e aproxima, no mesmo espaço histórico e cultural, a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual. As convenções verbais produzidas em sociedade constituem o quadro ao mesmo tempo mais elementar e mais estável da memória coletiva. Nesse contexto, é narrando que as velhas rezadeiras lembram às mais jovens como se faz a reza.

A linguagem das rezas, por meio da recitação e improvisação, exemplifica que a interação comunicativa existente nos rituais é harmoniosa e constitui um fator relevante na comunhão dos foliões. Mesmo sendo muitas vezes comunicação fática, subjaz a todo fluxo interlocucional, abrindo o ‘canal’ de interação (reza), mantendo-o aberto e o fechando, quando termina cada cerimônia de reza. A visão de mundo que emerge dessa prática, na identificação e coesão do grupo por meio das crenças e ritos, traduz-se como um forte elemento integrador e uma estratégia de busca para a sobrevivência desse patrimônio

²⁸ Representações simbólicas do passado presentes nos rituais da folia da roça: imagens, utensílios e ferramentas. Esses adornos são expostos nos arredores da casa da fazenda como forma de lembrar as coisas do passado, que aos poucos desaparecem do cenário rural. Dentre as peças destacam-se as panelas de ferro antigas e a “carda” que possui dentes de aço fino para cardar o algodão. Depois de cardado (ou escardado, como dizem), enrolam-se os fios de algodão para fiar na roca e fazer tecido.

imaterial constituído pela reza. Dessa maneira, a linguagem das rezas traduz-se como um ato mnemônico socializador, em que se comunica não somente para transmitir algo, mas também para construir e afirmar estruturas de conhecimento que definem a realidade do grupo. Portanto, comunica-se não *para* os outros, mas *com* os outros.

Figura 8 – Velhas rezadeiras²⁹.



Fonte: Foto tirada pelo autor deste trabalho.

Ao examinar a narrativa das rezas no contexto da Folia da Roça, é possível perceber que esse ato mnemônico não pode ser visto simplesmente como um processo parcial e limitado de lembrar fatos passados. Ao serem resgatados esses referenciais, faz-se necessário ressaltar que eles não são senão uma reconstrução das práticas de grupos sociais como o da Folia da Roça, que ancoram as suas tradições em manifestações populares na medida em que sentem a necessidade de preservar sua identidade, ameaçada por tantas mudanças culturais.

As rezas contam uma história, falam de um “saber” milenar, transmitem aquilo que não se sabe sobre os acontecimentos. Da mesma maneira, quem conduz a reza assume o papel de líder espiritual, consciente de uma realidade transcendente. Ao fazê-lo, constrói a identidade de seu grupo e resgata também velhos costumes que estão em harmonia com os valores ecológicos, uma convivência harmoniosa com o meio e com seus pares. Ao conduzirem a reza, esses homens e mulheres são alçados à condição de propagadores de uma

²⁹ As velhas rezadeiras lembram às mais jovens como é que se faz a reza. Ouvindo e recitando tudo, elas não anotam nada, contam apenas com a incrível habilidade da lembrança, passando esse costume adiante.

memória coletiva. Assim, as velhas rezadeiras lembram às mais jovens como é que se faz a reza e essas, por sua vez ouvindo, recitando ou anotando, aprendem com as mais velhas.

A satisfação da rezadeira na folia está em afirmar que aprendeu a rezar com devoção, sem saber ler ou escrever. Desde muito cedo as rezadeiras aprendem com as mães e as avós os benditos e as benzeções. As rezas são decoradas e guardadas na memória, conforme expresso no seguinte relato de uma senhora de 67 anos:

Recorte

Eu aprendí a rezá com meu tii Manuel e o Sô Firminino [...] sabê lê e iscrevê, bão, eu intrei na iscola eu tinha treze ano. Minha vó me levô pa Santa Rosa pra abrí os caminho, pra vê se meu pai botava eu na iscola [...] decorado, tudo qui eu sei é decorado. Tem muitos canto que eu rezo que nunca caprichei pa decorá nada. (Dona Elpídia)

Le Goff (1991) aponta para o fato de que a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje. Nesse contexto, o jogo da memória se constitui em um desafio à busca de uma identidade da Folia da Roça. Ao promovê-lo, homens e mulheres evidenciam, por meio de seu discurso místico, o significado de sua fé e a resistência de um grupo que luta para sobreviver, por meio da reza e das brincadeiras na folia, aos apelos das novas tecnologias, heranças da vida moderna.

Hall (2006) discute a tensão que existe entre o “global” e o “local” na transformação das identidades e explica que a difusão do consumismo tem contribuído para um “supermercado cultural”. Nesse sentido, ele constitui um fenômeno de homogeneização cultural, visto que as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade*, restaram reduzidas a uma espécie de moeda global.

Se esse efeito padronizador constitui uma séria ameaça às identidades locais, a memória social, por sua vez, passa a exercer um papel primordial na tarefa de mobilização de forças interpessoais no combate ao esquecimento. Assim, é preciso lembrar, reviver, com as imagens e ideias de hoje, as experiências do passado, fazendo da memória um trabalho de reconstrução da identidade local. Nesse cenário, a vivência desse acontecimento se torna parte constitutiva da história desses homens e mulheres, estendendo-se aos limites da linguagem expressa pela reza e das manifestações culturais que a acompanham. A imagem de foliões e rezadeiras, enquanto operadores de memória social por meio de suas narrativas de reza, oferece uma possibilidade considerável de conservar os costumes e a força das relações sociais do grupo ao qual pertencem. Enquanto personagens vivos e presentes nos rituais da

reza, eles conduzem o grupo no seu processo de identificação, reconstruindo a força e a coesão, perpetuando a cultura popular da reza em Goiás.

3.7 A MEMÓRIA COMO COMPONENTE DA ALMA

Aristóteles (1986) considerava a memória como um componente da alma que não se manifesta no nível da parte intelectual, mas unicamente da sua parte sensível. O filósofo distinguia a memória propriamente dita, a *mnemê*, como uma mera faculdade de conservar o passado, da reminiscência, a *anamnese*, faculdade de evocar voluntariamente esse passado.

Dessa forma, a memória não pode ser vista simplesmente como um processo parcial e limitado de lembrar fatos passados, de importância secundária para as ciências humanas. Trata-se da construção de referenciais sobre o passado e o presente de diferentes grupos sociais, ancorados nas tradições e intimamente associados às emoções presentes nas manifestações culturais. Portanto, história, memória e identidade são conceitos distintos, porém intimamente relacionados, pois, quando se conta uma história pessoal, se fala de um “saber” de si próprio ao transmitir tudo quanto se sabe sobre acontecimentos, afetos, sensações e sofrimentos que marcaram as vidas.

Nas interações que se dão no contexto da folia, esses saberes são compartilhados e transcendem os interesses pessoais, levando conforto e solução aos problemas dos membros do grupo enquanto participantes dos rituais de uma festa popular. Lembrar não se constitui em somente trazer à tona os fatos passados individuais, mas, principalmente, em reviver e compartilhar os conhecimentos que passam a ser de todos.

É muito comum, nas comunidades rurais, onde são revividos velhos costumes da religião popular, a existência de rituais de cura a partir da reza e da benção. Os antigos tratavam o doente com rezas e simpatias, que muitas vezes eram o único tratamento que existia, acompanhado de raminhos, plantas e palavras. Outras vezes eram plantas que serviam como remédio. Levando em conta que o enfoque desta pesquisa está no ato linguístico e ritualístico, e não no conhecimento etnobotânico presente no curandeirismo popular, salientam-se nesta tese apenas as curas que envolvem as rezas, a cura espiritual. Concernente a esse tipo de prática, muito comum nos meios rurais de Goiás, é interessante observar o depoimento de uma rezadeira:

RECORTE

Se eu contá minha vida não era pra achá graça, não era pra ri, não era pra nada. É por isso que eu não acridito em depressão... eu rezo pra pessoa que tá cum

depressão, mais qui eu acredito, não. Depressão só dá naquela pessoa qui intrega ao (res)sentimento, à revolta, o ódio.(Dona Elpídia)

Nesse discurso mítico, se percebe uma noção de superação, por meio da reza, dos problemas da vida contemporânea compartilhado no grupo, o que desafia a compreensão dos indivíduos. Nessas narrativas, evidencia-se outro paradoxo: mesmo não tendo o conhecimento que versa sobre as ciências médicas que tratam a depressão, a rezadeira demonstra ter um conhecimento sobre a natureza humana e os motivos que podem levar ao desequilíbrio emocional de uma pessoa. Nesse sentido, a reza se constitui não só em um patrimônio linguístico-cultural do povo goiano, ou em um saber imaterial, mas também em um elemento psicoafetivo usado pelos fiéis para proporcionar cura e alívio para suas dores.

A prática da reza tem sido uma maneira de reintegrar os indivíduos na sociedade, um costume antigo que é a essência da folia, conjuntamente às práticas profanas da dança. Conforme Claval (1999), a festa profana contemporânea, como é o caso da Folia da Roça, é um *avatar* da festa religiosa num período em que se vê mais um futuro coletivo, e não individual, em que a humanidade é libertada do pecado original no profano, nada é proibido. Nessa reflexão, a memória entra como elemento imprescindível no resgate e na preservação dessas práticas e ritos populares coletivos, maneira de contemplar a cultura *Folk* camponesa. Percebe-se que é preciso levar a sério o conhecimento popular enquanto expressão de vida da coletividade.

4 A ECOLINGUÍSTICA

4.1 O QUE VEM A SER ECOLINGUÍSTICA?

O termo “Ecolinguística” ainda não havia sido cunhado quando Haugen (1972) usou a expressão “*language ecology*”, definindo a ecologia da língua como o estudo das interações entre qualquer língua e seu meio ambiente. Além do fato de essa definição conceber a língua como algo que interage com o meio, uma reificação, portanto, e de considerar como verdadeiro meio ambiente da língua a sociedade que a usa como um de seus códigos, Haugen deixou de abarcar alguns aspectos essenciais dos problemas ecológicos da língua, da maneira como ela é entendida hoje.

Da forma como era concebida a princípio, a Ecolinguística compreendia uma abordagem ou uma dimensão da própria linguística, e suas raízes na Sociolinguística e no Bilinguismo eram muito visíveis, com foco na aquisição, variedade, morte e revitalização de línguas. Não há dúvidas de que essa abordagem favoreceu o estudo da coexistência das línguas, seja na mente humana (microecologia), seja na sociedade humana (macroecologia), conforme aponta Steffensen (2007).

No entanto, ao final dos anos 1980 e início dos 1990, uma nova dimensão de ecologia da língua ou, como já era amplamente denominada, Ecolinguística, expandiu-se enormemente. Nela, o foco passou para o meio ambiente biológico. Halliday (2001), ao falar no plenário do 9º congresso de AILA³⁰, em Tessalônica, 1990, alertava que classicismo, crescimento, destruição de espécies, poluição e semelhantes não eram problemas apenas de biólogos e físicos, mas também da sociedade de Linguística Aplicada, da qual fazia parte. Na visão de Halliday, a “ecologia” era, então, entendida no sentido biológico. O papel da língua no desenvolvimento e agravamento dos problemas ambientais precisava ser investigado; a pesquisa linguística devia ser advogada como um fator em sua possível solução.

DØØR e BANG (2014), junto ao sociólogo ambiental Frans C. Verhagen, também organizaram várias reuniões nesse mesmo Congresso de AILA, o que marcou a institucionalização da Ecolinguística como disciplina reconhecida na sociedade linguística. Desde então, algumas definições no sentido de compreender o papel da Ecolinguística nos estudos da língua têm sido dadas, principalmente devido ao fato de os encontros da AILA terem acontecido regularmente, como um forte palco de encontros de ecolinguistas do mundo

³⁰ Association Internationale de Linguistique Appliquée.

todo. Embora a diversidade de ideias seja um aspecto enriquecedor, muitas teorias ecológicas têm surgido entre os linguistas, o que torna um fator problemático na definição para a nova ciência que se desponta.

Na busca de uma definição para a nova ciência, Steffensen (2007) afirma que a Ecolinguística reorienta a Linguística, de modo que seus praticantes se tornam sensíveis, responsáveis e participantes nas comunidades humanas e não humanas locais, globais e universais – cujos pontos de partida sejam padrões de língua e comunicação. Desse modo, o surgimento da Ecolinguística, como ciência que abrange “língua e ecologia”, coincide com os encontros da AILA, que se manifesta no giro ecológico da Linguística, traçando um novo campo de estudo da linguagem.

Devido as essas ideias e teorias no surgimento da nova ciência, torna-se necessário, hoje, falar de alguns aspectos de abrangência da Ecolinguística que ainda não eram contemplados que levem em conta outros conceitos, como **interação, diversidade, porosidade, holismo, adaptação**, entre outros, que poderão nos orientar no estudo em questão. Esses conceitos dão à ciência ecológica da língua uma nova cara no sentido de melhor poder defini-la.

Uma vez que não convém reificar a língua, considerando-a como uma coisa, ou um simples meio de comunicação (*medium of communication*, conforme Haugen) e, compreendendo-a como um feixe de inter-relações (interações) ou redes, assume-se, nesta investigação, a definição de Couto (2013) de que a Ecolinguística pode ser mais adequadamente definida como: o **estudo das interações verbais que se dão nos ecossistemas linguísticos**, tendo os elementos não verbais como coadjuvantes.

Ainda que tratasse os conceitos ecológicos da língua como metáforas extraídas da ecologia, Haugen (1972) afirma que o termo *ecology of language* cobre uma grande variedade de interesses. Em conformidade com ele, os linguistas podem cooperar de maneira significativa com todos os tipos de ciências sociais em relação a um entendimento da interação das línguas e de seus usuários. Seguindo esses preceitos ecológicos que, na visão do autor, sugerem uma ciência dinâmica ao invés de uma ciência estática, considera-se que as línguas minoritárias exercem o seu papel no mundo, assim como qualquer outra língua, de serem: melhores, mais ricas e mais frutíferas para o ser humano. Em outras palavras, o pequeno é tão importante quanto o grande.

Conforme Capra (1983), a fragmentação social, a sociedade dividida em diferentes nações, raças, grupos políticos e religiosos, têm alienado os indivíduos da natureza e dos demais seres humanos, gerando, desse modo, uma distribuição absurdamente injusta de

recursos naturais. Esse fato pode originar desordem econômica, política, uma crescente onda de violência (espontânea e institucionalizada) e um meio ambiente feio e poluído, no qual a vida não raro se torna física e mentalmente insalubre. No entanto, para ele, a crença de que todos esses fragmentos – no indivíduo, em seu ambiente e em sua sociedade – são efetivamente isolados pode ser encarada como a razão essencial para a atual série de crises sociais, ecológicas e culturais. A visão estática e fragmentada de perceber os fatos linguísticos, da mesma forma que a fragmentação social, parece associar-se a um pensamento mecanicista cartesiano que também os vê isoladamente, perante a qual a língua parece estar desconectada da realidade da vida e seus usuários encontram-se num joguete de forças políticas da globalização, as quais impõem um controle alienante.

Considerando que a Ecologia é o próprio arcabouço em que este estudo se enquadra, é preciso tomar, então, os conceitos ecológicos mencionados alhures não como metáforas, como na visão de Haugen e Halliday, mas como conceitos ecológicos presentes no fenômeno em si. Assim, o estudo da manifestação popular de que trata esta abordagem, por meio da linguagem das rezas no contexto rural, é compreendido pelo olhar ecológico nas interações dinâmicas que se dão de maneira unificada e que se desdobram na sua lida diária no campo, nos seus vários encontros de preparação para a festividade popular e no giro que acontece a cada ano na Folia da Roça.

Dessa maneira, não se está vendo a língua isoladamente, de seu exterior, como na visão clássica, de modo fragmentado, e sim de forma integrada, cuja investigação abrange as relações entre língua e meio ambientes físico, mental e social. Trata-se de uma concepção que inclui não apenas as relações internas da língua (endoecologia), mas também as externas (exoecologia), culminando numa definição mais condizente com o que doravante se chama de Ecologia Linguística, ou, simplesmente, Ecolinguística.

4.1.1 Breve Panorama Histórico da Ecolinguística

O ambiente para o surgimento da Ecolinguística iniciou-se com Heráclito (500 a.C.), que defendia a ideia de que o mundo estava em constante mudança, o que pressupunha que tudo estava inter-relacionado, mas o conjunto das relações estava sempre se reconfigurando, eternamente, já antevendo um princípio da Ecologia. Em sua tese, a língua era percebida como um sistema para se falar do mundo, sendo um reflexo dele, porque a relação da língua e do mundo era entendida como um fenômeno natural. Couto (2007) remonta ao tempo da Teoria Econômica, proposta por François Quesnay (1694-1774), denominada Fisiocracia, em

que a ciência da natureza era tomada como modelo para as ciências sociais, um modelo mais biológico. Segundo Couto (2007), duas tradições despontam posteriormente, a de Herder (1744-1803) e a de Humboldt (1767-1835) até a Gramática de Conteúdo de Weisgerber (1899-1985) e a Teoria do Campo Semântico, que defende o fato de que a língua se interpõe entre nós e o mundo. A outra tradição parte de Boas (1858-1942), passa por Sapir (1844-1939), Whorf (1897-1941) e chega até a Hipótese Sapir-Whorf, também conhecida como Teoria da Relatividade Linguística.

Um conceito importante, defendido por Herder, foi o da origem humana da linguagem em oposição à ideia de origem divina que prevalecia anteriormente. O autor também parece sugerir certa influência do meio ambiente na estrutura da língua, colocando o ser humano na esfera eminentemente social. Suas ideias comungam com a Ecologia Integral da Língua³¹, defendida por Boff (2012).

Posteriormente, Humboldt (1988) ampliou suas ideias, defendendo também o caráter humano da língua, a estreita ligação entre língua e comunidade, bem como língua e pensamento. Para ele, a língua é propriedade do indivíduo e da comunidade, salientando que o ser humano individual sempre pertence a um todo, a uma nação, a uma linhagem a que a nação pertence e a todo o gênero humano, pois a forma característica da língua se encontra em cada um de seus menores elementos isolados. Cada um deles é determinado pelo todo, de forma que isoladamente não o seriam.

Com respeito à língua e ao pensamento, Humboldt (1988) também considerava que a língua é o órgão que enforma o pensamento, evidenciando uma íntima relação entre ambos, além de defender a ideia de que a cada língua subjaz uma visão de mundo específica. Antecipando conceitos da Física moderna, ele afirmou que se pode comparar a língua com uma gigantesca teia, na qual cada parte depende da outra e todas dependem do todo, além de vê-la também como uma atividade dinâmica.

Não obstante, a ideia de entremundo exposta por ele e Herder, mencionada anteriormente, coloca entre os seres humanos e o mundo o entremundo linguístico, de que a Teoria do Campo seria parte, promovendo a língua ao papel de criador, conforme Couto (2007). Alvo de críticas, essa é uma visão metafísica em que a língua constitui um todo orgânico, intimamente ligado às tradições da comunidade que a formou e a usa, uma ideia não mais aceitável, nos dias atuais, pelos linguistas.

³¹ Ecossistema linguístico encarado de modo integral que constitui os fundamentos da linguagem e suas fundações, conforme Boff (2012). Couto (2009) o compreende por uma população (P), vivendo e convivendo em um território (T) e cujos membros interagem entre si e o meio por meio da língua (L), o mesmo que **comunidade**.

Hodiernamente, a primeira associação dos termos “língua” e Ecologia teria sido feita por C. F. Voegelin, em 1967, fazendo apenas uma mera associação entre língua e Ecologia, sem explorar a fundo a questão. Somente em 1970 é que Einar Haugen, considerado o pai da Ecolinguística, definiu o que viria a ser chamado de Ecolinguística, usando as expressões *ecology of language* e *language ecology* em uma palestra, que, após publicação no *The linguistic reporter*, torna-se o texto fundador da Ecolinguística. Nele, Haugen (1972, p. 325) definiu Ecologia da Língua, ou seja, Ecolinguística, nos termos atuais, como “o estudo das interações entre qualquer língua dada e seu meio ambiente”.

Adam Makkai (1972) publica o texto *A gramática pragmo-ecológica*, em que afirma que essa época é tecnocêntrica, mas o desejável seria uma “era biocêntrica”, seguida de uma “era psicocêntrica”, ou, quiçá, uma “era ecológica”. Mackey (1979) discute a Ecologia do Contato de Língua, estabelecendo que estudos de etnicidade, manutenção de língua, comportamento linguístico, diglossia, competência linguística grupal e papel das línguas na educação sugerem que a Sociolinguística do Contato de Línguas é essencialmente um estudo da Ecologia da Língua, um arcabouço em que todos esses temas poderiam ser integrados. Para Couto (2007), o contato de línguas e seus resultados, no entanto, é basicamente uma questão ecológica no sentido alargado.

Em 1980, William F. Mackey novamente usa a Ecologia como modelo para o estudo da mudança de língua, reforçando então a preocupação com as “inter-relações e com a interdependência de elementos constituintes”, como é visto na Ecologia.

Em 1980, Bolinger trata de temas ecolinguísticos ao fazer uma comparação entre a poluição ambiental e certa poluição da língua. Segundo ele, o poder econômico manipula os significados via meios de comunicação de massa, uma vez que falam às pessoas, e não com as pessoas. Haarmann (1980), em *Elementos de uma ecologia da língua*, menciona variáveis ecolinguísticas: demográfica, social, política, cultural, psíquica, interacional e linguística. Denison (2001) usa a terminologia biológica, pondo em paralelo a morte de animais e plantas ameaçadas de extinção, de um lado, e a morte de línguas que se encontram na mesma situação, do outro lado.

Claude Hagège, no ano de 1985, no livro *L’homme de paroles*, afirma que uma futura Ecolinguística deveria estudar o modo pelo qual são integradas, na língua, ‘referências naturais’ culturalizadas, tais como pontos cardeais, particularidades geográficas, habitações humanas, elementos cósmicos (HAGÈGE, 1985, p. 328). Em sua obra, o autor explana sobre “ecologistas das línguas” e “ecologista da língua”, respectivamente, tendo o mérito de ser o primeiro linguista a sugerir o próprio termo Ecolinguística, ao mesmo tempo em que propõe

um objeto de estudo para a disciplina recém-nascida. Ele trata questões que atualmente são consideradas ecolinguísticas, tais como: diversidade de línguas, dialetos e sua defesa, afirmando que todos que se preocupam com a diversidade linguística e cultural são considerados inimigos do Estado.

4.1.2 Principais Tendências da Ecolinguística na Atualidade

Hoje, a Ecolinguística é entendida como parte de uma ciência maior, a Ecologia, que surgiu no século XIX. Usa-se a Ecolinguística como um termo geral para o estudo da língua e seu contexto, de acordo com Fill (2013). Nesta tese, explana-se sobre o modo como os estudos têm avançado desde as primeiras preocupações de cunho ambiental até alcançar nos dias atuais questões de ordem social, mental e espiritual. A princípio, pelo menos três correntes de pesquisa se desenvolveram, tendo elas sido definidas por Couto (2007) da seguinte forma:

- a) **Ecologia linguística:** o estudo das relações entre língua e “problemas ecológicos”, que também poderia ser chamada de “Linguística Ambiental”;
- b) **Ecologia da língua:** o estudo das relações entre língua e seu meio ambiente social, mental e físico, na área onde ela é usada e na mente do falante que a usa;
- c) **Ecologia das línguas:** o estudo da inter-relação entre línguas, como, por exemplo, a pidginização e a crioulização, língua ameaçada e morte de línguas.

Em 1990, Wilhelm Trampe publicou *Linguística ecológica*, que trata de uma comparação entre as ações linguísticas e as ofensas ao meio ambiente e sua destruição. De fato, a preocupação dos primeiros ecolinguistas era de a língua relacionada às questões ambientais, a começar por Sapir (1888-1939), em seu *Language and environment*, na Associação Antropológica Americana. Joaquim Mattoso Câmara Jr. traduziu o texto e o incluiu na coletânea Sapir (1969), sob o título de *Língua e ambiente*, considerando o fato de a expressão “meio ambiente” ainda não ser muito popular na década de 1960.

Em seguida, Halliday (1990/2001), com suas postulações sobre a necessidade de buscar soluções para os problemas ambientais, como mencionado anteriormente, deu sequência aos estudos sobre língua e Ecologia. Com o advento da Análise Crítica do Discurso, o estudo da língua e dos problemas ambientais se desenvolveu em um ramo

independente dentro da Ecolinguística, particularmente influenciado pelo seu trabalho e pelo de Peter Mühlhäuser (2003).

O Direito Ambiental Brasileiro, por exemplo, ressalta sua função de prevenir e reparar o desequilíbrio das comunidades naturais (LEME MACHADO, 2009, p. 59). A Linguística Ambiental tem suas raízes exatamente nos princípios do Direito Ambiental, no qual se busca uma situação de equilíbrio por meio da conscientização e da mudança de postura em relação ao uso adequado dos recursos da terra. Esse foi o principal ponto em que se apoiou a Ecologia Linguística em seus primórdios. Nela, poderiam se enquadrar muito bem subáreas que abarcam interesses inter-relacionados, tais como a “etnoecologia”, “etnobiologia”, com subdivisões tais como “etnobotânica”, “etnozologia” e “etnotoponímia”.

Para Fill (2013), o termo “Ecolinguística” desde muito cedo vem sendo usado para determinar modos pelos quais determinadas línguas se relacionam com a natureza e com o ‘meio ambiente’ dos humanos. Não obstante, é preciso entender que a nova ciência vai muito além dos conceitos ecológicos fornecidos pelas contribuições da Linguística. As mudanças de atitudes gerais relacionadas à diversidade linguística passaram a ter lugar a partir do movimento verde, do surgimento das contraculturas e do incansável trabalho de acadêmicos como Haugen, que trouxe à luz um novo interesse na inter-relação e uma melhor avaliação da “pequenezas” em todas as esferas da vida, incluindo as formas de comunicação.

O equilíbrio ecológico também é um conceito fundamental, no qual o linguista tem se apoiado com o propósito de dar uma definição mais holística de “ambiente da língua”, um ambiente linguístico capaz de, mais adequadamente, definir os discursos, aquilo que muitas vezes é chamado de “o mais politicamente correto”.

Uma das subáreas da Ecologia Linguística, a “etnoecologia”, tem uma relação um tanto quanto próxima ao assunto desta investigação, tal como a linguagem das rezas tratadas nesta tese que, por constituir saber imaterial, concentra em si conhecimento adquirido e passado de geração a geração. Um aspecto a ser analisado é de como ele se transmite e de que maneira se adapta às novas condições que se impõem aos contextos alterados pelos processos desenvolvimentistas, tanto ambientais quanto sociais e/ou mentais.

São dois aspectos ecológicos, na verdade, um de como se transmite a língua (pela interação) e o outro das condições novas que a ela se impõem, uma forma de adaptação. Os dois estão relacionados, de certa forma. São ecológicos porque “interação” e “adaptação” são conceitos ecológicos. Ao mesmo tempo em que outras subáreas examinam o conhecimento que grupos étnicos têm sobre fauna e flora, com sua preocupação com uma possível perda

desse conhecimento por parte das gerações mais novas, a “etnoecologia” que estuda o grupo que pratica as rezas também reivindica uma preocupação com fenômenos socioculturais.

Conforme esclarece Fill (2013), atualmente as políticas linguísticas do estado não mais objetivam a unificação e a uniformização a todo custo, mas o aumento da diversidade e a manutenção das minorias linguísticas. Para ele, conquanto alguns governos estejam ainda relutantes em colaborar com a manutenção da diversidade linguística, principalmente porque envolve apoio financeiro de vários tipos, as diversidades linguística e cultural são, agora, vistas como algo bom, e o desaparecimento de línguas e culturas é deplorado em todo lugar. O autor esclarece que livros sobre o perigo da extinção de línguas proliferam e foram fundadas dúzias de organizações que se dedicam à manutenção de línguas minoritárias, porquanto, em uma época em que a todo ano línguas morrem e culturas minoritárias estão sendo engolidas pelas majoritárias, mais linguistas são urgentemente necessários para desenvolver as tarefas práticas de registrar e documentar as línguas minoritárias tanto quanto criar autoconfiança em seus falantes. Essa é a posição da Ecolinguística.

Concorda-se que, embora possa parecer que denunciar a extinção e o desaparecimento de línguas e culturas minoritárias seja o mesmo que propagar a Teoria do Caos para alguns, essa atitude, ao contrário, desperta o desejo de preservar naqueles que se preocupam com as minorias. Reafirma-se o propósito da Ecolinguística de que o pequeno vale tanto quanto o grande, reconhecendo seu papel de suma importância na coexistência ecologicamente saudável das línguas, que agora passa a ter um foco mais biocêntrico, e não antropocêntrico, de ver a linguagem.

Trata-se de um desafio científico, social e político para aferir se as contribuições da Ecolinguística alcançarão um resultado razoável por meio de sua aplicação aos estudos da língua. Ao referir-se a essas questões, indaga-se, assim como Fill (2013), se elas contribuem para a paz ou para o conflito. Seriam a diversificação e a unificação opostos irreconciliáveis? Ou seriam eles princípios universais que cooperam de uma maneira ecológica?

Como se percebe, há muito a ser feito na pesquisa ecolinguística para que ela seja capaz de despertar uma consciência por meio de suas interessantes abordagens no estudo da língua. Muitas pesquisas estão sendo conduzidas em diversos centros universitários por todo o mundo, como a Universidade de Odense, na Dinamarca, Bielefeld, na Alemanha, Graz, na Áustria, Austrália e Estados Unidos.

A palavra “oikos” vem do grego e significa “casa”. Nesse cenário, é perceptível que essa ciência nova surgiu como parte de outra ciência, a Biologia. Assim, as primeiras preocupações eram de ordem ambiental.

Nos anos 1960 surge um discurso político-ecológico em que os ambientalistas, preocupados com a preservação das espécies em extinção, com o futuro da vida, do ser humano e do planeta, chamarão a atenção para as questões relativas ao meio ambiente, entendido apenas como meio ambiente físico. Na carta da Terra de Boff (2004), afirma-se que se está diante de um momento crítico da história na Terra, em uma época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. A escolha é de cada indivíduo: ou formar uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros, ou arriscar sua destruição e a da diversidade da vida.

Até aqui fica claro que há dois tipos de sociedade predominantes no cenário político-social e que define, de certa forma, o cuidado para com a Terra:

1. As sociedades originárias que mantêm uma profunda harmonia com a natureza, retirando dela apenas o mínimo necessário para sua sobrevivência.
2. As sociedades consumistas que quebram essa harmonia e são imbuídas de rastros de irresponsabilidade, falta de cuidado com a natureza, desmatamentos, acúmulo de riqueza para poucos, pobreza para muitos e exploração ilimitada dos recursos da Terra.

Surge, então, a Ecologia Social, que procura contemplar também a exploração das pessoas e das classes sociais. Conforme expõe Boff (2004), existem profundas desigualdades: oitocentos milhões passam fome, 2,5 bilhões vivem abaixo da linha da pobreza, sofrimento e humilhação por detrás desses dados. A necessidade de rever essas informações gerou inúmeras políticas sociais, no sentido de reverter essa situação: a desigualdade entre as pessoas, as classes e os países. 20% da população mundial detêm 80% de toda a riqueza da Terra. Desse modo, a preservação dos grupos minoritários, suas culturas, suas línguas, suas crenças têm sido pauta de grande interesse nas agendas de sociólogos, antropólogos, filósofos, educadores e linguistas.

Por outro lado, percebeu-se que a origem dos conceitos e preconceitos também estava incrustada na mente humana. Einstein afirmara que seria mais fácil quebrar um átomo do que desmontar um preconceito. Fez-se necessário contemplar outra Ecologia, a Ecologia Mental. Segundo Boff (2004), ela se ocupa com a mente e com o que ocorre dentro dela. São os valores e a visão de mundo que cada um individualmente tem, tais como: agressividade, mau uso dos recursos da Terra e o descuido para com o próximo. Exige-se, assim, uma mudança de mentalidade para transpor esses novos desafios. O coração (incluído aí a Espiritualidade) e a mente passaram a constituir ferramentas importantes para transpor todo o egoísmo, a

ganância, a ignorância, o antropocentrismo (falta de amor às outras espécies), o racionalismo, a competição etc. Todos passaram a ser percebidos como obstáculos para uma vida melhor e altruísta.

É nesse contexto geral que aparece uma nova maneira de entender a língua. A questão ecológica motivou o surgimento de uma nova visão de estudo da língua, mais holístico, mais integrado às questões biopsicossociais. Sendo assim, justifica-se uma disciplina tão necessária na Academia, que parta dos conceitos da Ecologia para entender as questões linguísticas: a Ecolinguística.

No Brasil, o principal representante da Ecolinguística é Hildo Honório do Couto, da Universidade de Brasília (UnB), conforme aponta Fill (2013). Sua contribuição tem levado a uma expansão dos estudos ecolinguísticos nos meios acadêmicos, despertando o interesse de diversos estudantes de linguística e pesquisadores interessados nessa nova ciência. Várias publicações têm surgido por todo o país – com destaque para a região Centro-Oeste –, entre elas as da Escola Linguística de Brasília, na UnB, e as do Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário (NELIM), na Universidade Federal de Goiás (UFG), cuja coordenadora é Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, representante da Ecolinguística em Goiás.

4.2 A LINGUÍSTICA ECOSSISTÊMICA

O ecossistema linguístico compreende o sistema formado pelas interações verbais humanas em comunidade, conforme se percebe nesta sessão. Por ser um conceito da Ecologia Biológica, primeiramente se aborda no seio da Ecologia e, depois, se busca entendê-lo pelas interações verbais dos indivíduos com o seu ambiente e também deles entre si, um estudo da língua que constitui a Linguística Ecolinguística.

4.2.1 A Ecologia

A palavra Ecologia foi usada pela primeira vez no século XIX, pelo cientista alemão Ernst Haeckel, para designar o estudo das relações entre os seres vivos e o ambiente em que vivem. O conceito de Ecologia deve ser visto de maneira ampliada, levando em consideração não somente os aspectos naturais, mas também os de ordem social e individual, conforme visto anteriormente. Desse modo, Boff (2012) nos apresenta as quatro Ecologias: a Ecologia Ambiental, a Ecologia

Social, a Ecologia Mental e a Integral, que coincidem com os ecossistemas da Linguística Ecológica.

Entende-se por Ecologia Ambiental aquela que se preocupa com o meio ambiente equilibrado e sustentável, que se identifica com a qualidade de vida e com a preservação de todas as espécies. Ela se torna importante no contexto atual porque procura corrigir os excessos da voracidade industrial predominante, o que implica sempre em altos custos ecológicos. Ela vê a natureza fora do ser humano e da sociedade, cuidando para que não haja uma destruição de partes da biosfera e, no seu termo, que se inviabilize a vida no planeta, procurando novas tecnologias, menos poluentes.

A Ecologia Social, por sua vez, insere o ser humano e a sociedade na natureza, da qual faz parte, não requerendo apenas um “meio ambiente”, mas um “ambiente inteiro”, que priorize o ser mais complexo e singular da criação, que é o ser humano, homem e mulher, que são parte e parcela da natureza, nas palavras de Boff (2012). Trata-se, portanto, de injustiça social e violência a falta de saneamento básico, uma boa rede escolar e um serviço de saúde decente no contexto de qualquer sociedade humana. No entanto, o autor defende que a Ecologia Social priorize o desenvolvimento sustentável, que atenda às carências básicas dos seres humanos sem sacrificar o capital natural da Terra, considerando também as necessidades das gerações futuras que têm direito à sua satisfação e de herdarem uma Terra habitável, com relações humanas minimamente justas.

Por outro lado, a Ecologia Mental ou Profunda, na visão de Boff (2012), sustenta a ideia de que as causas do déficit da Terra não se encontram apenas no tipo de sociedade que atualmente se tem, mas também no tipo de mentalidade que vigora, cujas raízes alcançam épocas anteriores à história moderna, incluindo a profundidade da vida psíquica humana consciente e inconsciente, pessoal e arquetípica. De acordo com ele, há entre nós instintos de violência, vontade de dominação, arquétipos sombrios que nos afastam da benevolência em relação à vida e à natureza. Na mente humana se iniciam os mecanismos que levam os indivíduos a uma guerra contra a Terra, que se expressam por uma categoria: a cultura antropocêntrica. Nesse sentido, o antropocentrismo considera o ser humano rei/rainha do universo e os demais seres só têm sentido quando ordenados ao ser humano, estando disponíveis a seu bel-prazer. Essa estrutura quebra com a lei mais universal do universo: a solidariedade cósmica. Todos os seres são interdependentes e vivem em uma teia intrincadíssima de relações. Todos são importantes.

Por último, tem-se a Ecologia Integral, uma concepção nova que surgiu com a astrofísica e a física quântica. Ela propõe um universo repensado que ultrapasse a tecnologia, estendendo-se ao reino do pensamento e da cultura, gerando uma profunda revisão da concepção humana acerca do universo e do relacionamento do indivíduo com este último (CAPRA, 1983, p. 21). Portanto, a

Ecologia Integral parte de uma nova visão da Terra, sendo que o ser humano é a própria Terra enquanto sente, pensa, ama, chora e venera. Para o autor, os cosmólogos – vindos da astrofísica, da Física Quântica e da Biologia Molecular – advertem que o inteiro universo se encontra em cosmogênese, o que significa que ele está em gênese, se constituindo e nascendo, formando um sistema aberto, sempre capaz de novas aquisições humanas, estando igualmente em processo de antropogênese, de constituição e de nascimento.

4.2.2 Ecologia da Língua e Ecologia das Línguas

Concernente à Ecologia das Línguas, Haugen (1972) afirma que ela é determinada primordialmente pelas pessoas que a aprendem, a usam e a transmitem aos outros. Parte dela é psicológica: sua interação com outras línguas nas mentes dos falantes; outra, sociológica: representada pela interação com a sociedade na qual funciona como comunicação. Ele iniciou os estudos referentes à Ecologia das Línguas salientando que esse novo paradigma linguístico se interessava pelas questões de bilinguismo, multilinguismo, contato de línguas e questões concernentes às línguas, tais como sociedade e meio ambiente. Exatamente por isso definiu a Ecologia da Língua, mencionado alhures, como o estudo das relações entre qualquer língua e seu respectivo ambiente, sendo o verdadeiro ambiente da língua a sociedade que a utiliza como um de seus códigos.

Diante de tal fato, após essas primeiras contemplações ecológicas das línguas, os estudos linguísticos evoluíram e passaram a se destacar pela ideia de agrupamento de línguas e pelo contato das populações que traziam consigo suas respectivas línguas e, conseqüentemente, convivendo em determinados territórios, formando a base epistemológica para os estudos ecolinguísticos acoplados à ideia de ecossistemas, da maneira como se contempla neste estudo.

A exemplo disso, o termo Linguística Ecológica tem sido bastante utilizado pela disciplina Ecolinguística, que vai buscar na Ecologia os conceitos que integram língua(gem) e meio ambiente. Garner (2005) considera que a Linguística deve procurar compreender a natureza e o funcionamento das línguas por meio do estudo significativo das interações, caracterizadas pela diversidade, pela variação e pelo todo complexo. O conceito de ecossistema, portanto, integra língua e ecologia, compreendendo o que se estuda na Ecolinguística, na Ecologia da Língua e/ou nas línguas de maneira integrada, que, por sua vez, contempla o natural, o social e o mental. Nesse sentido, a língua, assim como a Ecologia, é composta de ecossistemas, cujas partes são formadas de outros ecossistemas *ad infinitum*, o que estrutura uma imensa rede de interações que envolvem povo, língua e território.

Na região Centro-Oeste³², prioriza-se o avanço dos estudos da língua, a Linguística Ecológica, como exposta anteriormente, e se optou pelo modelo multimetodológico nos três níveis de relação: social, mental e natural. É multimetodológica por ser também ‘multidisciplinar’, não apenas ‘interdisciplinar’ ou ‘transdisciplinar’.

A língua passa, então, a exercer papel preponderante na forma como convivem e se relacionam os indivíduos numa sociedade ecologicamente equilibrada. Compreende-se a língua de maneira integrada aos outros componentes: natureza, corpo social e mente, de forma equilibrada. No estudo em questão, o estudo da ecologia da língua é examinado sociológica, mental e naturalmente na manifestação Folia da Roça, focalizando-se a língua (gem) das rezas pela reminiscência das rezadeiras nas suas recitações e louvações ao Divino Espírito Santo na região de Formosa e as interações existentes entre seus membros em seu convívio social de religiosidade popular rural.

4.2.3 O Conceito de Meio Ambiente (MA) e Meio Ambiente Linguístico (MA linguístico)

Conforme Couto (2007), meio ambiente (MA) é entendido como o local no qual ocorrem as interações linguísticas. No entanto, para a Ecolinguística ele não é um objeto único nem estático, sendo algo dinâmico, multifacetado e definido mais detalhadamente de acordo com a concepção das inter-relações que o pesquisador objetiva observar. Mühlhäusler (1996) e Garner (2004) desenvolveram aspectos teóricos e empíricos do estudo do meio ambiente da língua, principalmente do meio ambiente social.

Além do meio ambiente social, que pode ser visto nos autores citados anteriormente, o meio ambiente natural está presente em toda abordagem Ecolinguística, mesmo que alguns ecolinguistas não o façam explicitamente. Makkai (1993) faz uso de conceitos da Linguística Cognitiva, e Bastardas i Boada (1996), em sua proposta teórica de análise, faz uso de modelos mentais e das ciências complexas, o que corresponde aos conceitos de meio ambiente mental, holismo e inter-relações.

Finke (1996) fala da Ecologia da Ciência e enfatiza o estudo da Ecologia da Mente como única solução para dar conta do estudo científico de elementos culturais e cognitivos. Døør e Bang (2000), ao abordarem dialeticamente a língua, apontam três dimensões a serem consideradas em sua análise, a saber: a bio-lógica, a ideo-lógica e a sócio-lógica, concepção abrangente de meio ambiente para os estudos ecolinguísticos que resultam numa visão

³² Escola Linguística de Brasília, da UnB e o NELIM, da UFG, sob coordenação da professora Elza do Couto, representante da Ecolinguística em Goiás.

ecossistêmica da língua. Essa tríade também foi desenvolvida por Couto (2007) que, em sua teoria da Ecologia Fundamental da Língua (EFL), identifica três meios ambientes: o mental, o natural e o social, mencionados anteriormente.

4.2.4 Conceito de Ecossistema e Ecossistema Linguístico

A noção de ecossistema surgiu como a principal forma de entender como funcionam as interações que ocorrem em seu interior e o sentido de um meio ambiente ecologicamente equilibrado (homeostase). Por ser um conceito da Ecologia Biológica, ele foi primeiramente definido como sendo “o conjunto vivo formado pela biocenose (comunidade biológica) e pelo biótopo (fatores físicos e químicos do ambiente) em interação” (cf. AMABIS; MARTHO, 1994, p. 333).

Portanto, na Ecologia Biológica, ele é a totalidade formada por uma população de organismos vivos, seu meio ambiente (*habitat*, biótopo ou território), bem como pelas interações que se dão tanto dos organismos com o meio quanto das dos organismos entre si. Ecossistema, então, é o sistema formado pela interação dos membros de uma comunidade de organismos com seu meio ambiente e deles entre si.

É preciso delimitar o ecossistema linguístico para poder dar a esta pesquisa seu teor ecológico, na busca de uma concepção abrangente de língua, um estudo ecolinguístico, ou da própria Linguística Ecossistêmica. Desse modo, rechaça-se o uso dos conceitos da Ecologia apenas como metáfora para o estudo da língua partindo, pois, da Ecologia Linguística, e não da Linguística Ecológica. Na Ecologia, o equivalente à língua (L) é interação (I). Sendo assim, língua não é uma ‘coisa’ que tem uma função. Ao esquivar-se de uma visão clássica cartesiana de que a língua é um meio de comunicação, é possível dizer, ecolinguisticamente, que a língua é o mesmo que interação. Sustenta-se a ideia de que, em um ecossistema, o que interessa não são os seres ou organismos em si, mas as inter-relações que se dão entre eles e o MA, bem como deles uns com os outros. A língua emerge dessas inter-relações, sobretudo as segundas.

Tanto o equivalente a MA quanto ECOSSISTEMA (das relações entre eles) é encontrado na língua equiparado à Ecologia, como resultado das relações que se dão entre língua (L), população (P) e território (T) em que esse povo vive e convive. Esse ecossistema constitui o que vem sendo chamado de Ecossistema Integral da Língua (EIL), em conformidade com Boff (2012).

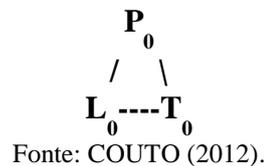
Assim, essa é uma concepção tanto biológica quanto linguística. A diferença está na interação verbal, que é um fenômeno especificamente humano. A língua consta de interações (a) entre membros da população e o território (T) ou meio ambiente (M); e (b) interações entre os indivíduos da população. Há, portanto, dois tipos de interação:

- a) Referência ou designação = nomeação de aspectos do mundo;
- b) Comunicação = interação comunicativa, informacional e comunal.

Portanto, são dois os modos de encarar o ecossistema linguístico. As interações acontecem neles com os Atos de Interação Comunicativa ou Ecologia da Interação Comunicativa (EIC), que ocorrem no interior de uma Comunidade de Fala. Esta, por sua vez, está associada a uma Comunidade de Língua. Assim, há dois modos de encarar o ecossistema linguístico: um concreto (localizado) e outro abstrato.

A seguir, percebe-se que o ecossistema linguístico é visto, no sentido geral, como Ecossistema Integral da Língua (EIL)³³. Em seu interior podem ser encontrados outros três ecossistemas linguísticos, o natural, o mental e o social.

Gráfico 1 – Ecossistema Integral da Língua.



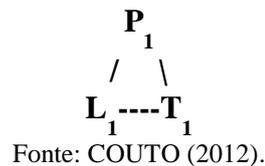
Essa concepção alerta que a totalidade formada por (P), (T) e (L) constitui a Ecologia Integral da Língua (EIL), numa visão mais panorâmica de língua em cujo interior tem-se um povo e um território que constituem o seu meio ambiente (MA), ou seja, o MA integral da língua. Assim, o EIL pode ser representado como se vê no Gráfico 1, em que (P) se equipara à população de organismos e (T) ao habitat, ao biótopo. Quanto à (L), este equivale às inter-relações que se dão entre os organismos da mesma espécie que formam a população. Por isso, a língua pode ser definida como sendo o modo de os membros da comunidade se comunicarem entre si. Visto dessa forma, fica notório que a ecolinguística não apenas relaciona as palavras com as coisas por si só, mas leva em conta o EIL, que vê a língua por

³³ Na verdade, a língua participa de pelo menos quatro MAs, dependendo de como é encarada, sendo este o primeiro e mais abrangente, visto macroscopicamente, à distância. Os demais ecossistemas, ou melhor, subecossistemas, emergem dele, são mais específicos, conforme Couto (2013).

meio das interações existentes nos ecossistemas social, mental e natural. Digno de nota também, como se pode ver, a linha pontilhada que relaciona língua e território evidencia o fato de que não há uma ligação direta entre os dois, sendo mediados, portanto, por (P).

Em seguida, o Ecossistema Natural da Língua pode ser visto no gráfico seguinte expressando íntima relação e interação de (P) com (T) – importante notar, mais uma vez, que não há uma relação direta entre (L) e (T). O antropólogo Leonardo Boff também fez uso dessa mesma definição, contemplando-a no seio da Ecologia Ambiental, aquela que se preocupa com o meio ambiente equilibrado e sustentável, de onde os seres retiram seu sustento, com ele interagindo, mas não de forma voraz.

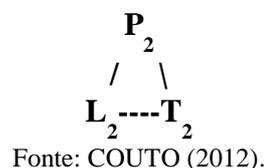
Gráfico 2 – Ecossistema Natural da Língua MNL → P₁ T₁ (povo, território)



Tal propriedade ecossistêmica apresentada nos faz perceber que, para que uma língua (L) exista, é preciso que pré-exista um povo (P) que conviva em determinado território (T). Assim, o ecossistema natural da língua consiste de um povo (P), que vive em seu território (T), falando sua própria língua (L). É possível encarar (L) em relação a (T) e (P) em conjunto, tomando-se de (P) apenas a parte física, corpórea, de cada indivíduo. Isso constitui o Ecossistema Natural da Língua, juntamente com o respectivo MA.

Em seguida, tem-se o Ecossistema Mental da Língua, sendo o cérebro o *locus* no qual são processadas as informações, por meio das conexões neurais. O foco são as relações de (L) com cada membro de (P) isoladamente, como individualidade ou como realidade psíquica. Trata-se, portanto, do Ecossistema Mental da Língua, com o MA mental da língua, em que L é formada, armazenada e processada por meio das conexões neurais.

Gráfico 3 – Ecossistema Mental da Língua MML → P₂ T₂ (mente, cérebro)



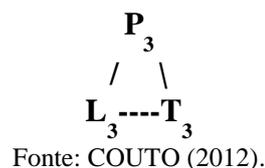
Em relação à aquisição da linguagem, Couto (2012) ressalta a importância do Ecosistema Mental da Língua, afirmando que a criança recebe estímulos e que, ao recebê-los, tenta reproduzi-los e entendê-los, estabelecendo conexões. Nesse sentido, a Ecolinguística concorda com o Racionalismo, que vê a criança ativamente atuando com o meio, explorando o mundo e, assim, formando sozinha sua linguagem porque tem o dom inato. Assim, entende-se que, no processo de aquisição da linguagem, existe a questão da adaptação.

Couto (2012) ainda considera que o Empirismo leva em conta a experiência, a aprendizagem por meio de estímulo-resposta; o Cognitívismo entende como processo derivado do raciocínio; o Interacionismo Social vê um sujeito que constrói seu conhecimento (mundo e linguagem) pela mediação do outro; e o Behaviorismo e o Empirismo percebem a criança como um receptáculo passivo da linguagem. No entanto, na visão integradora da Ecolinguística, a relação pode ser mais dialética, conforme contemplada por Døør e Bang (2000).

Ao se comparar com a Ecologia Mental ou Profunda de Boff (2012), nota-se que o tipo de mentalidade que vigora, incluindo a profundidade da vida psíquica humana consciente e inconsciente, pessoal e arquetípica são propriedades do ecossistema mental que podem afastar ou aproximar o indivíduo da natureza, tornando-o mais antropocêntrico ou mais altruísta, tendo a língua, neste caso, um papel fundamental.

Finalmente, o Ecosistema Social da Língua, expresso no Gráfico 4, é constituído pelos membros de uma comunidade organizada socialmente, a sociedade. Das inter-relações da língua com a totalidade dos indivíduos do povo que a fala, bem como das interações de cada um deles com os demais, tem-se o Ecosistema Social da Língua, no qual se encontra o MA social da língua, ou seja, a sociedade.

Gráfico 4 – Ecosistema Social da Língua MSL → P₃ T₃ (coletividade, sociedade)



Concernente à Ecologia Social, o ser humano e a sociedade estão inseridos na natureza, da qual fazem parte. Dessa maneira, faz-se necessária a promoção social justa nas sociedades humanas, mas que priorize a exploração racional do seu *oikos*, pois a Terra é a casa dos indivíduos. É preciso dela cuidar para que todas as gerações, presentes e futuras, tenham a garantia de

herdarem um planeta habitável, com condições básicas de sobrevivência, como demonstra a fábula do velho e da tamareira. Nela um jovem, ao ver um velho plantando um pé de tâmaras, ironicamente lhe indaga se tinha esperança de comer dos frutos da árvore que plantava, uma vez que é preciso muitos e muitos anos para a tamareira dar frutos. Quão surpreso ficou o jovem ao ouvir a seguinte resposta: “eles (os antigos) plantaram e nós comemos, nós plantamos e outros irão comer”. Enfim, vista holisticamente, focada nas interrelações dos ecossistemas natural, mental e social, é possível conceber a língua como uma realidade biopsicossocial.

4.2.5 As Propriedades dos Ecossistemas Linguísticos

As propriedades dos ecossistemas linguísticos são conceitos da Ecologia aplicados ao estudo e à compreensão da língua. Trata-se neste capítulo desses conceitos para, no capítulo seguinte, realizar uma análise ecolinguística consistente com aquilo que se almeja nesta tese.

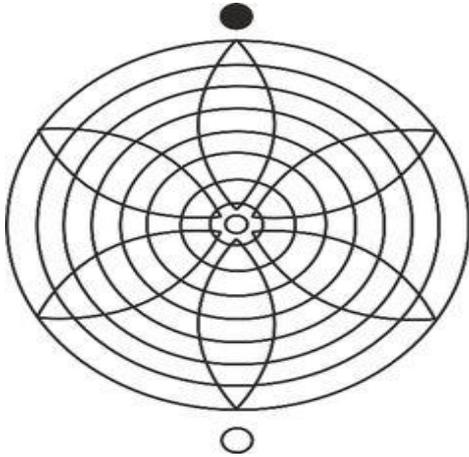
4.2.5.1 Holismo

Para Capra (1983), a visão ocidental do mundo faz com que se dividam os objetos e eventos isoladamente. Embora essa divisão seja útil e necessária para que se enfrente com sucesso o ambiente de todos os dias, ela não é uma característica fundamental da realidade, pois se trata, na verdade, de uma abstração elaborada pelo intelecto afeito à discriminação e categorização. O autor afirma que a crença nos conceitos abstratos de “coisas” e “eventos” isolados das realidades da natureza é uma ilusão. Para ele, a consciência da unidade e da inter-relação de todas as coisas e eventos é de suma importância, porquanto a experiência de todos os fenômenos do mundo traduz-se como manifestações de uma unidade básica, indivisível, que se manifesta em todas as coisas e da qual todas as coisas são partes componentes. Essa realidade é denominada *Brahman*, no Hinduísmo, *Dharmakaya*, no Budismo, *Tao*, no Taoísmo. Como transcende todos os conceitos e todas as categorias, recebe dos budistas o nome *Tathata*, ou Quiddidade, aquilo que a alma conhece como unidade da totalidade de todas as coisas, o grande todo que tudo integra (CAPRA, 1983, p. 103).

Devido a isso, o holismo da Linguística Ecolinguística contempla um estudo da língua, analisando-a sem desligá-la do Ecossistema Integral da Língua (EIL) de que faz parte, dando ênfase à contemplação do todo. Assim, conforme Capra (1983), na abordagem ecossistêmica as propriedades das partes podem ser entendidas apenas a partir da organização do todo, pois a teia da vida consiste em redes dentro de redes, combinadas harmonicamente. Na Figura 9 é

possível ter uma noção de holismo, em que a harmonia do todo se faz visível de todos os ângulos:

Figura 9 – Holismo – Harmonia do Todo.



Fonte: <https://www.pinterest.com/pin/575053446142459385/>. Acesso em: 1º maio. 2015.

Esse importante conceito ecológico está presente no estudo da linguagem da Folia da Roça na medida em que se considera o contexto em que se enquadra o fenômeno linguístico-religioso e cultural como um todo, seja buscando elementos que reforcem a harmonia seja quanto à integração do grupo.

4.2.5.2 Inter-relações ou Interações

Alguns autores, como Odum (1971) e Capra (1983), consideram as inter-relações, juntamente com o holismo, sendo para eles as duas as mais importantes da ecologia. As relações de simbiose entre os diversos seres vivos de uma biocenose podem ser intraespecíficas ou interespecíficas. Concernente à língua, Couto (2007) afirma que as relações simbióticas intraespecíficas harmônicas são as que interessam, pois é devido a uma convivência de indivíduos ao longo do tempo em um mesmo território, em que necessariamente se dão tentativas de interação comunicativa, que surge a língua como sistema, donde também surge a ideia da Ecologia Integral da Língua (EIL), de Boff (2012). Essa interação somente se torna concreta entre dois indivíduos quando os dois estão espaço-temporalmente próximos um do outro. No próximo capítulo, será realizada uma demonstração de como acontece essa interação, denominada de comunhão, o que, na Folia da Roça, se concretiza por meio das rezas.

Figura 10 – Interação (ou interrelação)³⁴.



Fonte: http://www.ijui.com/upload/arquivos/artigo_editor/525.jpg. Acesso em: 1º mai. 2015.

4.2.5.3 Adaptação

Ao se considerar que os organismos estão sempre se adaptando ao meio, como forma de subsistirem, entende-se que aqueles que não se adaptam ao meio ambiente, ou não o adaptam a si, extinguem-se. Esse fato pode ser confirmado pela própria dinâmica que existe nos ecossistemas. Tendo por objetivo a *homeostase* como forma de manter o equilíbrio do organismo ou do ecossistema (linguístico) para adequar às novas condições socioambientais, ou seja, atender a novas necessidades comunicativas e expressivas, a adaptação tem sido entendida, neste estudo da linguagem na Folia da Roça pelas rezas, como forma de adequação às mudanças constantes nas relações socioculturais no mundo globalizado, significando e ressignificando as práticas religiosas dos foliões e rezadeiras. Nesse sentido, as contribuições da Ecolinguística têm sido generosas para que se entenda como que a reza ainda se preserva e a ladainha, por exemplo, ainda é cantada pelas novas gerações de rezadeiras, não sem se modificarem, entretanto.

³⁴ Grupo de mãos levando garantia, promessa, ou voto, conceito, vetorial, icon., este, gráfico, em, círculo, também, representa, unidade, solidariedade, trabalho equipe, compromisso, pessoas, amizade.

4.2.5.4 Evolução

O caráter evolutivo da língua, intimamente ligado à ideia de adaptação, permite contemplar os falantes e suas necessidades comunicativas. Segundo Garner (2004), o meio ambiente não é estático e a resposta ecológica, ou seja, adaptativa, é a evolução linguística, que o autor chama de ‘criatividade’, nas relações da língua em sua comunidade ou sociedade. Esse fato se evidencia na ladainha da Folia da Roça, cantada em um latim mesclado com um português rural. É nesse propósito que se estabelece a originalidade da folia. Se, por um lado, alguns mais escolarizados sentem a necessidade de reeducar o latim cantado pelas rezadeiras na ladainha de Nossa Senhora, a Ecolinguística compreende, por meio dessa propriedade da Linguística Ecolinguística, um lugar proeminente dessa variedade ruralizada, que mantém sua singularidade em comparação ao latim eclesiástico, tanto quanto o português rural, comparado à norma padrão.

4.2.5.5 Porosidade ou abertura

Capra (1983) demonstra que, na teoria da relatividade, espaço e tempo perdem o seu significado absoluto. A importância fundamental disso é que as coordenadas de espaço e tempo são apenas elementos de uma linguagem utilizada por um observador para descrever seu meio ambiente. Como é difícil delimitar o objeto de estudo no mundo real, as fronteiras não ficam claras e definidas. Algumas regiões e situações (linguísticas) mais centrais e prototípicas podem contemplar mais adequadamente os fenômenos da língua estudados, e outras, confusas, deixam menos evidentes a investigação. Somente a destreza do ecolinguista é capaz de defini-las, num *continuum* que apresentará diferentes características intermediárias de dois ou mais ecossistemas. As fronteiras linguísticas entre dois territórios são exemplos de porosidade ou abertura, não se sabendo ao certo onde termina um e onde começa outro sistema, porquanto a própria noção de porosidade é aquela de um sistema que ‘vaza’ em outro sistema.

4.2.5.6 Diversidade

Quanto mais espécies de organismos constituem um ecossistema, mais rico ele será. Mesmo que não se saiba da importância de algumas delas, sua existência é necessária para o equilíbrio do sistema. Couto (2007) dá como exemplo disso as cadeias e as redes alimentares.

Nelas, a presença de um predador pressupõe a da presa, e ambos são necessários para o equilíbrio do sistema, pois sem o grande não há o pequeno, sem o fraco não há o forte, e assim por diante.

Portanto, biodiversidade é um conceito ecológico, ao passo que na língua tem-se o seu relativo, que é a linguodiversidade. Em Maffi (2001), é possível ver métodos científicos que comprovam a relação existente entre diversidade biológica, cultural e linguística; a perda de uma dessas diversidades leva à perda das outras, assim como acarreta também na perda de uma gama de conhecimentos e contribuições que a existência da diversidade poderia oferecer tanto para a espécie humana, quanto para o planeta.

Finalmente, conforme foi possível perceber, a Linguística Ecosistêmica tem seguido a EIL de Boff (2012), a qual foca os três elementos: língua (L), povo (P) e território (T), relacionados aos três MA: o MA social, o MA mental e o MA natural. Assim, a Ecolinguística segue a proposta da EIL e da interação comunicativa, justamente por dar mais ênfase aos ecossistemas. Dessa maneira, percebe-se que, enquanto a maioria das propostas de abordagem de estudo da linguagem pode enfatizar apenas um aspecto da língua, ou seja, às vezes estudam a língua em seu aspecto social, outras vezes, o mental, ou somente o natural, não procurando oferecer um panorama da interação entre esses três aspectos, a Linguística Ecosistêmica de Couto (2012; 2013), assim como a Linguística Dialética de Døør e Bang (2000), oferecem uma visão mais holística da linguagem ao encará-la como um fenômeno social, mental e natural.

4.2.5.7 Comunhão

Para finalizar essa sessão das propriedades ecosistêmicas, gostaria de se reiterar que a comunhão é a característica ecológica por excelência nesta abordagem ecolinguística. Além desses conceitos mencionados anteriormente, faz-se uso do conceito da Ecologia Filosófica, ou Ecologia Profunda de Arne Naess³⁵, que reitera a importância da comunhão. No subcapítulo seguinte (da Ecologia da Interação Comunicativa – EIC), se volta a esse conceito relacionando-o à interação, ou regras interacionais, que na Folia da Roça sobressaem-se às regras sistêmicas. Na Ecologia Profunda, ao contrário da rasa, a comunhão sobrepõe-se para evidenciar que não é o

³⁵ Em 1973, no artigo “*The shallow and the deep, long range ecology movement. A summary*”, Arne Naess deu uma pedrada no charco distinguindo as correntes ambientais entre movimentos superficiais (com tendência antropocêntrica) e movimentos profundos (não antropocêntricos). De acordo com este autor, os movimentos superficiais se limitam a tentar resolver os problemas ambientais, enquanto a Ecologia Profunda requer uma compreensão da raiz dos problemas. Disponível em: <http://carlos.franquinho.info/2013/02/ecologia-profunda/>. Acesso em: 24 maio. 2015.

conflito ideológico que deve prevalecer, mas a harmonia e o consenso. Pela influência do Taoísmo, da Filosofia de Ghandi e até do Budismo os opostos formam um todo, completando-se dentro de um mesmo eixo, pois um não existe sem o outro.

A Ecologia profunda subordina a Economia, enquanto a rasa faz o contrário, subordina a Ecologia à economia. Isso pode mudar a forma de ver o mundo e repensar a mentalidade consumista e depredadora que vigora. Ela é também prescritiva, pois recomenda o que se deve fazer em defesa da vida. Fazendo uso da ‘ecoideologia’, Naess (1973) afirma que o mais importante é a comunhão, e não o conflito, pois, se há ideologia, que seja para falar em defesa da vida.

4.3 A ECOLOGIA DA INTERAÇÃO COMUNICATIVA E A FOLIA DA ROÇA

Na Ecologia da Interação Comunicativa (EIC) prevalecem as interações. Se não houver interação, não há comunicação. Na Folia da Roça, a interação se evidencia, seja pela comunhão fática nos rituais da reza, seja pelas regras interacionais folionesas. Não se pode deixar de considerar que, de toda forma, ali acontece a interação. Seja de uma maneira ou de outra, as pessoas interagem pelos interesses comuns. Neste subcapítulo trata-se da EIC da qual emergem os atos de interação comunicativa.

4.3.1 A Ecologia da Interação Comunicativa

Em seu *Curso de Linguística Geral*, Saussure (2006) criou a dicotomia *langue* (língua) e *parole* (fala). Não obstante, a *langue* era instituída como objeto privilegiado de estudo na Linguística, deixando de lado a subjetividade da *parole*, percebida no referente e no sujeito. Essa atitude limitou a questão do sentido a uma relação interna do sistema linguístico no âmbito geral da língua, no qual um signo significa o que outro não significa. Vista dessa maneira, a significação não se relacionava ao mundo, aos objetos fora da língua, embora tenha sido destacado, por Saussure, seu caráter social, coletivo. A enunciação, para Saussure, vai surgir, como fenômeno social, na relação entre o individual e o coletivo, porquanto a ‘língua’ é necessária para que a ‘fala’ seja inteligível e produza todos os seus efeitos. Nesse sentido, na enunciação a relação é dialógica e definida tanto por *quem* a emite quanto para *quem* é emitida. Esse aspecto social da língua se caracteriza como algo que está em todos, ou seja, só está completa no conjunto total da comunidade que fala essa língua, o caráter coletivo e partilhado de sistema. Segundo Saussure (2006), a língua é a parte social da linguagem,

exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude duma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade.

Diferentemente, em Benveniste (1989) há, no enunciado, o sujeito que, ao se apropriar da língua e colocá-la em funcionamento, torna-se o locutor que se define como um *eu* e define seu interlocutor como um *tu*. Assim, o ato da fala assume papel de relevância na enunciação, ou seja, a língua começa com os enunciados produzidos pelo sujeito no ato da interação comunicativa, no qual a língua começa e se manifesta, evidenciando sua existência. Visto sob esse prisma, no ato da enunciação interessa o processo, isto é, as marcas do sujeito naquilo que ele diz. Um caminho enunciativo para a significação passa pela consideração de que o ato da enunciação é, primeiramente, um ato individual, uma vez que o sujeito se apropria da língua nesse processo interativo.

Infelizmente, a teoria da enunciação quase sempre esteve amarrada a um modelo equivocados, no qual a fala seria uma realização da língua. Ou seja, o indivíduo fala porque tem um conjunto abstrato de regras que lhe dá condições para tal. Embora seja considerado um estruturalista, Benveniste procura incluir o sujeito como objeto da Linguística, reformulando a dicotomia instituída por seu mestre, ampliando o objeto linguístico delimitado por Saussure. Por conseguinte, ele deslocou os estudos da linguagem para a enunciação, redefinida como um ato individual de utilização, acentuando o caráter discursivo da linguagem. Para ele, antes disso, a língua (em seu caráter social) não é senão somente uma possibilidade. Porém, depois da enunciação, a língua é efetuada em uma intância de discurso, que emana de um locutor, forma sonora que atinge um ouvinte e que suscita outra enunciação de retorno (BENVENISTE, 1989, p. 83-84).

Considerando, portanto, o sujeito como centro de reflexão da linguagem, Benveniste (1989) distingue, na teoria da enunciação, o *enunciado* (o que já foi realizado) da *enunciação* (ato de produção do enunciado). Assim, seu conceito de enunciação é a apropriação que o locutor faz da língua para falar – uma relação do sujeito com a língua, tornada discurso. Desse modo, o ato individual pelo qual se utiliza a língua introduz, em primeiro lugar, o locutor como parâmetro nas condições necessárias da enunciação.

Atualmente, não convém que se faça uma assimilação extremamente simplificadora dos elementos que intervêm no processo de enunciação, ao reduzi-los às categorias de destinador e destinatário, instituídos inicialmente por Jakobson (1987). Muito mais do que isso, faz-se mister contemplar a fonte (FO), onde se posiciona o falante (F) ou destinador, o destino (DE), onde se posiciona o ouvinte (O) ou destinatário, o contexto (C) que determina a

proximidade da interação (que normalmente se dá face a face), a uma distância socialmente sancionada.

No processo enunciativo, o destinador nem sempre é uma instância única, mas se desdobra em uma diversidade de entidades (nem sempre presentes). (FO) pode ser interpretado como os que estão com (F), de modo que (F) pode falar em EU e os meus (estejam presentes ou ausentes). Por outro lado (DE) fica associado aos que estão com (O), de modo que (O) pode falar em TU e os teus (presentes ou ausentes). Há também desdobramentos de entidades, sendo um dos casos mais evidentes dessa instância enunciadora o discurso relatado, no qual o destinatário também nem sempre é uma instância homogênea. Desse modo, um discurso de um professor pode, por exemplo, ter como destinatário os alunos ausentes, além daqueles que se encontram presentes na sala de aula.

Mas a controvérsia mais insistente na interlocução talvez seja a que tem a noção de ‘código’ como objeto. Ao considerar a existência de um código comum ao destinador e ao destinatário, se pode incorrer no risco de uma concepção um tanto quanto irreal de comunicação, desconsiderando a existência de casos em que cada um dos protagonistas do processo comunicacional pode não dominar o código do outro, ou utiliza um código pelo menos parcialmente diferente daquele que o destinatário utiliza para decifrar a sua mensagem.

Decorrente disso, ao se verificar com mais atenção, é possível que a existência de um código comum não é essencial para haver uma comunhão, pois o sentido de ‘comum união’ já indica, em si, que o que importa é compartilhar algo, ter algo em comum. Segundo o dicionário Houaiss (2009), “comunhão é a ação ou efeito de comungar, ato de realizar ou desenvolver alguma coisa em conjunto, harmonia no modo de sentir, pensar, agir; identificação: comunhão de pensamentos em que há união ou ligação; compartilhamento”. Nesse sentido, comunhão é um conceito ecológico mais amplo, incluindo todos os animais e o mundo mineral, no qual acontece força de coesão, como enfatiza Capra (1983). A interlocução (ou enunciação), no entanto, é um tipo de interação humana, que pressupõe um código (C), nesse caso a língua (L), que viabiliza o entendimento da mensagem formulada pelo falante (F) e enviada ao ouvinte (O). Trata-se de uma interação no nível superorgânico.

Malinowski (1972) propôs a comunhão como um tipo de interação, uma interação preparatória para outros tipos de interação. Pessoas que se veem juntas num espaço e num tempo precisam entrar em comunhão antes de se engajarem em atos de interação comunicativa. Por esse motivo, Fill (2001) acusou o fato de que os usos comuniais fáticos da língua vêm antes dos informacionais, evidenciando uma troca de fórmulas ritualizadas para prolongar a comunhão sendo, portanto, mais numerosos do que todos os outros. Uma

comunhão, portanto, não pressupõe necessariamente uma língua comum. Ao contrário, é a comunhão e, por extensão a língua, que pressupõem algum tipo de comunhão prévia, conforme (COUTO, 2007, p. 118). Nesse contexto da Folia da Roça o que se evidencia é uma comunhão em que há satisfação comunicativa das duas maneiras, comunhão de valores (culturais e religiosos) e comunhão por meio da interação linguística.

4.3.2 A Interação no Contexto da Folia da Roça

Jakobson (1987) compreendia a função fática como abertura, manutenção e fechamento do canal da comunicação. Entende-se que, no caso das rezas na Folia da Roça, o compartilhamento de religiosidade dos indivíduos por meio do giro nos meios rurais exerce tal função primordialmente, quer seja, de preservar o cenário comunicacional, abrindo-o, mantendo-o e fechando-o ao final dos rituais. Por isso, o ato vocativo é bastante usado para manter a interlocução nas rezas e ladainhas, a saudação à divindade na ‘saudação do cruzeiro’ e a ‘saudação do altar’, e nas despedidas ao final de cada pouso.

Assim, uma concepção mais adequada para as funções da linguagem no ato enunciativo precisa ser investigada para cada caso. No caso das rezas, é mais complexa, pois a função fática pode ser a mais comumente usada, deixando o canal aberto para os rezadores manterem a comunhão, e não necessariamente falarem para os outros, mas uns com os outros, mantendo o fluxo da comunicação. A palavra ‘fático’ significa “ruído, rumor”, sendo utilizada para designar certas formas usadas para chamar a atenção. Essa função ocorre quando a mensagem se orienta sobre o canal de comunicação ou contato, buscando verificar e fortalecer sua eficiência. Isso indica, no caso das rezas, que pode não haver necessariamente um destinatário mediato da solicitação que se faz, mas apenas a manutenção do fluxo interacional comunal. Essa ausência pode ocorrer praticamente durante toda a reza, exceto quando o rezador se dirige à entidade espiritual, não visível, como se vê no recorte a seguir, em que todos rezam juntos numa sintonia:

RECORTE (Louvação à Maria – Folia da Roça - 2014)

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo - 3x
 Oh Divino Espírito Santo Iluminai, aumentai a nossa fé e a nossa devoção!
 Quem é essa que é a nossa ‘comodora’?
 Formosa como a lua, brilhante como o sol
 Terrível como o exército em nobres batalha[s]?
 Essa é Maria, a mãe de Jesus e a nossa mãe!
 São Miguel Arcanjo, defendei-me neste combate!
 Seja o nosso auxílio contra as maldades e as ciladas do demônio.
 Concede humildemente, vos pedimos, que Deus sobre ele impere!
 E a vós príncipe das milícias celeste, com este poder Divino,

Precipitai no inferno a Satanás e aos outros espíritos malignos que vagueiam pelo mundo para a perdição das almas, Amém!

Como se percebeu no capítulo anterior, o Ecosistema Natural da Língua é constituído de um povo (P) específico em um contexto (C), nesse caso aqueles que compõem a comunidade da Folia da Roça, que abrange a região de Formosa, no Nordeste Goiano. É possível inferir que, pelas formas de se comungarem (e se comunicarem), a interlocução típica de seus membros estaria socialmente sancionada pela cultura local (danças, comidas, etc.) e pela religiosidade rural. Essa seria sua maneira tradicional de estabelecer a comunhão, que se traduz por seu jeito de falar, agir e interagir, e, no interior desse ecossistema, (P) e (T) constituem o meio ambiente natural (MA) da Folia da Roça. Portanto, o lugar no qual acontece a Folia da Roça precisa ser compreendido enquanto “mundo” vivido pelas relações que ali se estabeleceram com os primeiros moradores³⁶. No que se refere a esse “mundo” vivido, percebeu-se que a religiosidade católica trazida por esses indivíduos possibilitou a construção e reprodução de valores morais, os quais instituíram suas práticas culturais e religiosas.

No entanto, a língua(gem) dos foliões e das rezadeiras se constitui, fica armazenada e é processada em seus cérebros. Desse modo, tem-se o ecossistema mental da língua, constituído pelo cérebro como o *locus* das interações mentais da língua. As próprias interações se dão nas conexões neurais, no que constitui a mente, que não é nada mais do que o cérebro em funcionamento. No caso, o cérebro e a mente, juntos, constituem o (MA) mental da língua. Nesse sentido, a moral religiosa institui, no imaginário das pessoas, a ideia de dever e de preceitos advindos do Cristianismo, que definem uma linha de conduta na vida cotidiana de cada pessoa que, em conformidade com Brandão (2009), traduz-se essencialmente como uma ideia religiosa.

Ora, como constatado nesse cenário ritualístico, as pessoas se inter-relacionam em uma flagrante harmonia pelos interesses comuns, de modo que, entre uma reza e outra, faz-se uma pausa para a dança da catira, as conversas se desdobram em “causos”, que seguem regras de um português ruralizado denominado por eles de *folionês*, porquanto são os foliões que participam da Folia da Roça. Sendo assim, entende-se a língua como um fenômeno social, o que ecolinguisticamente chama-se Ecosistema Social da Língua, porquanto consta de uma coletividade de indivíduos como seres sociais. A sociedade é o *locus* das interações entre esses seres sociais, sociedade mais coletividade formam o (MA) social da língua. Conforme

³⁶ O povoamento remonta à época dos bandeirantes que procuravam ouro e dos escravos fugitivos das regiões litorâneas que ali entraram seguindo as águas dos rios e traziam consigo valores da religiosidade católica.

tem sido apresentado ao longo desta tese, os valores morais e religiosos permeiam as relações sociais e de cooperação mútua comunitária, acordos estabelecidos entre os donos das propriedades rurais, peões e agregados que sempre estiveram presentes nas práticas da reza que acontecem na ‘saudação do cruzeiro’, ‘saudação do altar’, ‘ladainhas’ e manifestações culturais.

Então, o imaginário social presente no mundo vivido dos foliões está ligado aos valores morais e religiosos, fundamentais para a construção do espaço social, bem como para o surgimento das identidades e dos pertencimentos, os quais podem ser percebidos tanto por meio de normas de conduta social, mencionadas alhures, inscritas nas práticas sociais e religiosas e relações sociais, quanto pelos simbolismos ligados aos espaços sagrados do “cruzeiro” (no qual acontece a saudação do cruzeiro), do “altar” (no qual acontece a saudação do altar) e a ladainha. Além do *locus* desse mundo vivido e da construção das identidades, o lugar (social) constitui-se como a base da representatividade das territorialidades humanas, onde se inscrevem as tensões sociais folionesas.

Portanto, as rezas, os “causos”, a dança e a alimentação são partes componentes da Folia da Roça e cada uma dessas manifestações religioso-culturais constitui uma típica forma de interação comunal. De uma comunidade como essa emerge a Ecologia da Interação Comunicativa, conforme Couto (2013), com os diversos atos de interação comunicativa que se dão no seu interior, constituindo a comunidade da Folia da Roça. As pessoas se inter-relacionam harmonicamente no comum interesse da religiosidade rural e cultura popular, seja rezando, dançando, contando histórias e/ou confraternizando-se na hora da alimentação. Seguem, pois, a linguagem da religiosidade popular católica e um português ruralizado, comunicando-se, portanto, por meio de rezas e/ou numa linguagem rural conhecida dos membros do grupo, o seu modo tradicional de interação verbal.

Procura-se, nesta investigação, valorizar, enquanto seu “fio condutor”, o amálgama dessa religiosidade popular com o seu modo de vida, ou seja, a influência dos valores religiosos no estabelecimento das relações que promovem o sentimento de pertencimento do grupo, assim como a sua coesão, a harmonia que a Linguística Ecológica concebe no interior do Ecosistema Integral da Língua (EIL), formando uma comunidade, a comunidade da Folia da Roça.

4.3.3 As Regras Interacionais e as Regras Sistêmicas

De acordo com Faraco (2005), a interação foi tema de estudos filosóficos no século XVIII e começou a ser objeto de estudo a partir do século XX. Desde então, passa-se a conceber a linguagem como ação (e não como estrutura) e o sujeito como efeito da interação. Vygotsky (1998) defende a relação do homem com o mundo e entre seus pares. Ele entende que o sujeito age sobre a realidade e interage com ela, construindo seus conhecimentos a partir das relações. Logo, essa concepção tem a linguagem primordialmente como interação:

Recorte - Pequenos diálogos

Eu interrompi pra saber o que era 'polaqui' e dona Elpídia explicou.

J. A.: o que quer dizer polaque, Dona Elpídia?

D. E.: Oê num é fii de fazendero não? Botá no pescoço do animal e faz dão, dão, dão! Polaqui!

O entrevistador queria saber de D. Elpídia quanto media uma légua:

J. A. Quantos quilômetros tem uma légua, Dona Elpídia?

D. E.: Cada légua é 6 km, cê sabe disso!

Para a Ecolinguística, a língua consta de um conjunto de regras interacionais por um lado e, por outro, de regras sistêmicas. Como foi possível perceber nessa pequena interação com uma rezadeira da folia, o mais comum são as regras interacionais, e não as regras sistêmicas. Na verdade, as regras sistêmicas (gramática) são parte das interacionais. Tanto as primeiras quanto as segundas existem para a eficácia da interação comunicativa. Conforme Couto (2013), esse fato provoca uma reviravolta na visão estruturalista de língua, para a qual língua é basicamente gramática.

5 ANÁLISE DA LINGUAGEM DAS REZAS NA FOLIA DA ROÇA

Tudo é questão de poder. Em 1971, houve uma reunião de bispos de vários continentes em Roma, e um bispo africano convidou os bispos e cardeais para, à noite – naquela época não havia vídeo –, ver um documentário sobre a liturgia na diocese dele. No filme em cores aparecia um tronco de árvore com o vinho e a hóstia, uns negros dançando e batucando, e as negras com os seios à mostra, de tanga, todas pintadas, dançando. Um cardeal se levantou: “Isso é um absurdo, é uma infâmia, é uma blasfêmia, não é a liturgia da Igreja!” Ai o bispo africano parou o filme, acendeu a luz e disse: “Pode não ser a liturgia de Roma, mas da Igreja é, porque se nós, africanos, tivéssemos evangelizado a Europa, a essa hora todos vocês estariam de tanga, dançando em volta do altar.” Isso comprova a dificuldade que as religiões têm de se inculturar.
Frei Beto (2011).

5.1 PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

Neste capítulo, são analisadas as rezas do catolicismo popular e a fala das pessoas do meio rural que constituem língua em uso, embora algumas expressões não façam mais parte do estilo coloquial do português brasileiro. Conquanto sejam mais conservadoras, elas ainda são encontradas nessas situações especiais, repletas de arcaísmos linguísticos e de um linguajar típico do homem do campo.

Devido a esse fato, considera-se indispensável uma abordagem que leve em conta o contexto como um fator essencial na manutenção desse tipo de linguagem verbal. Ela se revela tanto pela reminiscência das rezadeiras que guardam na memória suas recitações e louvações quanto pela conjuntura social que agrega valores comuns do homem do campo.

Com respeito a esse contexto, a relação da língua com ele está tão estabelecida que a terminologia Geografia Linguística e Sociolinguística poderiam também contemplar essa fala, aqui denominada de “folionês”, ou, simplesmente, a fala dos foliões na Folia da Roça. Portanto, não é uma posição só da Ecolinguística, mas também de outras ciências. No entanto, a Ecolinguística contempla melhor essa manifestação por abranger os três ecossistemas da língua: o natural, o social e mental, não apenas um como nas abordagens mencionadas anteriormente. Claval (1999) deixa claro que não se pode estudar uma língua científica e utilmente sem conhecer o meio em que ela é escrita e falada, não podendo, com isso, ser isolada do meio em que é utilizada. Para ele, desde os tempos coloniais a economia das comunidades rurais brasileiras é predominantemente agrícola. A paisagem carrega a marca da língua e da cultura de determinados povos porque destaca as atividades produtivas dos homens, a maneira de trabalhar a terra, de utilizar tecnologias acessíveis, deixando a marca do homem sobre o meio ambiente.

Desse modo, a mediação entre homem e natureza é constituída por um conjunto de artefatos, de saberes e conhecimentos que possibilitam uma convivência condizente com o seu meio. No trecho a seguir, extraído do *corpus* deste trabalho, pode-se ver o vínculo do homem rural com o espaço físico, o conceito de holismo, em que se percebe a harmonia na fala de uma camponesa e as possíveis implicações decorrentes das alterações impostas pela ideologia do progresso:

Intão, meu pai tirava leite qui fazia queijo, tirô um balde de leite, ela (minha mãe) cuô e ela foi pro rí lavá o balde, e aí a cuia de cabaça que tirava leite...e bateu o pano de cuá o leite. [...] Então ua' senhora morava lá perto dela, ua' senhora de idade e o marido dela [...] ela adueceu, minha mãe colocô ela dentro de casa pra tratá, dá remédio casêro, tratá, ela já tava bem véia, hoje quais num usa mais remédio casero praquê tão dismatanu tudo. (Dona Elpídia, 75 anos).

Por meio do estudo empreendido, analisou-se tanto o conservadorismo nas rezas quanto a fala que identifica o homem do campo, *pari passu* aos seus MA: natural, mental e sociocultural. Assim, tanto a reza quanto o regionalismo rural, em seus diversos níveis de uso, estão contemplados, considerando que o camponês desenvolveu um afeto em relação à natureza e aos seus contornos, o que permite um vocabulário característico das narrativas de vida no campo. A fala ruralizada, portanto, aparece nas cantorias das festas por meio do profano e do sagrado e nos relatos de vida de cada folião, expressando um linguajar próprio da pessoa da “roça”. Procurou-se evidenciar a conexão entre essa fala e aqueles que a produzem, por meio de importantes contribuições dos informantes.

Ainda concernente aos diversos usos que se faz da expressão ‘língua’ e ‘linguagem’, Lyons (1987) salienta que várias línguas europeias têm duas traduções, e não uma, para o vocábulo inglês: *language*. Nessa língua, só existe um termo para se referir tanto à linguagem em geral quanto às diferentes línguas verbais faladas no mundo, tais como inglês, chinês, malaio, suaíli, etc. Por outro lado, muitas línguas têm duas traduções, tais como o francês – *langage* e *langue* –, o italiano – *linguaggio* e *lingua* –, o espanhol – *lenguaje* e *lengua* –, e o português – linguagem e língua. O fato é que há uma série de outros sistemas de comunicação sobre os quais é possível aplicar o termo “linguagem”, tanto naturais quanto artificiais. Embora não pareçam ser linguagem no sentido estrito, o termo é muitas vezes usado para expressar tipos diversos de linguagem, como “linguagem de sinalização”, “linguagem corporal”, ou “linguagem das abelhas”.

Contempla-se, pois, a linguagem falada na “roça”, a linguagem rural recitada e cantada nas rezas e ladainhas do catolicismo popular rural. Desse modo, apoiou-se no tripé

território, povo e língua para estabelecer as bases desta investigação ecolinguística. Esta análise terá como base epistemológica a Ecolinguística, mais especificamente a endoecologia na linguagem das rezas no contexto da Folia da Roça da região de Formosa-GO.

Dessa maneira, a estrutura interna da língua pode ser aqui encarada da perspectiva ecológica, dos ecossistemas e dos seus conceitos ecológicos vistos anteriormente, tais como: **totalidade (holismo), inter-relação, diversidade, comunhão, adaptação, porosidade**, entre outros, isto é, são analisados aqueles itens da língua passíveis de análise, conforme o *corpus* assim o permitir.

5.2 ARCAÍSMOS

Embora tenha havido inovações nas constantes reformas pelas quais passou a Igreja, muitos arcaísmos linguísticos continuaram presentes nas rezas e nos ritos de sua liturgia. Do mesmo modo, o homem do campo ainda traz vestígios de uma fala que identifica o seu nicho ecológico mais específico³⁷, com menos influência externa, constituindo comunidades de fala mínimas ou simples, em consonância com o conceito de ecossistema da Ecologia, segundo Garner (2004).

Os motivos para a manutenção dos arcaísmos nas rezas podem ser muitos, principalmente se considerarmos que, no ritual, o ‘respeito’ e o ‘temor’ podem se traduzir sempre por meio das mesmas formas de linguagem verbal na comunicação com o sobrenatural para não desagradar à divindade. Na medida em que os rituais da religião pouco mudam, é natural que a linguagem das rezas igualmente se conserve por mais tempo, mantendo vestígios característicos da língua do passado, aquilo que Campbell (2004) concebe como *relic*, ou, simplesmente, resíduos linguísticos. Nesse sentido, a linguagem presente na manifestação religioso-cultural da Folia da Roça pode compreender a expressão de uma cultura que se traduz pela religiosidade popular rural.

Segundo Coutinho (1976), os arcaísmos da língua são aqueles que estão em desuso no seu tempo, uma vez que já não aparecem nas falas das pessoas no uso cotidiano. As mudanças na língua fizeram com que algumas expressões desaparecessem e outras continuassem restritas a situações especiais de uso, são os chamados “resíduos”. Diante do exposto, considerou-se que uma definição sobre arcaísmos pode ser polêmica se não for atentado para a dinamicidade da língua ao longo do tempo. Tarallo (1994) afirma que a mudança linguística

³⁷ O nicho, ou nicho ecológico, é o lugar de uma espécie na comunidade, em relação às demais espécies, é o papel que desempenha um organismo no funcionamento de um sistema natural.

resulta de fatores intimamente relacionados ao desenvolvimento e às transformações nas sociedades. Nesta parte do estudo, analisam-se os arcaísmos linguísticos presentes na liturgia católica e na fala do homem do meio rural, a fala ‘caipira’. Campbell (2004, p. 303) assim define arcaísmos:

Um arcaísmo (também chamado de resíduo) é algo característico da língua do passado, um vestígio, que sobrevive principalmente em usos especiais. Arcaísmos são de alguma maneira, excepcionais ou marginais em relação à língua na qual eles são encontrados. Eles são mais comumente preservados em certos tipos de linguagem tais como provérbios, poesia e baladas folclóricas, documentos legais, orações e textos religiosos, gêneros bastante formais ou variantes estilísticas, e assim por diante. (tradução livre).

As expressões e vocabulários levantados a seguir foram extraídos de recortes de rezas e ladainhas no contexto do giro da folia de 2013 e 2014, além de histórias de vida de homens e mulheres ligados ao campo. Neles é possível perceber, em nossa análise, um linguajar antigo, uma mescla de português rural com o latim não mais vista na fala comum das pessoas. A grande maioria das rezadeiras é iletrada e tem na memória as rezas antigas que aprenderam com as mães e as avós. Não usam caderno ou livreto para cantar suas ladainhas, contando apenas com aquilo que aprenderam de cor e precisa ser lembrado a cada ritual. Trata-se, portanto, de uma comunidade de tradição oral.

5.2.1 Arcaísmos Lexicais

Recorte da ladainha de Nossa Senhora – Folia da Roça 2013

[...] Dai-me o **adjutório**, meu **intento**.
Com seu trono na glória bendita **sejais**.
Virgo, Veneranda! Virgo, Cândida!
Sede Sapiente, Regina confessório [...]

Após a triagem do recorte anterior, é possível tecer algumas considerações sobre alguns termos a seguir destacados: **adjutório**, **intento**, **veneranda**, **virgo**, **cândida**, **sapiente** e **confessório**. Essas expressões limitam-se ao conhecimento das pessoas cultas e/ou as mais antigas, como as que ainda rezam a ladainha nos meios rurais, mesclado ao português rural. Segundo Couto (2007), uma palavra existe se constituir um item lexical da língua, quer esteja ativado quer esteja inativado, um conceito ecológico de **adequação** às circunstâncias que o exigirem (neste caso, as rezas). O léxico é o inventário de rótulos que os membros da comunidade criaram para os aspectos do seu meio ambiente (nessa circunstância, a festa religiosa nos meios rurais) que consideraram relevantes no processo de sua **adaptação** a ele e

dele a si mesmos, bem como deles uns com os outros. No caso em questão, o linguista precisa considerar o fato de que esses itens lexicais constantes das rezas estão em desuso no português em geral, mas neste contexto, os membros do grupo, as rezadeiras, podem lançar mão deles a qualquer momento que se faça necessário, ou seja, quando iniciam a reza.

Trata-se, aqui, de exemplos de atos de interação comunicativa ou Ecologia da Interação Comunicativa (EIC) que os foliões e as rezadeiras conhecem bem no contexto das rezas e das interações folionesas. Destaca-se, inicialmente, o termo “adjutório”, pronunciado assim pela foliã Totinha e traduzido como “ajuda”, “socorro” ou “auxílio” (espiritual). Os outros arcaísmos presentes no recorte são do conhecimento comum das rezadeiras e sua compreensão faz-se nessas rezas. A interpretação a seguir foi fornecida por várias delas no giro da folia de 2013:

Intento: intenção, aquilo que se pretende fazer.

Veneranda: digno de respeito, de venerar a Nossa Senhora.

Virgo: moça donzela, “virgem” no português arcaico, moça “casadeira”.

Cândida: pura, de brancura.

Confessório: ato de confessar, confessar à Virgem Maria os pecados mortais.

Sapiente: sábio, conhecedor.

Conforme Campbell (2004:303), “orações e textos religiosos, gêneros bastante formais ou variantes estilísticas, e assim por diante” são considerados vestígios de língua em desuso que só aparecem em usos especiais, como nos exemplos acima: ‘intento’, ‘veneranda’, ‘virgo’, ‘candida’ e confessorio. Ninguém soube dizer, a princípio, o que era ‘sapiente’. Posteriormente, uma foliã da pastoral explicou que tem a ver com “sabedoria”, atributo também dado “àquele fiel que conhece das coisas divinas”. Isso evidencia que, muitas vezes, não se sabe o significado do que se canta (ou reza) no contexto da ladainha, mas o fluxo interacional é o que importa para que o canal continue aberto durante os rituais.

Ainda considerando tais arcaísmos lexicais, seria digno de nota o fato de que alguns deles não são usados apenas no sentido espiritual, podendo também fazer parte do repertório linguístico do camponês, na sua lida. O item lexical “adjutório”, a título de exemplo, quando usado no contexto da roça, significa também “mutirão” ou “mobilização dos homi pa’ um adjutório nos trabaio do campo” (colaboradora Totinha, 59 anos).

Outros arcaísmos estão presentes nas histórias de vida do homem do campo, muitos dos quais já entraram em desuso. A Ecolinguística vê a língua como um fenômeno que está

sempre se adaptando às novas circunstâncias que se lhe apresentam. Por isso, foi separado, a seguir, um recorte de fala do folião Seu Jair, que conta, com saudosismo, sobre o tempo que morava na roça. Para efeito de praticidade, colocou-se a interpretação deles algumas vezes entre parênteses, outras na explicação do próprio informante, na medida em que falava:

Eu era minino e aprindi fazê surrão [saco de couro pra guardar feijão segundo ele], as tuia de barro pra guardá arroiz, as tuia era do memo barro que fazia as casa, o ajoio pra ajoia os bô pra modi dezi num abri fora (ficar junto puxando o carro). [...] O armoço nós levava pra roça dentro dua' bruaca (saco feito de couro pendurado no cavalo para carregar comida). [...] Eu vim pra cidade cum dizoito anu, eu era bão de carcu (cálculo) e num punhava nada fora, pur isso eu pogredia, num punhava nada fora. (Informante: Seu Jair Ribeiro de Jesus, 81 anos).

Na casa de Seu Jair havia muitos filhos e netos, família grande, como nos tempos antigos. Após gravar sua fala, foi perguntado a alguns membros mais novos da família se sabiam do significado de alguns dos termos anteriormente apresentados. Impressiona o fato de que nenhum dos jovens os conhecia, apenas alguns dos filhos mais velhos sabiam o significado de palavras como **surrão**, **tuia**, **ajoio**, etc. No entanto, a maioria deles não chegou a fazer uso de tais utensílios, um fato curioso. Mudam-se os tempos, desaparecem algumas coisas, surgem outras, outros nomes surgem também. O motivo para isso Seu Jair bem sabe quando diz: “nóis num usa mais essas coisa da roça, tudo agora é deferente”. Essa mudança revela o conceito ecológico de evolução, pois a língua tem caráter evolutivo, conforme foi apontado no capítulo anterior (c.f.4.2.5.4). Garner (2004) esclarece que as necessidades comunicativas dos falantes mudam e a resposta ecológica é a evolução linguística.

Na mesma conversa com Seu Jair e Dona Iracema foram extraídos alguns termos comuns no contexto da roça, atividades e utensílios que se tornaram obsoletos, quase desaparecendo o vocabulário que os designa nos dias de hoje: (vide corpus)

Expressões extraídas numa conversa sobre as coisas da roça:

Tocá roça: cultivar a lavoura.

Oficina de farinha: local de fazer a farinha.

Carda: escova com dentes de aço para cardar o algodão.

Miadeiro: instrumento para fazer meada para novelar.

Obs. O informante pronunciava /miaderu/ e sabia explicar que essa expressão originou o provérbio: “perder o fio da miada”.

Anil: folhas de uma árvore pequena (soltavam tinta para tingir a roupa).

Dicuada: produto de cinza misturado com água para usar com o anil.

Apisoar: espremer bem.

Novelar: enrolar os fios em novelos.

Urdir o pano: entrelaçar (expressão: o que você está urdindo?).

Roda de bulinete: tambor com uma serrinha para ralar a mandioca.

Lograr: pegar as coisas dos outros a preço de banana.

Canga de pau: forquilha para ajustar ou amansar o animal.

(A)massadeira: gamela feita de madeira usado para amassar biscoito.

“Relar”: ralar.

Tial: geringonça onde tecia o pano.

Minar o azeite: socar a mamona no pilão para extrair o óleo.

Capim puba: capim macio para encher colchão.

Ao se considerar como verdadeiro o fato de que dar nome às coisas e/ou atividades tem tudo a ver com a Ecologia da Interação Comunicativa (EIC), o contrário também pode sê-lo, ou seja, deixar de usar (o desuso) os nomes é um fenômeno de desfazer aquilo que fora feito, embora isso ocorra de forma lenta e quase imperceptível. Na fala do Seu Jair e de Dona Iracema percebe-se a ocorrência de expressões que estão em desuso no linguajar dos mais jovens, ou seja, são resíduos linguísticos, conforme Campbell (2004). Eles não desapareceram por completo, pois ainda existem na interação das pessoas do meio rural. Mesmo que não sejam usados nas interações da vida urbana, eles ainda são conservados na memória e na reminiscência dos foliões.

Trata-se de um processo evolutivo da língua que acompanha as transformações socioculturais, já que a língua é uma atividade dinâmica. O ato de fazer, desfazer e refazer é um fenômeno cíclico da natureza, um conceito ecológico que também se reflete na língua. Há muitas expressões que desaparecem e depois reaparecem na linguagem. Percebe-se, nos arcaísmos lexicais extraídos desta coleta, que muitos deles entraram em desuso, assim como muitas atividades e coisas que existiam se tornaram obsoletas, dando lugar a outras. É possível que alguns deles voltem a ser usados, como já aconteceu na história, mas isso só as novas circunstâncias na evolução da língua dirão. Trata-se de um conceito ecológico de natureza cíclica. Os exemplos nesta pequena abordagem tiveram o propósito de evidenciar os conceitos da Linguística Ecológica de adaptação e evolução tão somente. Embora mereça mais estudo, a prévia condição das amostras contidas no *corpus* desta tese limitou a análise.

5.2.2 Arcaísmos Morfológicos

Arcaísmos morfológicos são expressões em desuso, isto é, existem na língua, mas não se usam hoje em dia. Eles aparecem em palavras como verbos, pronomes e adjetivos, os quais existem apenas em ocasiões especiais, como em rezas ou na fala das pessoas da zona rural. Tome-se, como exemplo do *corpus* **dai-me**, **vós sejais**, ou o verbo **pôr**, que, na fala do Seu Jair, se encontra modificado como “punhava”, fazendo analogia com poer (ou ponher). Essas

expressões verbo-pronominais recortadas da reza e da fala desse colaborador constituem arcaísmos que ainda existem no contexto da fé católica popular no contexto rural³⁸.

Destaca-se que o uso dos pronomes pessoais da segunda pessoa do plural, tanto no caso reto “**vós**” quanto no oblíquo “**vos**”, são comuns nas rezas, a exemplo da oração mencionada alhures, o Pai-Nosso, do mesmo modo que a sua concordância com os verbos **sejais, permitais, sois**, quase inexistentes no português coloquial brasileiro. Percebe-se que o uso de “vós”, pronunciado “vóis”, é uma ditongação adaptada à linguagem local, revelando as características próprias das pessoas do contexto da Folia da Roça em sua fala ruralizada.

Da mesma maneira, nota-se que a expressão **hei de** corresponde a uma construção do verbo **haver** como auxiliar, seguido da preposição **de** e de um verbo no infinitivo para significar “necessidade” ou “obrigatoriedade”. Trata-se de um uso bastante recorrente nas rezas, permanecendo nesse tipo de linguagem até os dias de hoje. Neste caso, ele corresponde a um acontecimento futuro cantado em português neste recorte de reza que se lê a seguir: “*pecados mortais não hei de morrer [...] a Virgem Maria nos há de valer*”. Observa-se, com isso, que uma parte da ladainha é cantada em português e outra em latim. Muitas vezes misturam-se os dois códigos, português e latim. Em decorrência dessa mescla de códigos, percebe-se que a ladainha constitui um ritual litúrgico que propiciou o surgimento de latinismos e termos alatinados, como se pode ver na parte que segue.

5.3 LATINISMOS E TERMOS ALATINADOS

Os latinismos e termos alatinados constituem adaptação portuguesa de termos provenientes da língua romana, o Latim. Aqueles abordados neste estudo estão presentes na ladainha de Nossa Senhora, que tem sido passada de geração a geração no contexto da Folia da Roça. O português nada mais é do que o latim transformado. No entanto, existem muitas expressões do latim original usadas em circunstâncias especiais, como na ladainha, constituindo-se em latinismos e termos alatinados. As mulheres, principalmente, são as que cantam a ladainha e são conhecidas na Folia da Roça como ‘as rezadeiras’, pois aprenderam com suas mães e avós não somente a ladainha, mas também outras rezas antigas que são parte de uma cultura religiosa ibero-cristã. O Latim Eclesiástico é aqui alterado, mesclado com o

³⁸ Arcaísmos morfológicos são, por exemplo, substantivos, adjetivos, verbos, etc., que caíram em desuso, isto é, existem na língua, mas não se usam hoje em dia. Tomemos como exemplo o antigo artigo definido "lo, la, los, las" ou "el" (em el-rei), o substantivo "sanha" (ira), o adjectivo "leda" (alegre) ou os verbos "poer" (pôr) ou "soer" (costumar). Fonte: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/arcaismos-morfologicos--sintacticos/6978>. Acesso em 15/03/2015.

português no contexto da Folia da Roça e não corrigido pela Diocese de Formosa, a pedido do Bispo, para não tirar a originalidade das rezadeiras. A interação comunicativa é principalmente fática e não tem um objetivo de constituir um diálogo prototípico, mas manter o canal aberto por meio da recitação em que elas falam (cantam) umas com as outras. A ladainha tem, pois, caráter responsivo, em que um grupo canta uma parte e o outro grupo de rezadeiras responde, ou seja, engloba resposta.

Recorte da ladainha de Nossa Senhora – Folia da Roça 2013

Kyrie Lesione, Miserenenóbilis.[...]

Salve os **infirmorio**, refugio dos **pecatorio**, consolai seus **aflitorio**.

Auxilio **crístionorio**, **Regina Angelorio**, **Regina patriarcario**, **orais por nobis[is]**.

Regina profetorio, **Regina postiolorio**, **Regina martens**, **orais por nobilis**.

Regina confessorio, **Regina Virginus**, **Regina Santa Aruana [Santa Ana?]**.

Destacam-se a seguir os latinismos presentes no recorte anterior para tecer algumas considerações: **miserenenóbilis**, **infirmorio**, **pecatorio**, **aflitorio**, **crístionorio**, **Regina Angelorio**, **Regina patriarcario**, **orais por nobis[is]**, **Regina profetorio**, **Regina (a)postiolorio**, **Regina martens**, **Regina confessorio**, **Regina Virginus**. Pelo fato de ter uma semelhança muito grande com o Português não foi difícil explorar com as informantes o significado da maioria deles. Entre uma rezadeira e outra, muitas sabiam explicar seu significado. Entretanto, um desses termos não foi explanado adequadamente por nenhuma das informantes: a palavra **Regina**. Por que chamavam Nossa Senhora de **Regina**? Perguntei se sabiam o que significava e ninguém soube explicar convincentemente. Apenas diziam que era outro nome para Nossa Senhora. **Regina**, pela explicação do Padre, significa “rainha” (do latim, feminino de *rex*, uma evocação à Virgem Maria). A repetição torna-se uma prática comum nas rezas e têm o propósito de manter aberto o fluxo. É possível que esse fenômeno explique a automação e a reprodução que são comuns nas rezas litúrgicas.

Embora não conheçam qualquer regra do Latim, ou a estrutura da língua-mãe, elas conseguiam fazer uma analogia com o português na maioria das vezes. Não obstante, não sabiam nada sobre declinação. Consequentemente, aplicavam as palavras de maneira imprópria na frase, conforme as normas do Latim. Às vezes, usavam a mesma terminação (declinação) para todos os termos da oração, sem saber da função sintática apropriada para cada caso. Além do mais, mesclavam tudo com o Português, língua de estrutura analítica. Daí era normal aparecerem artigos, preposições e possessivos na ladainha cantada pelo grupo, como na parte do recorte a seguir: “[...] salve **os** infirmorio, refúgio **dos** pecatorio, consolai **seus** aflitorio[...].”

Com o propósito de saber se elas sabiam o que significava *kyrie lesione*, foi provocado um pequeno diálogo com a rezadeira líder, Dona Elpídia, o qual se segue:

Diálogo entre o pesquisador e a rezadeira líder, Dona Elpídia:

J. A.: Dona Elpídia, o que significa “kyrie lesione”?

D. E.: num sei, ocê que estuda devi sabê. Ocê sabi? Qui qué dizê isso?

J. A.: tá bom, Dona Elpídia. Vou investigar e depois lhe informo.³⁹

Nesta pequena interação com D. Elpídia, rezadeira mais tradicional da ladainha na folia, destaca-se a não importância de se saber o significado nesse contexto. Percebe-se, na conversa, que ela não sabia o significado da expressão, mas mesmo não sabendo o significado se pode concluir que, fazendo parte da ladainha, era cantada por ela e pelas outras rezadeiras com entusiasmo. O significado pouco importava! O que contava era a comunhão estabelecida por meio da reza cantada por elas em Latim, a ladainha. Importa dizer que, para a Ecolinguística, o propósito de manter o fluxo interacional muitas vezes é tão ou mais importante que o significado literal das palavras isoladas. Para ela o importante é que haja interação. Portanto, aquele som mágico ecoava no ambiente local e em seus pensamentos emanando louvor por meio da ladainha, causando euforia e satisfação sem fim. Um grupo de rezadeiras cantava: “Kyrie Lesione, Miserenenóbilis.[...]”, enquanto o outro grupo replicava: “Salve os infernario, refugio dos peccatorio, consolai seus aflitorio” [...]. Assim, prosseguiram nos versos seguintes até o findar da ladainha.

5.4 O FLUXO INTERACIONAL NO DISCURSO DA FOLIA DA ROÇA

Na EIC (Ecologia da Interação Comunicativa) predomina o fluxo interacional entre as pessoas que dialogam. Couto (2007) afirma que, geneticamente, a primeira solicitação que o falante (F) faz ao ouvinte (O) é a **ordem**. No entanto, normalmente, em uma interação, ocorre a **solicitação** e a **satisfação**, na medida em que o outro responde ou corresponde. Portanto, pode ser **solicitação-ordem** e/ou **solicitação-pergunta**, que podem estar formuladas implícita ou explicitamente. Destarte, a solicitação não precisa de uma satisfação explícita quando o contexto a pressupõe. Vejamos o pedido de pouso na folia da roça:

RECORTE

PEDIDO DE POUSO

(cantado de cima dos cavalos pelos tropeiros que trazem a bandeira do Divino, ao chegarem para a folia na fazenda- Alvorada da Folia da Roça em junho de 2014)

³⁹ *Kyrie eleison* (em grego: Κύριε ἐλέησον, transl. *Kýrie eléison*, "Senhor, tende piedade") é uma oração da liturgia cristã. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Kyrie_eleison. Acesso em: 4 maio. 2015.

Sinhô dono da casa, seja com o povo bondoso,
 Vem abrí a tua porta que nós viemo pro' pôso, ai ai ai (2x)
 Sinhô dono da casa, nós precisamos de um canto,
 Nossa alma quem vigia é o Divino Espírito Santo, ai ai ai (2x)
 Senhô dono da casa, nos alegre, levantai e arrecebe esta bandera.
 Arrecebei a nossa bandera, manda os devoto beijá, ai ai ai
 Sinhô dono da casa, vai chegano a folia,
 Vem beijá nossa bandera e tocá a cantoria, ai ai ai (2x)

No caso citado anteriormente, a **solicitação-ordem** (pedido) é um enunciado de **F₁** (no sentido coletivo), **EU e ELE** desdobrando-se num **NÓS** (os foliões tropeiros). A **satisfação-resposta** seria de **O₁** (no sentido coletivo), **EU e MINHA FAMÍLIA** (o pouseiro e sua família). Se **O₁** fosse responder explicitamente assumiria o papel de **F** (no caso passaria a ser **F₂**), dando continuidade à interlocução. Contudo, implicitamente nota-se que o pedido será atendido devido à comunhão, não havendo necessidade de uma resposta verbal direta e imediata, pois a folia é recebida com grande honraria e beijamento da bandeira do Divino pelo pouseiro e sua família. Num gesto de confraternização, todos interagem em comunhão, porquanto **O** (o pouseiro e sua família) conduz os foliões e os devotos visitantes até o interior da propriedade. Esse tipo de enunciado cantado é mais uma **enunciação vocativa**, que se dirige ao dono da casa, o pouseiro, solicitando pouso. Sendo assim, ele tem a função de chamar alguém à **comunhão** para fazer parte da interação (**ecologia da interação comunicativa - EIC**), constituindo, pois, uma **solicitação-comunhão**.

Após esse contato inicial, os tropeiros apeiam, se acomodam, acomodam os animais num espaço reservado para tal, seguem para os rituais do sagrado, se alimentam, divertem-se com as danças e, depois, recolhem-se às barracas montadas para o pouso.

5.5 AS REGRAS INTERACIONAIS NA FOLIA DA ROÇA

Ecolinguisticamente, as regras sistêmicas (gramática) são coadjuvantes das regras interacionais, elas são também interacionais. Conforme se percebe a seguir, num extrato de história de vida camponesa, vale o entendimento da mensagem, pois a Ecologia da Interação Comunicativa (EIC) envolve também um cenário em que o drama dos atos de interação comunicativa se desenrola. É dos atos de interação comunicativa que nasce a língua, ontogenética e filogeneticamente.

RECORTE – história de vida camponesa

o cavalo tava cuchilano dibaxo do pé de pau, aí ele (o empregado) num escutô batê o polaque, o polaque só bate quando anda o cavalo, aí pegô, aí ele chegô perto da vagi e escutô eu chorano, era nua' vagi, o corgo passa de uma serra em otra, aí vai até um

lugá que passa na vagi, aí da vagi chega o povoado, é la que era onde que a minha mãe chegava e lavava rôpa. (Dona Elpídia).

Nos moldes da interação comunicativa dessa narradora da comunidade rural percebe-se, claramente, o que está sendo comunicado, embora não siga a norma padrão. No entanto, nesse referido contexto todos entenderiam o que ela está querendo dizer ao contar a história de sua infância, um tempo que ela lembra com saudade. As reduções morfo-lexicais não impedem a eficácia para o entendimento da mensagem. O léxico próprio dos meios rurais pode ser entendido, igualmente, quando se trata de *pé de pau* (árvore) e *polaque* (sino que se coloca no animal para identificar o local em que se encontra). Isso mostra, novamente, que essa fala rural é mais uma forma de adaptação do modo de falar ao contexto, nesse caso rural, e adaptação⁴⁰ é um conceito ecológico, portanto, ecolinguístico também.

Os que lidam com a língua de maneira solta, com o propósito de comunicar e se fazer entender, tão somente se apropriam da linguagem no sentido amplo de interação e comunicação, pois o entendimento é o que importa para eles. Alguém já dissera: “tudo que pode ser dispensável é dispensado”. Essa é uma grande verdade que desonera o ato comunicativo. O ‘folionês’ representa bem isso, tanto nas interações verbais quanto nas não verbais. Sua linguagem é completa e suficiente para o propósito a que se presta. Para a Ecolinguística não há linguagem tão somente no ato sistêmico, normativo, mas principalmente na interação comunicativa.

A língua para a Ecolinguística é basicamente interação, portanto, ela começa não na gramática (ou sistema), e sim nas interações, aliás, o sistema está inserido nas interações. Nesse caso, as pessoas da “roça” agem e interagem por meio da sua religiosidade, ou da troca (compartilhamento) de mensagens de comum interesse da vida no campo, pelo contato entre esses e o meio ambiente, além das inter-relações que acontecem deles entre si. Esse fato nos remete ao tripé da Linguística Ecossistêmica, que relaciona povo, língua e território, defendido por Couto (2007).

Assim, contraria-se toda a concepção de que a fala rural (caipira) seja um desvio ou variação de uma norma, de um padrão. Ela, na verdade, é o modo tradicional de interação verbal de um grupo, o grupo dos foliões da Folia da Roça. Elimina-se, desse modo, o preconceito linguístico entre os que estudam os fenômenos da língua pelo viés da Ecolinguística. A Ecolinguística, por ser holística, compreende a língua de forma integrada ao natural, ao mental e ao social. Nesse sentido, os estudos ecolinguísticos estão à frente da

⁴⁰ Couto (2013, p. 19) afirma que, na dinâmica da língua, a adaptação pode ser vista na interação comunicativa, por exemplo, em que o falante procura se expressar como acha que o ouvinte entenderia e o ouvinte procura interpretar o que ouviu como acha que o falante quis dizer.

Gramática Normativa, a qual contempla apenas a língua estatal, ou norma padrão, focando nos conceitos de certo e errado, fazendo surgir o preconceito linguístico. Entre os foliões, não se cogita o que é certo ou errado, pois não há julgamento de valor no ato comunicativo. A Ecolinguística faz o mesmo.

Ao encarar a língua no âmbito do discurso, como na fala da rezadeira citada, é possível inferir que se importa com a mensagem ali contida. Ela expressa uma temática da vida sertaneja que comunica algo que todos ali naquele contexto entendem, pois compartilham do mesmo discurso, o que é absolutamente normal entre eles. Sua preocupação é expressar e comunicar algo pela mensagem falada e/ou cantada, contida no seu imaginário.

Finalmente, percebe-se que a colaboradora em questão faz uso da língua interagindo sem a preocupação formal das regras sistêmicas. Embora ela suprima algumas flexões e mude a ordem canônica, se pode dizer que sua gramática é perfeita, inteligível, comunicável, de modo que, para a Ecolinguística, não falta nada nesse discurso.

5.6 A COMUNHÃO NA FOLIA DA ROÇA

Concernente à comunhão decorre a necessidade de se compreender a fala das rezadeiras e dos foliões enquanto expressões do equilíbrio (homeostase), pois são relações harmônicas intraespecíficas. Destaca-se, nesta abordagem, características importantes no contexto da Folia da Roça, dentre muitas outras existentes, que revelam aquilo que se compreende como uma cultura ecologicamente sustentável. Assim, a comunhão está sempre presente nos rituais do giro.

Ao entender isso de maneira ecossistêmica, obviamente se enfatiza a harmonia nas inter-relações dos membros dessa comunidade. No caso em questão, a convivência de seus membros somente pode ser entendida quando se observa a estrutura das relações que ali se estabelecem para seu bom funcionamento. O ecossistema humano se mantém principalmente pelas boas relações sociais e mentais, relações ecossistêmicas que podem ser entendidas pela ética da vida, muito bem explanada em Couto, Dunck-Cintra e Borges (2014). O recorte a seguir assim o demonstra:

Recorte

Consagração dos folião

Espírito Santo, arvorai (alvorai) os folião [...] por essa luz Divina [...] por nossa fé.

Arvorai pra sê o Guia, Guia do Espírito Santo [...] e arvorai seus Contra-guia.

Cobre nós com vosso manto [...] e arvorai a santa imagem [...] estenda essa oração.

E arvorai o bom caxeiro e o suprente [...] e arvorai os instrumento.

E arvorai os ajudante, na graça celestial [...]
 Arvorai os pelegriño (peregrinos) [...] arvorai a pastoral.
 Os tropero e o regente, na a graça celestial.
 E todos seus coordenador [...]companheros e companheras [...]

Nas condições expressas por meio desse recorte de reza cantada pelo **Guia**⁴¹, pode-se ver **harmonia** e **solidariedade** humanas em sua incursão espiritual-verbal. Expressões como **arvorai** (de alvorada, dar a luz, ou abençoar) são formas de chamar a todos para a união, pedir a benção e estabelecer um clima amistoso entre os foliões. Ao chamá-los de **companheiros** e **companheiras** o guia não está apenas irmanando a todos os envolvidos nos trabalhos da folia, mas também colocando de igual para igual o masculino e o feminino, homens e mulheres são igualmente tratados com respeito, sem que haja superior ou inferior. Embora cada um tenha uma tarefa diferente a cumprir para o bom funcionamento da festa religiosa, as mesmas condições de tratamento são dadas a todos de forma natural, revelando boas relações de convivência social e religiosa. Esse fato foi também abordado anteriormente (c.f. 1.5.5) quando se disse que a instância comunitária os coloca numa mesma condição de igual para igual. Outro aspecto importante que evidencia a comunhão seria a repetição realizada nos rituais da reza como forma de manter viva a inter-relação entre eles. O termo “comunhão” já sugere certa solidariedade, porquanto as pessoas ali estão em unísono. Mesmo se não falassem nada, só por estarem reunidas para a reza constituiria uma simbiose, um estado de espírito para que houvesse comunicação. Essa empatia propicia a comunhão, uma vez que se percebe que eles não estão falando uns aos outros, porém uns com os outros, ou simplesmente repetindo, recitando, para manter o fluxo interacional, como se percebe no recorte a seguir de uma ritual de bendito de mesa⁴²:

BENDITO DE MESA (Guia: Seu Mauro)			
Bendito, louvado seja	2x	[...]Deus vos pague pela ceia	2x
Ao preparar os alimento	2x	Que serviu pra compania	2x
Vem Oh Espírito Santo	2x	Há de sê recompensado	2x
Venha pelo amor de Deus	2x	Por Jesus, José e Maria	2x
Bendito, seja louvado	2x	Deus vos pague pela mesa	2x
No santíssimo sacramento	2x	Que serviu a multidão	2x
Para o altar que Deus deixou	2x	Ele põe a mesa no céu	2x
Ao agradecimento	2x	Com a alma e a salvação	2x
Veim Divino, veim pra mesa	2x	Deus vos pague esse alimento	2x
Conduziu suas oveia	2x	Sobre a mesa colocado	2x

⁴¹ Conforme Couto (2004), o guia é o responsável, é o encarregado das cantorias e de todas as atividades da festa, alvorada, giro e entrega da folia. É uma pessoa de reverência, conhecedor da Divindade, e todos os foliões lhe prestam obediência e acatam suas ordens. É ele que determina quem deverá fazer as obrigações nos pousos (rezas, benditos, saudações e cantorias).

⁴² O ritual do Bendito de mesa é um agradecimento pela comida servida, quando tudo é repetido duas vezes, como forma de manter e reforçar a mensagem.

Assim fez Jesus Cristo	2x	Eles tão representano	2x
No dia da Santa Ceia [...]	2x	Que fomo alimentado	2x

Ainda em relação à comunhão, Malinowski (1972) a propôs como um tipo de interação, uma interação preparatória para outros tipos de interação. Pessoas que se veem juntas num espaço e num tempo precisam entrar em comunhão antes de se engajarem em atos de interação comunicativa. Após estabelecida a comunhão, por estarem reunidos com um mesmo intento, por terem se alimentado fartamente, rezam o bendito de mesa, um agradecimento cantado, como visto anteriormente.

Na reza a seguir, nota-se que o importante é manter a interação comunal, mantendo o canal aberto, fazendo uma ligação entre um verso rezado e o outro:

Oh Virgem Santíssima, vós não permitais que eu viva nem morra em pecados mortais.
Pecados mortais não hei de morrer, que a Virgem Santíssima nos há de valer.
Nos há de valer, pelo vosso amor, rainha dos anjos, do céu resplendor.
Do céu resplendor, do mundo sois luz, rogai soberana por nós a Jesus.

Nota-se que o verso seguinte sempre começa repetindo a expressão final do verso anterior. Assim, a reza segue cantada. Essa repetição parece auxiliar no canto responsivo, criando uma sintonia perfeita entre os dois grupos de mulheres. Desse modo, a cantoria não cessa e pode prolongar-se por mais de uma hora. Isso é comunhão, pelo fato de manterem o canal aberto continuamente e o grupo em uníssono, permitindo que o som se reproduza em um mesmo tom por todas elas. Foi por esse motivo que Fill (2001) acusou o fato de que os usos comuniais evidenciam uma troca de fórmulas ritualizadas para prolongar a comunhão sendo, portanto, mais numerosos na reza do que todos os outros. Uma comunhão, então, não pressupõe necessariamente uma interlocução sequencial pragmática e lógica. Neste caso, trata-se de informação compartilhada uns com os outros, e não informação de uns para os outros.

5.7 BIOCENETRISMO, DIVERSIDADE E HOLISMO

Na visão ecológica de vida, o ser humano compartilha com os outros animais as mesmas condições de existência, porém, não é preciso que aquele seja um eminente predador para sobreviver em comunidade. É fato que na natureza existe um diferente tipo de harmonia em que é preciso a morte de alguns para a continuidade da vida. No entanto, entre os seres humanos prevalece uma ética conduzida pela “autoconsciência, autodomínio, sentido de

futuro, sentido de passado, capacidade de se relacionar com outros, preocupação pelos outros, comunicação e curiosidade”, conforme Couto (2014).

Assim, é preciso respeitar a vida como um todo, uma vez que a terra é a nossa casa, a casa de todos os seres vivos. Nesse sentido, é necessário que a vida seja concebida não do ponto de vista antropocêntrico, mas biocêntrico. Veja o recorte da saudação ao cruzeiro:

Recorte - Bênção sobre os animais

Abençoi os nosso animal contra os bicho peçoento.
 Cobre a cruz com o Divino [...]. Ajoelhamo meus irmão
 Saudamo os mato verde com as bênção do infeite
 Tudo que tá infeitado [...] abençoa quem os feiz;
 E saudamo a cruz em vista [...] saudamo as bandeirola
 Saudamo ao João de Barro, de onde o homi foi tirado (do barro);
 O passarinho João de Barro, seja hoje abençoadado.

Ao conduzir a saudação até o cruzeiro, acompanhado dos *contraguias*, munido de sua viola, o *guia* faz uma perfeita homenagem à Natureza, ressaltando a importância de todas as formas de vida. Portanto, ressalta na sua fala o biocentrismo, ao invés de antropocentrismo, a diversidade das espécies. Desse modo, demonstra que é possível a convivência harmoniosa de todas as formas de vida, pois todos cooperam para o equilíbrio do ecossistema.

Por meio da dimensão espiritual presente em seu discurso, o guia pede a bênção e a proteção sobre a flora (o mato verde) e a fauna (os bichos peçonhentos, o passarinho João de Barro), igualmente. Essa maneira holística de ver os ecossistemas harmonicamente é um conceito ecológico que faz parte do ecossistema maior, o EIL. Dessa maneira, reconhece que para uma vida saudável e sustentável não basta ver a espiritualidade apenas no homem (antropocentrismo), mas sim, conforme aponta Boff (2003), na Natureza e no Universo como um todo de igual importância.

Quase sempre o pouseiro inova, colocando adornos que levam até o cruzeiro por onde o guia passará. Eles lembram a temática da “roça”, muitas vezes representando a fauna e a flora. Digno de nota seria o fato de que a fala do guia vai surgindo na medida em que ele nomeia os objetos e as cenas que encontra pela frente, até chegar à cruz fincada ao final do corredor preparado (distância de uns trinta metros da entrada da casa da fazenda). Assim como tudo é improvisado em sua cantoria, o guia é influenciado pelo ambiente ali representado na hora de criar seus versos.

5.8 PECULIARIDADES DA PRONÚNCIA DO “FOLIONÊS”

Conforme Antila (1972), a pronúncia na língua é um dos mais fortes indicadores sociais, pois nos falam da ocupação, renda, educação, atitudes sociais e aspirações do falante. Ele aponta que aqueles falantes que querem subir na escala social devem saber bem os cenários que correspondem entre sua fala e aquela das classes de prestígio. Desse modo, classifica-se como *prestígio* o que corresponde à norma padrão e *estigma* o que destoa dela. Labov (1972) já enfatizou bastante isso no âmbito da Sociolinguística Variacionista.

Por outro lado, a visão ecolinguística de contemplar o fenômeno não será bem assim, já que vê a língua de forma integrada ao contexto, não somente o social. A língua começa na interação. Assim, se fala uma língua, do ponto de vista ecolinguístico, não somente porque se tem uma gramática, uma norma que fornece elementos e/ou condições para interagir. Contudo, essencialmente, porque a língua se manifesta ali, por meio das interações, pela necessidade de interagir específica do meio, ao contrário do como as outras abordagens concebem o fenômeno linguístico, ou seja, não compreendem a língua nos três ecossistemas supracitados, apenas em um. É desse modo integrado que a fala folionesa é vista pela Ecolinguística. A seguir, analisa-se outro recorte:

Recorte (saudação do cruzeiro – Folia da Roça – maio de 2013)
 [...] E arvorai os **pelegrino**
 [...] os tropero e o regente,
 Na graça celestial
 E todos seus coordenador [...]

Esse exemplo extraído do *corpus* identifica bem a linguagem do folião, o *folionês*. Campbell (2004) esclarece que as ocorrências múltiplas de *r* em uma palavra são esporadicamente dissimiladas; as sequências de */r ... r/* com frequência tornam-se */l...r/*, às vezes */r...l/* como no latim *peregrínus* > italiano *pellegrino* > francês *pèlerin* > português *peregrino*. Ao se considerar esse conceito de dissimilação apenas pela ótica de Campbell, a troca do *r* pelo *l* resultando em *pelegrino* seria uma variante um tanto quanto estigmatizada nos moldes da gramática normativa.

Contrariamente, na visão ecológica de ver o fenômeno, entende-se que a forma *pelegrino* é a original, logo, seria também um arcaísmo. No entanto, ‘peregrino’ resultou de uma assimilação (e não dissimilação) do “l” ao “r” seguinte, resultando em uma rotacização, conforme Tarallo (1994). O mesmo acontece com o item lexical *alvorar* (só que no sentido contrário), na alvorada da Folia da Roça, que acontece no primeiro dia de giro da folia. O folião quase sempre pronuncia “arvorar”. Aqui também houve assimilação do “l” ao “r” que

vem na sílaba final e que influenciou a troca das líquidas. Ecolinguisticamente, isso não seria uma aberração.

Essa característica fonética na reza ‘folionesa’ é um conceito ecológico, pois se trata de uma adaptação ao contexto rural, relacionando o homem religioso do campo (P) com seu território (T). Ora, a língua, para a Ecolinguística, é basicamente interação, portanto, ela começa não na gramática (ou sistema), e sim nas interações das pessoas. Nesse caso, as pessoas da “roça” agem e interagem em seu meio e entre si por sua religiosidade e pela troca nas inter-relações verbo-nominais. Esse fato nos remete ao tripé da Linguística Ecológica, que relaciona língua, povo e território. Sendo assim, contraria-se toda a concepção de que a fala rural (caipira) seja um desvio ou variação de uma norma, de um padrão. Nesse contexto, o folionês é, na verdade, o modo tradicional de interação verbal de um grupo, o grupo dos foliões e das rezadeiras da Folia da Roça. Pelo viés da Ecolinguística, o estudioso da língua percebe a interação na fala folionesa com naturalidade.

Desse modo, percebe-se que nada que acontece na língua, como é o caso do *folionês*, é aleatório. Tudo está implicado, de alguma forma, no que se poderia denominar “ecologia interna da língua”, ou “endoecolinguística”. As regras interacionais fazem parte da diversidade linguística, que é um conceito ecológico da língua. Como a diversidade da natureza, também a diversidade de pronúncia, como neste simples exemplo da fala folionesa, pode constituir o modo tradicional de interação verbal de um grupo.

5.9 PECULIARIDADES MORFOLÓGICAS DO “FOLIONÊS”

Crowley (2003) afirma que é necessário considerar a evolução e a direção das mudanças que podem ocorrer na língua. Esse conceito, que é ecológico, vem atender às novas demandas dos falantes, extrapolando o nível linguístico. Tarallo (1994) também afirma que fatores sociais encontram-se intimamente relacionados às mudanças que ocorrem na língua. Illari (2002) afirma que palavras novas são criadas todos os dias, recorrendo-se a processos de formação próprios, como a prefixação, a sufixação e a composição, ou atribuindo novos sentidos a palavras previamente existentes. Não obstante, nesses processos faz-se necessário entender que as escolhas não poderiam ser feitas aleatoriamente. As formações têm uma regularidade e aceitabilidade dentro do que a língua permite. Conforme Whorf (1971), a cunhagem de palavras não é um ato de imaginação descontrolada, mesmo nos voos mais ousados da insensatez, mas o uso estrito de padrões materiais já existentes. Alguns compostos

e algumas derivações podem ser percebidos no contexto da Folia da Roça, dentre as quais estão os exemplos a seguir:

<u>Forma primitiva</u>	<u>Forma derivada</u>
Guia	contraguia
Pouso	cata-pouso
Alvorada	desalvorada
Catira	catireiro
Mussunga	mussungueiro
Reza	rezadeira
Beijo	beijamento

Conforme visto nos excertos anteriores, há casos de composição e derivação na fala folionesa. Essas expressões aparecem constantemente nos meios em que a folia desenrola-se, conforme a descrição de Couto (2004). Nos dois primeiros exemplos tem-se uma composição transparente, em que o novo significado rescende do primeiro. Nos outros exemplos que seguem há derivações com o prefixo “des” e sufixos na formação dos novos itens lexicais.

No primeiro deles tem-se DES-alvorada, cujo prefixo ‘des’ claramente dá um sentido contrário à forma derivada. Nos outros casos que seguem, há um processo morfológico mais marcado, pois os sufixos de formação dos novos significados são elementos opacos. Seu significado é apenas convencional, como nos vocábulos casad-EIRA e rezad-EIRA (exemplos extraídos da fala de uma colaboradora, presente no *corpus*). Falantes do português saberiam que eles se referem “àquela que é criada para se casar” e “àquela que lida com a reza”, respectivamente. Os conteúdos “**aquela que é criada para se casar**” e “**aquela que lida com a reza**” estariam expressos na forma opaca, “-eira”. Na origem, é bem provável que elas tenham sido transparentes, algo como “**mulher para casamento**” e “**mulher da reza**”.

O sufixo “-mento”, presente na palavra *beijamento*, constitui uma das possibilidades que existe na língua, mas esse sufixo está desativado para essa palavra na “norma padrão”, sendo mais comum *beijo*, *beijação*, etc. Portanto, nas regras sistêmicas da língua, a gramática, seria um uso inapropriado, ou não aceitável para este caso. Porém, na interação comunicativa dos foliões, no *folionês*, a forma de uso do sufixo para essa expressão foi ativada para o ritual do “beijo à bandeira do Divino”, perfeitamente de acordo com aquele nicho ecológico de uso da língua. Isso não causa nenhum estranhamento naquele grupo que faz tal uso da palavra. Também são percebidas diferenças entre o português padrão urbano e a fala rural no recorte a seguir:

Recorte (pedido de pouso – junho de 2014)

Sinhô dono da casa, nós precisamos de um canto,
 Nossa alma quem vigia é o Divino Espírito Santo ai ai ai
 Sinhô dono da casa, nos alegre, levantai, **arrecebe** esta bandera
 [...] e amanhã torna a integrá, ai, ai, ai...

No recorte acima, verifica-se o elemento “a” inserido na palavra “receber” (Arrecebei a bandera do Divino), na chegada da folia. Trata-se de uma construção previsível em muitos casos na fala rural, como em ‘arribar’, por exemplo. Nesse exemplo, fez-se analogia com outros termos que aceitam tal inserção como ‘voa’ > ‘avoar’. Essa ecologia interna de uso muitas vezes identifica a fala camponesa, tornando-a peculiar. A ecologia interna da língua permite apreciar os processos fonológicos de maneira singular, ou seja, não há uma discriminalização linguística ao contemplar o fenômeno, mas há o fato de se explicar o modo tradicional de interação verbal inserido em um determinado contexto.

Esses foram alguns exemplos do que se poderia considerar a endoecologia da fala folionesa. A riqueza e a diversidade dessa fala no contexto da Folia da Roça são imensas quando se olha esse fenômeno linguístico de forma mais abrangente por meio da Linguística Ecológica. Não bastava olhar pelo viés das regras sistêmicas, mas era preciso contemplar as regras interacionais do grupo dos foliões para perceber essa vitalidade nos ecossistemas linguísticos e mostrar que a linguagem da folia da roça conserva elementos antigos da tradição ibero-cristã, adaptados à realidade local. É exatamente isso que objetivou esta análise ecolinguística.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese foi o resultado de um trabalho de pesquisa que compreendeu muitos anos de giros na zona rural de Formosa (Vale do Paranã, Santa Rosa e Povoado do Bezerra), interagindo com os foliões e com as rezadeiras da Folia da Roça. Conhecer as tradições, os costumes e apreender a fala desses devotos que se vestem de vermelho para adorar e reverenciar a Deus, sua fé, louvor e tradição proporcionou um grande aprendizado, que seria incompleto se fosse limitado apenas ao âmbito da universidade.

Nesses dois anos e meio de doutorado, procurou-se abranger novas ideias de estudo da linguagem por meio de uma análise que não reflete necessariamente uma ideologia religiosa, mas sim modos de interação que expressam uma compreensão ecológica e equilibrada de mundo como essa existente na Folia da Roça. Por suas manifestações culturais e religiosas, ela está representada num grupo que mantém uma forma de interação harmoniosa, diversa e biocêntrica, conservando elementos da tradição ibero-cristã adaptados à realidade local.

Em cada capítulo, buscou-se apresentar partes desse trajeto, indicar os caminhos seguidos ao longo deste empreendimento etnográfico. Apresentou-se um pouco da história de Formosa e sua importante contribuição ao processo de interiorização e formação da região nordeste de Goiás. Com o objetivo de situar a Festa da Folia nesse contexto, mostrou-se que essas práticas ritualísticas surgiram conjuntamente ao povoamento desses lugares longínquos, evidenciando que o homem tem uma ligação muito estreita com a formação do território.

Apresentou-se a religiosidade popular no contexto da Folia da Roça, a origem da festa e os elementos que a compõem pela permanência e adaptação dela ao contexto local, em contraposição ao Catolicismo oficial. Mostrou-se que essa manifestação que ali acontece tem o objetivo estratégico de despertar para a reflexão e a consciência da vida no campo, as tradições e a cultura.

Acreditou-se que o objetivo de investigar a linguagem presente na Folia da Roça foi alcançado quando se situou no universo dessa manifestação para analisar e compreender seu sentido. Foram extraídos, do *corpus*, elementos que evidenciam as influências ibero-cristãs ainda presentes na linguagem dos foliões e das rezadeiras pelos processos interacionais em que essas categorias se manifestam, elucidados na análise dos arcaísmos (cf. 5.2). Os latinismos presentes na ladainha de Nossa Senhora, recitada pelas rezadeiras de tradição oral, refletem também esses padrões de religiosidade importados da Península Ibérica pela colonização portuguesa (cf. 5.3).

Verificou-se que o meio ambiente natural local teve alguma influência na linguagem das rezas, porquanto elementos da fauna e da flora foram incorporados aos rituais do sagrado e do profano em suas diversas manifestações, dilucidados nas histórias de vida camponesa (cf. 5.5) e na bênção sobre as plantas e os animais na Saudação do Cruzeiro (cf. 5.7). Esses aspectos eclodem igualmente no meio ambiente social expresso nos discursos desses protagonistas por meio da solicitação-comunhão dos tropeiros no pedido de pouso feito de cima dos cavalos, por exemplo: “*Sinhô dono da casa, seja com o povo bondoso, vem abrí a tua porta que nós precisamos de pôso ai... ai... ai*” (cf. 5.4).

Ao discutir e analisar a memória dos anciãos, das anciãs e de seus parentes mais próximos nas rezas, destaca-se a importância dos velhos como forma de compreender a continuidade e a ressignificação dos rituais da folia. Mostrou-se como ocorrem a transmissão e a aquisição dos saberes da religiosidade popular das mais velhas para as novas gerações, quando ensinam aos mais jovens como se faz a reza (cf. 3.6). Além disso, demonstrou-se como que elas estão lidando com as transformações ocorridas no mundo diante dos novos contextos sociais, políticos e econômicos. Chegou-se à conclusão de que há mudanças, transformações em curso, uma ressignificação dos rituais, mas que os saberes tradicionais, de modo específico o conhecimento da religiosidade popular, continuam presentes na essência da coletividade, pois a reza tem se mantido entre eles.

Apresentou-se a Ecolinguística como a base teórica deste estudo, elucidando os aspectos de sua abrangência que levam em conta conceitos de interação, diversidade, porosidade, holismo e adaptação, compreendendo-a como um feixe de inter-relações (interações) ou redes, assumido na definição de Couto (2013), ou seja, o estudo das interações verbais que se dão nos ecossistemas linguísticos. A Ecologia Linguística utilizada parte dos conceitos da Ecologia para analisar as questões da língua, e não como faz a Linguística Ecológica, que usa conceitos da Ecologia apenas metaforicamente. A Ecologia Linguística, ou Linguística Ecológica, os aplica não como metáfora, mas se volta para os fenômenos da linguagem a partir de dentro da própria Ecologia. Assim sendo, esta análise compreendeu a Ecologia da Interação Comunicativa (EIC), visto que a interação é o que mais salta à vista na Folia da Roça, sem a preocupação exagerada com as regras sistêmicas ou gramaticais, que são apenas parte das regras interacionais. A interação existe independente de existir uma gramática.

Uma vez que a Ecolinguística almeja uma abordagem holística que contemple a inclusão de grupos como esses da Folia da Roça, que ainda preservam seus costumes e suas tradições, esta tese tornou-se pertinente. Foi necessário, portanto, diante da voracidade da

ideologia do progresso, compreender que essas práticas são formas bem originais de interação e inter-relação que precisam ser contempladas.

Espera-se que este estudo possa contribuir, de alguma forma, com a jovem disciplina Ecolinguística, pois se trata de sua aplicação a um domínio ainda não explorado dessa perspectiva, sobretudo as questões de discurso, estudadas pela Análise do Discurso Ecológica (ADE). Acredita-se, enfim, que a validade deste trabalho se justifica, no geral, justamente por ter mostrado a aplicabilidade da Ecolinguística ao estudo da Folia da Roça e da linguagem das rezadeiras.

O olhar da Academia, do pesquisador participante e o olhar de um simples homem participante da folia lançaram luzes sobre a fala dos pequenos grupos de foliões que certamente mostram uma diferente maneira de entender que o mundo não é apenas um palco de negócios e de lucros para o benefício de poucos. O refratar das luzes mostra que é preciso contemplar, inteligível e sensivelmente, as tradições e os costumes dos grupos minoritários, que têm uma relação mais harmoniosa entre si e com a natureza. É preciso pensar num futuro em que a tradição continue.

REFERÊNCIAS

- AMABIS, J. M.; MARTHO, G. R. **Biologia das populações**: genética, evolução e ecologia. v. 3. São Paulo: Editora Moderna Ltda., 1994.
- AMORIM, L. S. de. A Folia do Divino como espaço de recriação do mundo. In: SENA, C. S.; SUÁREZ, M. (Org.). **Sentidos do sertão**. Goiânia: Cãnone Editorial, 2011.
- ANTILA, R. **Historical and comparative linguistics**. 2. ed. London: John Benjamins, 1972. Corrent Issues in Linguistic Theory 6.
- ARANTES, A. A. **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- ARISTÓTELES. **Da memória e da reminiscência**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- BASTARDAS I BOADA. A. **Ecologia des les llengües**. Barcelona: Proa, 1996.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Org.). **Pesquisa qualitativa com texto**: imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, 1989.
- BOFF, L. **A Carta da Terra** – valores e princípios para uma futura sustentável. Petrópolis: Centros de Defesa dos Direitos Humanos de Petrópolis/Ministério do Meio Ambiente e Itaipu Binacional, 2004.
- _____. **As quatro ecologias**: ambiental, política e social, mental e integral. Rio de Janeiro: Mardeideias, 2012.
- _____. **Catolicismo popular**: o que é Catolicismo. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. Ecologia e espiritualidade. In: TRIGUEIRO, A. (Coord.). **Meio ambiente no século 21**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- BOLINGER, D. **Language, the loaded weapon**: The use and abuse of language today. London: Longman, 1980.
- BRANDÃO, C. R. **O que é folclore**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. **Prece e bênção**: espiritualidades religiosas no Brasil. Aparecida/SP: Santuário, 2009.
- CAMPBELL, L. **Historical Linguistics**: an introduction. 2. ed. Cambridge: MIT, 2004.
- CAPRA, F. **O tao da física**. São Paulo: Editora Cultrix Ltda., 1983.

CAPRA, F. Alfabetização ecológica: o desafio para a educação do século 21. In: TRIGUEIRO, A. (Coord.). **Meio ambiente no século 21**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

COUTINHO, I. L. **Gramática Histórica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1976.

COUTO, E. K. N. N. do. **Ecolinguística e imaginário**. Brasília: Thesaurus, 2012.

_____. **Ecolinguística** – Um diálogo com Hildo Honório do Couto. Campinas: Pontes Editores, 2013.

COUTO, E. K. N. N. do; DUNCK-CINTRA, E. M.; BORGES, L. A. B. O. (Org.). **Antropologia do imaginário, ecolinguística e metáforas**. Brasília: Thesaurus, 2014.

COUTO, H. H. do. **Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente**. Brasília: Thesaurus, 2007.

_____. **Linguística, ecologia e ecolinguística: contato de línguas**. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **Linguística Ecológica**. Artigo editado em 25 de junho de 2012. Disponível em: <http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/2012/06/linguistica-ecologica.html>. Acesso em: 10 abr. 2014.

COUTO, V. **Festa do Divino Espírito Santo – Folia da Roça**. Formosa: Artes Gráficas Ribeiro, 2004.

CRESWELL, J. W. **Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CROWLEY, T. **An introduction to Historical Linguistics**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CRULS, L. **Relatório da Comissão Exploradora do Planalto Central**. 6. ed. Brasília: CODEPLAN. 1995.

DØØR, J.; BANG, J. C. **Ecology, ethics & communication: an essay in eco-linguistics**. 2000. Disponível em: < www.jcbang.dk/.../EEC_Graz_011200_red.pdf >. Acesso em: 20 out. 2014.

DAVALLON, J. A imagem, uma arte de memória. In: ACHARD, Pierre et al. **Papel da Memória**. Campinas: Pontes, 2011.

DENISON, N. A linguistic ecology for Europe. In: FILL, A.; MÜHLHÄUSLER, P. (Org.). **The ecolinguistics reader: language, ecology and environment**. London: Continuum, 2001. p. 75-83.

DOUGLAS, M. **Purezas e perigos**: ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Traduzido por Sónia Pereira da Silva, *Purity and Danger*. Lisboa: Edições 70, [1966]. (Coleção Perspectivas do Homem, n. 39)

DURKHEIM, D. E. **Sociologia e Filosofia**. Traduzido por Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. *A Educação Moral*. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARACO, C. A. **Linguística Histórica**: uma introdução ao estudo das línguas. São Paulo: Parábola, 2005.

FILL, A. Ecolinguística: a história de uma ideia verde para o estudo da linguagem. In: **Da Fonologia à Ecolinguística, ensaios em homenagem a Hildo Honório do Couto**. Brasília: Thesaurus, 2013.

_____. Language and ecology: ecolinguistics perspectives for 2000 and beyond. In: **Applied linguistics for the 21st century** – AILA review (Anais) 14, 2001.

FINKE, P. Sprache als missing link zwischen natürlichen und kulturellen Ökosystemen. Überlegungen zur Weiterentwicklung der Sprachökologie. In: FILL, A. (Ed.). **Sprachökologie und Ökolinquistik**. Tübingen: Stauffenburg, 1996.

FREI BETO. **Conversa sobre a fé e a ciência com Waldemar Falcão**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações S/A, 2011.

GARNER, M. **Language**: an ecological view. Oxford/Berlin: Peter Lang, 2004.

_____. Language ecology as linguistic theory. **Kajian Linguistik dan Sastra**, v. 17, n. 33, p. 91-101, 2005. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/27175229/Garner-Mark-2005-Language-Ecology-as-Linguistic-Theory>>. Acesso em: 8 jul. 2012.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GUIMARÃES, R. H. **Sincretismos religiosos brasileiros**: pequeno estudo sobre alguns sincretismos religiosos surgidos no Brasil entre 1500 e 1908. Edição do Autor. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Biblioteca Nacional, em 28/01/2009.

HAARMANN, H. **Multilingualismus II**: Elemente einer Sprachökologie. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1980.

HAGÈGE, C. **L'homme de paroles**. Paris: Fayard, 1985.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALLIDAY, M. A. K. **New ways of meaning: the challenging to Applied Linguistics.** Greece: World Congress of Applied Linguistics, 2001.

HAUGEN, E. **The ecology of language.** Stanford, California: Stanford University Press, 1972.

HOUAISS, A. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda., 2009.

HUMBOLDT, W. **The diversity of human language structure and its influence on the mental development of mankind.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ILLARI, R. **Introdução ao estudo do léxico: brincando com as palavras.** São Paulo: Contexto, 2002.

JACINTHO, O. **Esboço histórico de Formosa.** Brasília: Academia de Letras e Artes do Planalto, 1979.

JAKOBSON, R. Linguística e poética. In: **Linguística e comunicação.** Traduzido por Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1987.

JUNKER, B. H. **A importância do trabalho de campo.** Rio de Janeiro: Ed. Lidador, 1971.

LABOV, W. **The social motivation of a sound change.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LE GOFF, J. **História e memória.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

LEME MACHADO, P. A. **Direito Ambiental Brasileiro.** 17. ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas.** São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1986.

LYONS, J. **Linguagem e linguística: uma introdução.** Rio de Janeiro: Editora LTC, 1987.

MACKEY, W. The ecology of language shift. In: NELDE, P. (Org.). **Sprachkontkt und Sprachkonflikt. Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik Beiheft n. 32.** Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980. p. 33-41.

MAGALHÃES, M. I. The rezas and benzeções: speech, symbols, and kinesics in popular healing practices. In: **International Journal of the Sociology of Language**, v., n., p., 1991.

MALINOWSKI, B. O problema do significado em linguagens primitivas. In: OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. **O significado de significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 295-330.

MAKKAI, A. **Ecolinguistics: toward a new paradigm for the science of language.** London: Pinter Publishers, 1993.

MARIATE, A.S.; EGITO, A. A. Animal genetic and resources in Brazil: result of five centuries of natural selection. **Theriogenology**, v. 57, n. 1, p. 223-235, 2002.

MORIN, E. **O método 6: ética**. Traduzido por Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MÜHLHÄUSLER, P. **Linguistic Ecology** – Language change and linguistic imperialism in the Pacific region. Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE. 1996.

NAESS, A. **The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary**. Oslo: University of Oslo, 1973.

ODUM, E. P. **Fundamentals of ecology**. 3. ed. Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1971.

RAMOS, R. L. Ecolinguística: um novo paradigma para a reflexão sobre o discurso? In: OLIVEIRA, F.; DUARTE, I. M. (Org.). **Da Língua e do discurso**. Porto: Campo das Letras, 2004.

SANDÍN ESTEBAN, M. P. **Pesquisa qualitativa em Educação: fundamentos e tradições**. Porto Alegre: AMGH, 2010.

SANTOS, L. B. D. **Ética da súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

SAPIR, E. **Língua e ambiente (1969)**. Linguística como ciência. Ensaios. Traduzido por Joaquim Mattoso Câmara Júnior. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.

SAPIR, E. **Língua e ambiente: Linguística como ciência**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1971.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.

SILVA, M. M. da. **A festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: Agepel, 2001.

SOBRINO, J. **Jesus, o libertador**. Petrópolis: Vozes, 1994.

STEFFENSEN, S. V. **Language, ecology and society: an introduction to dialectical linguistics**. London: Continuum, 2007.

TARALLO, F. **Tempos Linguísticos**. Itinerário histórico da língua portuguesa. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

TEIXEIRA, F. **O teologia do pluralismo religioso na América Latina**. Terça-feira, 13 de abril de 2010. Disponível em: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/teologia-do-pluralismo-religioso-na.html>. Acesso em: 21 jan. 2014.

TELES, J. R. Formosa no Caminho dos Missionários. **Idéias Universitárias** – Revista da Universidade Estadual de Goiás (Unidade Universitária de Formosa), n. 1, 2004.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1992.

TRAMPE, W. **Ökologische Linguistik**: Grundlagen einer ökologischen Wissenschafts- und Sprachtheorie. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1990.

VYGOTSKY, L. S. **Pensamento e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WHITE, W. F. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WHORF, B. L. **Language thought and reality**. 6. ed. Cambridge: The M.I.T. Press, 1971.

APÊNDICES

APÊNDICE A – CORPUS

1) TERÇOS INTERCESSÓRIOS (CADA SEGUNDO DOMINGO DO MÊS QUE ACONTECE O ANO TODO) - PREPARAÇÃO PARA A FOLIA NA ROÇA

- 1- (REZA LIVRE) – FALA ESPONTÂNEA DE DONA ELPÍDIA NO INÍCIO DO TERÇO CHAMANDO TODOS À COMUNHÃO:

“Gente, tem que tê misericórdia ...eu tava assistino hoje a pregação “curado para poder amar” lá da canção nova aonde o padre Reginaldo falava ...se nós não amamos o nosso próximo com compaixão e misericórdia não devemos ser cristão...não devemos sê filho de Deus! Cuan tudo tá bão tá bão mas quando tem doença no meio nós vamo reza...pelo menos a nossa parte nois vamo fazê... a nossa parte e confiá que Deus compreta”.

“O coração da juventude bate forte cum nós
 Todo aquele que tão aqui riunidu
 Os novu e os véi
 Faiz parte da famíia do Divino...”

- 2- TERÇO – 10 COLUNAS DE AVE-MARIAS E PAI NOSSO INTERCALADO (terço ritualísticos oficial de todos os católicos)
 3- LADAINHA (VIDE NA SEQUÊNCIA/ FOLIA NA ROÇA)
 4- ENTREGA E LEILÃO DE PRENDAS PARA ARRECADAR RECURSOS PARA A FOLIA VINDOURA
 5- CONFRATERNIZAÇÃO – CAFÉ SERVIDO COM QUITUTES E/OU REFEIÇÃO.
 6- BENDITO DE MESA (VIDE NA SEQUÊNCIA/ FOLIA NA ROÇA)
 7- DANÇAS (PROFANAS): CATIRA, CURRALEIRA E LUDUM

2) FOLIA DA ROÇA

- 1- RITUAL DA ALVORADA DA FOLIA (maio de 2013)
 PEDIDO DE POUSO

(cantado de cima dos cavalos pelos tropeiros que trazem a bandeira do Divino, ao chegarem pra’ folia na fazenda)

Senhô dono da casa, seja com o povo bondoso,
 Vem abrí a tua porta que nós viemo pro’ pôso, ai ai ai (2x)
 Senhô dono da casa, nós precisamos de um canto,
 Nossa alma quem vigia é o Divino Espírito Santo, ai ai ai (2x)
 Senhô dono da casa, nos alegre, levantai e arrecebe esta bandera.
 Arrecebei a nossa bandera, manda os devoto beijá, ai ai ai
 Senhô dono da casa, vai chegano a folia,
 Vem beijá nossa bandera e tocá a cantoria, ai ai ai (2x)
 Senhô dono da casa, [...]
 Vem abrí a tua porta que nós precisamos de pôso ai ai ai
 Senhô dono da casa, nos alegre, levantai
 arrecebei nossa bandera, leva ela pro alta, ai ai ai (2x)
 Senhô dono da casa, nos alegre, levantai
 Arrecebei nossa bandera, e amanhã torna a integrá ai ai ai (2x)

SAUDAÇÃO DO CRUZEIRO (Folia da Roça de 2013)

GUIA: Seu Joãozinho barbeiro

Obs. Tudo é repetido duas vezes, ou seja, o Guia improvisa a cantoria e o contra-guia repete.

Me entrego a ti Senhor
 Nas mão do teu espírito
 Que é Santo e é Divino
 Que é do Pai e é do Filho
 E é Santo e é Divino
 E as nossas alegrias...santificai oh Senhor
 É(s) o promotor da Graça
 É a paz e o amor
 Santifica as nossas almas
 E os nossos corações
 E dê luz às nossas almas
 Perdoa, Virgem Maria!
 É a mãe da Santa Igreja
 Perdoai os anjos e santos!
 Que eles nos proteja(m)
 Consagrai tua bandeira
 Consagrai os *folião*
 Espírito Santo Arvora (dela)
 ARVORAI os folião
 É por essa luz Divina
 E é por nossa fé
 Arvorai pra sê o guia
 Guia do Espírito Santo
 E arvorai sua contra-guia
 Cobri nós com vosso manto
 E arvorai a santa imagem
 Estenda essa oração
 E arvorai o bom caxeiro
 E arvorai o suprente
 E arvorai os enstrumento
 E arvorai os ajudante(s)
 E na graça celestial
 Arvorai os bom tropero
 E arvorai o nobre padre
 Diretor espiritual
 E para animar a santa missa
 Arvorai o seu coral
 E arvorai os pelegrino
 Arvorai a pastoral
 Os TROPEROS e o regente
 Na a graça celestial
 E todos seus coordenador
 Companheiros e companheras
 Peça a graça divina
 Pra seguir o
 Peça a graça de Deus
 Que confirma os folião
 Pra hora que nós precisá
 Peça a benção ispecial

Pra o divino sacramento
 Abençoi os nossos animal
 Contra os bicho(s) peçoento.
 Cobre a cruz com o Divino
 Ajoelhamo meus irmão (todos se ajoelham, no chão batido)
 Saudamo os mato verde
 Com as benção do infeite
 Tudo que tá infeitado
 Abençoa quem os feiz
 E saudamo a cruz em vista
 Saudamo as bandeirola
 Saudamo ao João de barro
 De onde o homem foi tirado (do barro)
 O passarinho João de Barro
 Seja hoje abençoado
 e vo (vos) trazemo o nobre alferes (quem segura a bandeira em frente ao cruzeiro)
 Peço a benção especial
 Pra todos que estão assistindo (os visitantes)
 Levantamo(s) meus irmão (todos ajoelhados se levantam)
 Essa bandeira divina...
 Sobre toda a natureza...
 Preparamo outro altar
 Que precisamos saldar
 Obs. O outro altar a que o Guia se refere no verso final é do próximo ritual: Saudação do Altar

SAUDAÇÃO DO ALTAR

(guia e contra guia – tudo é cantado duas vezes)

AS SETE FASES DO SOFRIMENTO DE MARIA

Louvano à Virgem Maria
 É a hora que os anjos canta
 Louvano a Virgem Maria
 Ave Maria, cheia de graça, contigo está o Sinhô!
 Essa são as palavra que o anjo anunciô
 A nossa Virgem Maria, para a mãe do Salvadô
 Mas nem tudo foi alegria, por tudo que Maria passô
 Ela teve sofrimento, que cortô seu coração
 Maria de Sete Dores, pelas quais ela sofreu
 Tudo foi anunciado, até quando ele morreu
 A primeira dor de Maria, foi a profecia de Simeão.
 Dolorosa aguda espada, transpassou seu coração!
 Quando a morte do seu filho, (havia) lhe previsto (previsto) Simião!
 A segunda dor de Maria, foi com Jesus recém-nascido
 O seu filho no Egito foi levado
 Pra livrar o seu filho, do temido Herodes
 A terceira dor de Maria, foi quando Jesus menino
 [...]seu filho teria sumido
 Foi encontrado como os doutô, lá no templo discutindo
 A quarta dor de Maria, foi quando encontrô Jesus...
 Em angústia e sofrimento foi ..com Jesus, a caminho do calvário ..sob a cruz.
 A quinta dor de Maria, ela teve sê forte! (2x)
 Dor maió num pode havê que enfrentá a sua morte!
 A sexta dor de Maria, foi quando da cruz desceu
 Deve ser tão dolorido o que Maria sofreu
 E tirando ele da cruz no seu braço (o) recebeu!
 A sétima dor de Maria, ...nossos coração

Dor maior não pode haver, do que a separação!
 Foi o que Maria passô com seu filho Jesus
 Devemos sempre lembrá dessa tão divina dor
 E ensinar obediência, e também devoção!

RITUAL – LADAINHA DE NOSSA SENHORA (Cantada pelas rezadeiras)

SINAL DA CRUZ

Senhor meu Jesus Cristo, Deus homem verdadeiro criador e redentor meu por ser de vós que sou sumamente e digno de ser amado, porque eu vos amo e estimo, sobre todas as coisas, pesa meu Deus, pesa meu Senhor de todo meu coração de vós ter ofendido e proponho firmemente ajudado com o auxílio de Vossa Divina Graça, emenda-me e nunca mais vos tornar a ofender e espero alcançar o perdão de minhas culpas, pela vossa infinita misericórdia. AMÉM.

ORAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO, CREDO, PAI NOSSO E AVE MARIA

Oh Virgem Santíssima, vós não permitais que eu viva nem morra em pecados mortais.
 Pecados mortais não hei de morrer, que a Virgem Santíssima nos há de valer.
 (Nos) há de valer pelo vosso amor, Rainha dos anjos do céu resplendor.
 Do céu resplendor, do mundo sois luz, rogai soberana por nós a Jesus.
 Por nós a Jesus, pedimos cada hora, para que nos queira receber na glória.
 Receber na glória a nós pecador, que é para nos dar os imensos louvores.
 Imensos louvores havemos de dar, ao verbo Divino quando Deus nos chamar.
 Quando Deus (nos) chamar pedimos também, que nos dê a glória para sempre, amém.
 Para sempre amém, cada hora do dia louvemos a Deus e a Virgem Maria.
 A Virgem Maria por nós está rogando, criaste(s) nos peitos por todos rogais.
 Criastes nos peitos, e por todos rogais.
 Deus vos salve Maria, Maria filha de Deus pai.
 Deus vos (vóis) salve Maria, Maria mãe de Deus filho.
 Deus vos salve Maria, Maria esposa do Espírito Santo.
 Deus vos salve Maria, Maria templo do Sacrário da Santíssima Trindade.
 Deus vos salve Maria, Maria mãe e advogada dos pecadores.
 Deus vos salve Maria, Maria concebida sem pecado original para sempre amém Jesus.
 Dai-me o adjutório meu intento.
 Dorme de Joana e Fortina (?)
 Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo.
 (se pudera) Assim como era no princípio (é de nunca) e por todo o sempre, de século e sécloria.
 AMÉM (obs. Nesse ponto, elas vão aos poucos colocando palavras em latim)
 Amado meu Jesus, José, Joaquim, Ana e Maria, eu vos dou meu coração e alma minha.
 Assistimos com piedade a última agonia.
 Senhora Santana socorrei misererenobili
 Cristo escondido na hóstia em que ele estava com seu trono na glória bendita seja.
 Com seu trono na glória bendita sejais.
 Cristo escondido na hóstia em que ele estava aleluia, aleluia, bendita seja.
 Aleluia, aleluia, bendita sejais.

 Kyrie Lesione, (Kelistelizone), (Kelesteleizaudinós), Miserenenóbilis.
 Pater de selisdeus, misererenobilis, filho redentor mãe de Deus, misererenobilis.
 Espírito Santo Deus misererenobilis, Santa trinecazonio Deus misererenobilis.
 Santa Maria, Santa degenitris, Santa Virgo vergem, orais por nobilis. (ou nobis...)
 Mater em (in) Cristi, Mater Divina Gracie, Mater Purissima, orais por nobilis.
 Mater costissima, Mater enviolata, Mater entimerata, orais por nobilis.
 Mater amabilis, Mater admirabilis, mater boniconcilles, orais por nobilis.
 Mate em (in) criatório, Mater em salvatorio, Virgo o prodentissima, orais por nobilis.
 Virgo veneranda, virgo o predicandida, Virgo o potens, orais por nobilis.

Virgo o cremilis, Virgo o Fidelis espelho de justices, orais por nobilis.
 Sede sapience casa nobilis a estrela triste, vos espirituales orais por nobilis.
 Vos onorabilis, vos insignos de vocione, roseira mística orais por nobilis.
 Torres da vidca, torzezebunie dorme, nos áuria, orais por nobilis.
 Sede lizarca ja no arcele, estrela matutina, orais por nobilis.
 Salve os infermorio, refugio dos peccatório, consolai seus aflitorio, orais por nobilis.
 Auxilio cristonorio, Regina Angelorio, Regina patriarcario, orais por nobis(lis).
 Regina profetorio, Regina postiolorio, Regina martens, orais por nobilis.
 Regina confessorio, Regina Virginus, Regina Santa Aruana (Santa Ana?). orais por nobilis.
 Regina simila, original e consepta sacratíssima do meu rosario (Rosário), imaculada conceicione (Conceição Imaculada), orais por nobilis.
 Regina passes meu Senhor Santo Antonio, ladainha eu vos entrego, orais por nobilis.
 Vós aceitai Senhor esta ladainha. Ladainha de seu giro, orais por nobilis.
 Ai qui nos Deus (Agnus Dei) que todos peccados... es mãe de Deus paz que nos domines mizerenenobilis.
 Ai que nos Deus que todos peccados ...es mãe de Deus paz que domines izaudi dominei.
 Obs. percebe-se que cada vez que cantam ela muda um pouco.

BENDITO DE MESA

(Agradecimento pela comida servida. Tudo é repetido duas vezes)

Guia: Seu Mauro

Bendito, louvadu seja,	[...]Deus vos pague pela ceia,
Ao preparar us alimento.	Que serviu pra companhia.
Vem Oh Espírito Santu,	Há de sê recompensado,
Venha pelo amor de Deus.	Por Jesus, José e Maria.
Bendito, seja louvado,	Deus vos pague pela mesa,
No santíssimo sacramento.	Que serviu a multidão.
Para o altar que Deus deixô,	Ele põe a mesa nu céu
Ao agradecimento.	Com a alma e a salvação
Veim Divino, veim pra mesa,	Deus vos pague esse alimentu,
Conduzí suas oveia.	Sobre a mesa colocado.
Assim fez Jesus Cristo,	Eles tão representanu,
No dia da Santa Ceia [...]	Que fomo alimentado.

Ele serviu com os doze apóstlos,
 Repartiu u pão e u vim.
 E seguiu u seu caminhu,
 E depois foi coroadu.
 Essa mesa representa,
 Santa Ceia de Jésus.
 Foi depois da Santa Ceia,
 Que Cristo rompeu com a cruiz.
 Divino Espírito Santu,
 É o Altíssimo Rei da Glória.
 Ele agradece a mesa,
 Como ele agradece a ismola.
 Divino Espírito Santo,
 É o Deus consoladô!

OUTROS RITUAIS DO SAGRADO

OUTRAS REZAS E BENZEDURAS NA FOLIA

LOUVAÇÃO À MARIA NA FOLIA DA ROÇA DE 2014

(Gravadas em junho de 2014 – rezadeira Dona Dália e demais rezadeiras)

*Louvido **seja** Nosso Senhor Jesus Cristo - 3x*

*Oh Divino Espírito Santo **iluminai**, aumentai a nossa fé e a nossa devoção!*

Quem é essa que é a nossa 'comodora'?

Formosa como a lua,

Brilhante como o sol

Terrível como o exército em nobres batalha?

Essa é Maria, a mãe de Jesus e a nossa mãe!

*São Miguel Arcanjo, **defendei-me** neste combate!*

***Seja** o nosso auxílio contra as maldade e as cilada do demônio.*

*Concede humildemente, **vos pedimos, que Deus sobre ele impere!***

E a vós príncipe das milícias celeste, com este poder Divino,

***Precipitai** no inferno a Satanás e aos outros espíritos malíquinos que vagueiam pelo mundo para a perdição das almas, Amém!*

Em louvor ao Divino Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida,

A dona da casa com toda a sua família,

Foliões e foliãs! O Guia e Contra-guia! Viva! Viva Jesus! Viva N.S. Aparecida!

OFÍCIO DA IMACULADA

(Gravado em 2014 – Dona Elpídia e demais rezadeiras)

Deus vos salve, Virgem, filha de Deus Pai

Deus vos salve, Virgem, mãe de Deus Filho

Deus vos salve, Virgem, esposa do Divino Espírito Santo

Deus vos salve Virgem, templo e sacrário da Santíssima Trindade

OFÍCIO DA IMACULADA (7 COLUNAS)

1ª coluna

Agora lábios meu anunciai louvou da Virgem Mãe de Deus

Sede meu favor, virgem soberana, livrai do inimigo, com vosso valor,

Glória seja ao Pai, ao Filho...amor também que ele é um só Deus em pessoas três.

Agora em sempre e sempre e amém

Desce Deus do céu para o nosso bem

Deus vos salve, Virgem, senhora do mundo, rainha do céu e, das virgem virgem,

Estrela da manhã, Deus vos salve cheia de graça divina formosa luz

Dai pressa Senhora em favor do mundo, pois vos reconheço como defensora

Deus vos nomeou para mãe *jalabeteu* o verbo com o qual a mãe criou

Terra, mar e céu vos escolhei quando Adão pecou por a esposa de Deus

Deus a escolheu, chamou *do tanque(?)*, em seu tabernáculo, morada de Deus

Ouve mãe de Deus a nossa oração

Estou aqui vossa oração favore meu

REFRÃO - Oração da Santa Maria rainha do céu, mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor do mundo.

*Ouve mãe de Deus a nossa oração
Toque em vossos peito favore meu
Vós que nenhum pecador desamparai e nem despresai
Ponde Senhora, o olhos de vossa divina piedade
Alcançai de vosso filho o perdão de todos meu pecado
Para que eu que agora venero com devoção
À Vossa Santa Imaculada Conceição
Mereça nessa e na outra vida alcançar o prêmio da bem aventurança eterna
Pelo mérito que vosso Meretíssimo Nosso Senhor
Que com o Pai e o Espírito Santo vive e reina para sempre amém
Sede meu favor, Virgem soberana, livrai do inimigo, o vosso valor.
Glória ao Pai, ao Filho, o Amor (ES) também
Que ele é um só Deus em pessoas treis...
Agora em sempre e sempre e amém
Desce Deus do céu para o nosso bem*

2ª coluna

Deus vos salve ...pra coluna sagrada de grande firmeza
Casa edificada, Deus sempre eterno
Sempre preservá da vida e pecado
Antes que nascida foi por virgem santa
No ventre de ela concebida
Sois mãe criadora dos mal-estar vivente
Sois dos santos a porta dos anjo, Senhor
Sois forte esquadrão contra o inimigo, estrela de Jacó, refugio dos cristão
A Virgem ...entre eu e o ES e todas suas obra com ela se....

(REFRÃO)

3ª coluna

Deus vos salve de todo o bom Salomão
Arca de conselho
Velho de Gedeão
Íris do céu claro, salsa da visão
Favo de Sansão, florescente vara
A qual escolheu para ser mãe sua e de vós nasceu o filho de Deus
Assim vos livrou da culpa original e nenhum pecado há em vós sinal
Vós que habitais lá nessas altura
Tende o vosso trono sobre as nuvem escura

REFRÃO –

4ª coluna

Deus vos salve Virgem da Trindade em tempo
Alegria dos anjo, da pureza sem tempo
Quem alegrai os aflitos com a vossa cremência (clemência)

Porto de beleza, palma de paciência...
 Sois terra bendita e sacerdotais
 Sois a castidade sim, coroa real
 Cidade do Altíssimo, porta oriental
 Sois a mesma graça, Virgem singular
 Lírio cheroso...entre as desfinhadura
 Tais sois vóis entre as criatura

REFRÃO -

5ª coluna

Deus vos salve, cidade toda (en) guarnecida
 De Davi com arma bem fortalecida
 De suma caridade, sempre abrasada
 Do dragão a força foi prostrada
 Oh mulher tão forte...
 Que vós acalentaste o sono de Davi
 Do Egito curador de Raquel nasceu do mundo salvador Maria
 Toda é formosa, minha companheira, nela não há nada da culpa prime(i)ra

REFRÃO -

6ª coluna

Deus vos salve relógio (aquele que andou atrasado quando Maria andava...)
 Que anda atrasado
 Serviu de sinal, ao recém-encarnado
 Para que o homem subisse nas altura(s) e desce (descesse) Deus do céu para as criatura
 Honrai os caro(s) sol da justiça
 Resplandece a Virgem, dando ao sol cobiça (?)
 Seu lírio formosa que cheiro respira
 Entre os espinho(s) da serpente a ira
 Vós aquebrantais com vosso poder
 E os cego errado(s) vós alumiais
 Fizeste nascer o sol tão fecundo
 E cobre com as nuven(s) que cobrisse Deus ao mundo
 Sua ira afastai de nós

REFRÃO -

7ª coluna

Deus vos salve Mãe Imaculada, Virgem, Rainha de Clemência de estrelas coroada
 Vóis sobre os anjo(s) sois purificada
 De Deus mãe de luz
 Por vóis mãe de graça merecemos ver a Deus nas altura(s) com todo prazer
 Pois sois esperança dos pobre(s), fraco(s) e inseguro(s)...porto aos navegantes
 Estrela do mar e saúde certa e porta que está para o céu aberta
 É óleo derramado, vinde os vosso(s) servo(s) e vosso nome amado

REFRÃO -

OFERECIMENTO

Humilde, oferecemo(s)
 A vós, Oh Virgem envia essas oração(ões)
 Por quem é nossa guia
 Vade (Vá) vós adiante na agonia
 Vóis nos animeis oh Dulce (doce) Maria, Amém

Aceitai Senhora essa oração
 Que foi por vóis rezada em vossa intenção
 Senhora do mundo, nossa mãe valei
 Na hora da nossa morte a Senhora nos recebei
 Jesus (Jesus) de Nazaré, dos ...aceitai
 Afastai o Demônio por vossa bondade
 Jesus de Nazaré que nasceu em Belém
 José e Maria para sempre, Amém!

ALMA DE CRISTO –

Serve pra fechar o corpo, medo de perseguição, inveja, das coisas invisíveis (dos espíritos imundos), contaminação (contraminação) do olho das pessoas (olho gordo), das praga, conversa pesada, dos anjos maus que joga doença em você, vozes de gente que você escuta te chamando etc. a saúde chama, a doença chama, o anjo mau chama, o anjo da sua guarda chama quando o inimigo tá aproximando docê, e oce tá tão forte que escuta chamando, ma(i)s o anjo mau também chama. Se você responde..já vai atrapalhamo alguma coisa na sua vida. A saúde chama pra avisá que a doença tá entrano na sua vida e a doença chama pra podê entrá no seu corpo.

Alma de Cristo, santificai
 Corpo de Cristo, me salve
 Sangue de Cristo, embriai-me (?)
 Água do lado de Cristo, purificai-me
 Paixão de Cristo, me confortai
 Meu bom Jesus, escutai-me
 Dentro da vossa chaga, escondi-me
 Não permitai(s) que de vós me afaste
 Do inimigo mal me defendei
 Para que com vós eu vença (venço)
 E afaste todos os meus inimigos
 Pela sagrada paixão, morte e ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo
 Que por ela eu me esconderei e me valerei de todos os males e perigos
 Na vida e na morte

SAUDAÇÃO DA LUA NOVA:

Deus me salve lua nova,
 Pelo dia que eu vi.
 Deus me salve lua nova,

Lua de São Vicente.

(Me) livra de dor de dente, de água corrente, dos bicho(s) peçonhento, de língua de gente, de acidente,

Meu Senhor São Vicente.

ORAÇÃO A SÃO JORGE GUERREIRO

Eu andarei vestido e armado com as armas de São Jorge para que meus inimigos, tendo pés não me alcancem, tendo mãos não me peguem, tendo olhos não me vejam, e nem em pensamentos eles possam me fazer mal.

Armas de fogo o meu corpo não alcançarão, facas e lanças se quebrem sem o meu corpo tocar, cordas e correntes se arrebentem sem o meu corpo amarrar.

O AFLITO DA IMACULADA:

Deus ...vai estar presente....

Aceite meu favor virgem soberana

Livrai do inimigo ..vosso valor

Glória, Senhor ..

Ele é único oh Deus

Obs.: Incompleto.....

O canto do aflito: oração rezada somente em ocasião de grande necessidade (são seis colunas)

A oração dos aflitos só se faz quando a pessoa está completamente fora de si...a pessoa entra num nervoso tão grande que num deixa mais entrada pra reconciliação, pra paz, pra aquietação, moderação. A pessoa fica loca...então oce tem que rezá.

BATIZADOS E BENZEÇÕES

Rezadeira Dona Elpídia

Batismo de casa

Conforme dona Elpídia (rezadeira da Folia da Roça), o batismo de casa acontecia e ainda acontece nas residências de fiéis que mantêm a tradição dos antigos de batizar a criança em casa mesmo. Originalmente, os batismos eram feitos pelas rezadeiras nas propriedades rurais, devido à ausência de sacerdotes, para que a criança não ficasse pagã. Eles tinham tanta validade quanto o batismo feito nas igrejas.

Hoje em dia, os padres não aprovam esse tipo de batismo. Segundo Dona Elpídia, os mais novos não reconhecem o batismo de casa e até os proíbe. No entanto, os sacerdotes mais antigos ainda aceitam essa prática e apenas os confirmam dando uma benção para que ele tenha validade.

Com a mudança dos costumes e o êxodo do campo, o batismo de casa passou a ser cada vez menos praticado. Entretanto, as pessoas da cidade que têm origem rural ainda o praticam, assim que o recém-nascido vem ao mundo, por acreditarem que ele é que é válido. Somente depois é que levam o infante à igreja para ser batizado pelo padre.

O batismo é feito pela rezadeira, na presença dos padrinhos e os demais familiares. É preciso uma **toalha branca** que simboliza a cura, **uma vela** que simboliza a luz e **a água com sal grosso** que simboliza a vida (?). Também são usados **três galhos da laranjeira** que simbolizam as três pessoas da divindade (?). A madrinha segura a toalha cobrindo os braços e as mãos, onde é segurada a criança. O padrinho segura a vela acesa, enquanto a rezadeira faz a oração, sem invocar o Espírito Santo porquanto naquela época, conforme Dona Elpídia, as rezadeiras não tinham o conhecimento completo do evangelho.

A toalha é usada para ocasiões de cura e proteção em que a criança, durante sua vida, tivesse algum problema como pesadelo, febre etc. A toalha fica aos cuidados da mãe.

A PRAGA OU MALDIÇÃO NO RITUAL DO BATISMO DE CASA

Se eventualmente a mãe amaldiçoasse a criança, a madrinha tinha o poder de retirar a praga, na explicação da rezadeira (jogando a toalha branca sobre a criança). Acaso fosse a madrinha que rogasse a praga, a avó, que é considerada segunda mãe, é quem podia retirar a maldição. No entanto, se fosse a avó que amaldiçoasse a criança, ninguém podia tirar a maldição.

A PRECE E O RITUAL

Pegam-se os ramos da laranjeira, molham-se na vasilha de água com o sal e passa-se sobre a criança fazendo o sinal da cruz e dizendo:

Eu te batizo em nome do Pai e do Filho,

Assim como Jesus foi batizado nas águas do rio Jordão.

Repete-se três vezes e coloca-se uma gota na boca da criança. Enquanto isso, a madrinha pega a vela e passa a criança para o padrinho. (3X)

Batismo de fogo

O batismo de fogo acontece na época das festas juninas e a criança é batizada do mesmo jeito que o batismo na água. É a festa de São João.

“o batismo de fogo é no São João...é a mesma coisa do de casa. ...a palavra é a mesma coisa, só que ...uma vez eu fui naquele Bezerrinha (comunidade rural), que me chamaram (-am) pra rezá (-r) a ladainha nos po(u)so, que num tinha quem rezasse e o dono da folia exigiu rezadeira. Mas como os folião (-ões) de lá num tinha, num tinha nenhum que sabia rezá a ladainha, o guia era muito amigo meu, que é o João Costa, que ocê (você) sabe quem é, aquele que trabalha (trabalha) na farmácia, aquele que canta, mai (-s) aí ele vêi (veio) e me convidou (-ou) pra mim acompanhar ele na folia, eu fui, aí nós chegamos (chegamos) lá no dia da folia, do fuguera (fogueira) de São João, Eu nunca batizei tanto menino (menino) e gente véi (velha) de toda idade lá na fuguera de São João...Hoje tá mais pouco (pouco- menos) pra causa (por causa) da rejeição dos padre da igreja...de primera (anteriormente) era só padre holandês, eles rejeita tudo...acho que é por causa que lá num existe muita coisa. Eles rejeita tudo, tem dia santo que eles rejeita, tem dia de algum santo, eles num conhece, eles num acredita né? Mais, e aí isso dexô uma marca, uma visão pros novo padre brasileiro (s), e agora nós só tem padre brasileiro aqui na nossa cidade. O (holandeses) que num morreu (-ram) foi (foram) embora. (obs. a paróquia era antes coordenada por bispo e padres holandeses).

O RITUAL DO BATISMO DE FOGO

Porque o batismo de fogo é muito fácil (-l), quase igual o de casa...ali ocê pega a criança, vai lá pra fuguera e lá ocê faz (faz)a mesma introdução do batismo de casa, ocê reza o creio em Deus Pai e ocê tem que...de primera (anteriormente) o povo num sabia a oração do Espírito santo, a oração do Espírito Santo entrô (entrou) depois da renovação carismática, e depois agora com tantos outros eventos e como ela espaiô (espalhou) no mundo todo, assim como aqui na nossa cidade como em muitos outros lugares e também pela Canção Nova, cê (você) sabe que a Canção Nova foi um livro aberto, uma expressão na fé das pessoas, só que muitas coisa também antiga (eles) num conhece, num sabe, num acredita. Mais foi uma expressão (explosão) do Evangelho e é até hoje. Se ocê vê o tamanho e a beleza que tá a igreja só Pai das Misericórdia lá na Canção Nova (Interior de São Paulo) é feita só de pedido, é feita só de oro toda de oro (ouro). Intão (então) a oração do Espírito Santo, ela apareceu, ela exprudiu através da renovação. A Canção Nova é renovada, ocê já fala Canção Nova que é da renovação (Renovação Carismática) do Padre Jonas, hoje é Monsenhor, o padre Jonas Abib.

(obs. caravanas de fiéis, como as rezadeiras, viajam para as cidades que concentram romarias)

O Espírito Santo

Agora já pode invocar o ES. Proquê (porque) ocê sabe, né? O ES é a estrela do batismo, a gente fala em nome do Pai, do Filho e do ES, mas o ES fecha, o ES é a alma, é a rocha forte, é o amor firme e forte do pai para o filho e do filho para o pai, por que? Porque o ES foi mandado por Deus pra trazê (-r) Jesus pro ventre de Maria. Se ocê fala mal de Deus ocê tem perdão, eu já te falei isso, se ocê fala mal de Jesus tem perdão, se ocê fala mal do ES, jamais...no

Evangelho de Mateus, cê caça lá que vai encontra, não tem perdão. Nada sem invoca o ES...agora a gente invoca, de primera num tinha isso, era lá na roça. De premera era só o CREIO (oração do Credo), o CREIO toda vida existiu...eu crei no Pai que eu tenho, eu creio na misericórdia, eu creio no Pai que eu tenho...creio em Deus Pai...de premera num tinha o Evangelho, ninguém conhecia a Bíblia, cê vê a coisa era crê em Deus mesmo né? E era a tradição que tinha praque nem todos podia (podia) leva (-r) os filho (-s) pra batizá (batizar). Era a “**desobriga**”, era quando o padre fazia aquele desobriga a cavalo que um levava na casa do outro (outro), um trazia pra minha casa, chegava aqui me entregava o padre, amanhã, eu pegava o padre, botava, depois do almoço, em cima do cavalo, e tinha padre que nem sabia pegá (pegar) na rédia, a gente é que tinha que i puxano (-ndo) o cabresto do cavalo né ...chegava na tua casa e eu entregava pra você e você tomava conta do padre, cada po(u)so já tinha todos os apreparo (preparos), tinha missa aquela coisa toda, o apreparo todin (todinhos) sinão (senão) com aquela língua horrorosa deles purque eze (eles) era tudo holandês (holandeses) e nu (no) otro dia é que ia tê (ter) batizado, ia tê casamento, praquê os padre num tinha porta nos po(u)so não...acontecia na roça. Então tinha gente que nem ia na desobriga...dizobriga du padre é andá a cavalo nas periferia (nas roças)...é praquê disobrigô (-ou) da cidade e procuro (-ou) a fazenda...mas nem todo mundo ia nos po(u)so de padre, tinha gente. Tinha gente que num ia praquê num ia, tinha gente que num ia praquê era muito longe, tinha gente que num ia porque num tinha ropa (roupa), tinha gente que num ia purqui era ignorante... e os fii ia crescono, e o que que fazia? Lá nascia...batizado em casa, ranjava os padrim e batizava. Agora como é que é o batismo...num precisa sê rezadera, é quem sabe fazê...depende se sabia as palavra né, e a pessoa tê fé e tudo. Todo mundo batizava seus filho e quando o padre chegava, batizava no padre. Por isso que o povo fala, batizado em casa, que é aquele que batiza em casa, o batizado do padre é quando feito pelo padre. Mas nem todos ia, então, tanto faiz ino (indo) o num ino, existia o batizado em casa. Então aqueles que num ia (no batizado da desobriga do padre, que é quando o padre visitava a comunidade) a criança, a pessoa ia fica só com o batizado de casa e o que que acontecia...quando dava dia de São João, a fuguera num é no dia, é na véspera, ocê sabe, dia de São João é 24, a fuguera é 23, então muitas pessoas levava pra confirma (-ar) o batismo de casa, na fuguera de São João. Por causa que São João foi que batizo Jesus...num foi Jesus que batizo, primero ocê sabe muito bem a resposta que Jesus deu pra São João. Então Jesus só batizo João depois que João batizo Jesus. Sabe por que? Jesus num precisava disso, só pra dá o exemplo e se eu fô pagã eu não posso te batizá...agora de primera tinha isso, fizeru a preparação pra comunhão depois do batismo e depois descubriu, o padre descubriu que a madrinha nunca tinha sido batizada...que tava fazeno (-endo) a primera comunhão...só tava fazeno a primera comunhão ...ia batiza uma otra ...aí não pode. Teve que ela passa pra frente, ela foi batizada primero, depois é que ela voltô (voltou), enconstô (encostou) na afilhada e batizo a minina. Porque ela era pagã e pagão num pode faze do outro cristão.

ORAÇÃO DO ESPIRITO SANTO

Vinde Espírito Santo, enchei os corações dos vossos fiéis e acendei nele o fogo do vosso amor, enviai o Vosso Espírito e tudo será criado e renovaria a face da Terra. Oh Deus que instruisse os corações dos vossos fiéis com a luz do Espírito Santo. Vinde apreciemostodas as coisas, segundo o mesmo espirito e gozemo sempre da sua consolação, por Cristo Senhor Nosso, Amém.

O batismo da fogueira (do fogo)

Eu chego num lugar, tem uma fogueira lá, alguém me pede pra batiza o filho, aí eu pego aquela criança, aí eu vo (vou) pra lá. A mesma coisa, prato com água, se fo benta é da melhor, com três galhos ou folha de laranja, uma pitada de sal, praque toda água pra batiza a criança tem que tê (ter) uma pitadinha de sal, que o sal faz parte do batismo né...

A folha de laranjeira: porque ela é viva, é verde e a tá muito dentro da palavra de Deus né, tem umas pranta que tá muito dentro da missão, da caminhada de Jesus;

A água: a água ce sabe que até pra nois gera nois tem que gera (-ar) num saco de água, ce sabe, deus (desde) da hora que tá no útero da mãe.

O sal é pru (para o) batismo, é sagrado e vem do mar e o mar é sagrado...Jesus andô (-ou) pelo mar e abençoou, por isso que fala que o mar é sagrado, os rios não e o mar é o sal praque oce sabe que ali quando ce toma banho é sal mesmo né da água do mar...então o sal é abençoado, a água já vem consagrada, o sal é propício para o batismo, é o que dá tempero a nossa alma, nosso espírito, nossa vida ...com o resto dos objeto consagrado que é usado para o batismo...uma comida sem sal é boa?...uma comida sem sal só presta pra jogá fora.....

Aí eu vo lá pra fugueira, chego lá eu batizo aquela criança na frente da foguera e tem aquelas palavra assim como João batizo Jesus e

Aqui tá o prato né e aqui tá os 3 ramos de laranja (exemplificando com um pano na mesa), então eu vo com os padrim (padrinhos) pra lá, quem leva a criança num é eu, é a madrinha, a madrinha tem que tê uma tualha (toalha). A toalha tem que sê (ser) branca e aí a toalha tem que tê (ter) aqui (no ombro) e isso é em qualqué (qualquer) batismo, até na igreja e a criança já tá aqui (nos braços), se já fo (for) grande tá aqui em pé....a tualha, ela tua(?) e dua(?) o valor dela dentro do batismo. A madrinha fica com a criança, tem a vela acesa, aquela vela foi acendida lá na fuguera, num é riscando um palito de fósforo...na fuguera, aí ocê cende (acende) lá no tição da fuguera e oce fica ali em pé do jeito que o calor do fogo tá bateno (-ndo) na gente. O padrim sigura (segura) a vela, a madrinha sigura a criança né e eu vem com os apreparo, mais aí eu dô pro padrim sigurá (segurar) também o prato. Aí a gente vai fazê a preparação, a gente reza o Creio em Deus Pai, a gente invoca o ES, que sinão oce vai passa pros outro só o Creio, mas agora nois já tem a oração que é essa que eu rezei agora, cê invoca o ES, fais o nome do pai, invoca o Es, reza o Creio, cê pega um ramo daquele lá e fais (faz) o sinal da cruiz (cruz) lá...ce fala fulano de tal eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do ES, amém...assim como João batizo Jesus e Jesus batizo João nas água do rii Jordão eu te batizo também...em nome do Pai, do Filho e do ES você está batizado na terra e no céu por toda a eternidade...treis veiz (três vezes) oce vai fala isso. (obs. ela continua repetindo e explicando o mesmo procedimento).

...faz a cruz na testa com os ramo, na boca e no peito e põe um poco (pouco) daquela água na boca da criança...aí os padrim também pega aquela foia (folha) e faz também o sinal da cruz no afilhado ou afilhada e eu ensino e os padrim que fala as palavra, quem tá batizano (-ndo).

De primera só rezava o Pai Nosso com a Ave Maria no batismo daquela criança, oferecendo ao Pai, Filho e ES para o batismo daquela criança.

Põe um poco a vela na mão da criança e depois vem o cumprimento dos pai com os padrim, a jura que são cumpadre na terra e no céu por toda eternidade. Os padrim bota a bença e já vem cumprimentano (-ndo) uns aos outro (outros) como cumpadre (compadre), como cumadre (comadre).

Ai vem o Evangelho Mateus 3 e faz o comentário sobre o evangelho. O comentário que vê faz...tá na fuguera, tá tudo lá, e o calor do fogo tá bateno ni nós (em nós). Depois, caindo a hora do juramento aí você pula o tição, oce abençoa, falou o nome da criança, eu sô seu padrinho...juro que sô seu padrinho na terra e no céu e por toda a eternidade, puxa um tição e salta um tição treis veis (3x). Cê rudeia (você rodeia)e salta o tição. Aí vai os treis...a madrinha segurano o menino e vai os treis e fala...de primera falava fulano de tal oce tá batizado em nome do Pai, do Filho e do ES..o padrim fala eu sô seu padrinho, a madrinha, eu sô sua madrinha aqui na terra e no céu pra sempre sem fim (por toda eternidade) e salta o tição...(repetição da descrição) e depois reza o Pai Nosso e Ave Maria, porque num pode fica sem rezá o Pai Nosso.

Aí oferece pro batizado aquela criança, oferece pros padrim, oferece pros pai. Dentro do evangelho oce vai explicá (explicar) que daquele dia em diante os padrim passa a sê pai daquela criança e tem toda obrigação de ajuda os pai na criação. Num precisa tê ajuda di dinheiro, juda de visita, juda de filiação, juda ispiritual. Juda de visita porque os padrim tem obrigação de i na casa dos pai pra sabê como que tá o afilhado, é a visita, espiritualidade é oce chegá lá e rezá pela criança né...agora se fô pobre os padrim tem que ajudá a criá. Judá na educação, botá na iscola. São treis coisa importante, a ajuda na iscola, na juda da saúde e na ajuda da cumida (comida). Se os pai tá passano arrox (passando dificuldades financeiras), os padrim tem a obrigação de levar alimento pra criança. E os padrim tem obrigação de caminha

pro encontro do afilhado...té quano (até quando) ele tivé de maió (for maior de idade). Quando ele tivé de maió, aí é o afilhado que tem a obrigação de i ao encontro dos padrim pra busca a bença.

AS PRAGAS

Se a mãe jogá praga no filho, a madrinha tira. É aonde ela vai pricisá da tualha. Se a criança aduecê (adoecer), tive (tiver) aquele juberão pra variá, tá corroção, avisa a madrinha que ela vai cua' tualha (com a toalha), que ela fica com a tualha, e joga em cima da criança. Minha vó tinha tualha que já tava amarela. Enquanto ela lavava, lavava, botava treis dia no sereno, aquela coisa cum sabão pra vê si ficava branco, mais aí nunca ficava branquin (branquinho) mesmo por causa dos ano que já tinha, ficava tudo amarelado né. Di primera (anteriormente) colocava tudo na caxa (caixa), de primera num tinha guarda ropa (guarda-roupa).

Então se a mãe jogá praga a madrinha tira, se a madrinha jogá praga a avó tira, e se a vó jogá praga ninguém tira. Ce nunca viu o dizer, fulano parece que tem praga de vó, que ninguém tira.

ORAÇÃO DE SÃO JORGE GUERREIRO

Eu comprei o bracelete de São Jorge, que tem no bracelete a oração...mais eu tenho u livro de São Jorge e tenho o São Jorge também. Intão eu ganhei dumas amiga que mora em Brasília. É oração pro ce fazê quando oce tem inimigo. Intão a oração de São Jorge fala:

Se tem olho num mi vê

Se tem perna num mi alcança

Se tem mão num me pega

Faca e lança quebra em meu corpo...

Se tem corda e tem corrente, arrebenta em meu corpo...

ME VALE MINHA VIRGEM MARIA (oração aprendida quando Elpídia tinha uns 9 ou 10 anos e se rezada todos os dias Nossa Senhora te avisa antes da morte)

Me vale (valha) minha Virgem Maria

Me vale (da) minha Virgem Puríssima

Me vale meu anjo da minha guarda

Me vale meu Senhor Redentor e o filho que de vós nasceu

Que foi crucificado, quando o mundo veio a ser iluminado

Do sol da lua das estrela

Pano da *resorzida, massin do londa...* (provavelmente originou do latim, mas Dona Elpídia não sabe o que quer dizer)

A virtude que lhe dá

O divino crucificado

Quem essa oração rezá

Um ano continuado

Aparecerá...a Virgem Maria pa' dizer

Confessa fi, confessa pecador

Que Deus manda te chama

Para no reino do céu entrá

(Obs. mais uma explicação da “Desobriga do Padre”)

Desobriga do padre é andá a cavalo nas roça, é porque desobrigô da cidade pra' podê i pra fazenda. Então, aí...mas nem todo mundo ia nos po(u)so de padre. Tinha gente que num ia praquê num ia, tinha gente que num ia praquê era muito jovem.

NARRATIVAS (histórias de vida)

1- SEU JAIR RIBEIRO DE JESUS (Informante de 81 anos, morou na roça até a idade de 18)

U trabaio dus homi era diferente du das muié. Os homi trabaiava na roça e cuidava da criação. Acordava era treis hora pra ordenar (ordenhar) as vaca. Cuáiva (coalhar) o leite firvidu pra fazê queju. Tinha que sê pisuado pra ficá bão. Di tudo nois fazia, sirviço que num fartava na roça, nós tamém tocava roça (cultivava). Us trabaio mais pesadu era dos homi. Eu era minino e

aprendi fazê surrão (saco de couro pra guardar feijão segundo ele), as tuia de barro pra guardá arroiz, as tuia era do memo barro que fazia as casa, o ajoio pra ajoia os bôis pra modi dezi num abri fora (ficar junto puxando o carro). O armoço nós levava pra roça dentro dua' bruaca (feito de couro pendurado no cavalo para carregar comida).

Nóis tocava roça usanu us animal memo. Quanu u bicho era brabu nós punhava canga de pau pa modi amansá. E ieu trabaiava na oficina de farinhá tamém.

Eu vim pra cidade cum dizoito anu, eu era bão de carcu (cálculo) e num punhava nada fora, pu isso eu pogredia, num punhava nada fora (adquiria bens e guardava).

2- DONA IRACEMA (78 anos, esposa de Seu Jair, morou na roça até casar aos 14)

Nóis muié fiava, escardava (tirar o caroço, cardar) o algodão, enrolava os fiu pra algodoá pra depois fiá na roda. Tinha tamém u miadero pa' fazer a miada e novelar os fios. (Obs. Dona Iracema diz que num podia perder o ponto da miada, senão tinha que desenrolar e enrolar tudo de novo). O tial era onde nós tecia us pano

Nóis lavava ropa era no corgo e quarava no sol as ropa branca e as disbotada tingia cum anil (segundo ela, tirava de uma árvore pequena pra tingir, ficava de molho e a tinta das folhas soltavam). Eu aprendi fazê biscoito minina ainda já relava o queijo e massava na massera porque mia mãe insinava nós tudo desdi mocinha. Ixi meu fii, serviço que num fartava: miná o azeite de mamona, inchê o cochão cum capím puba [...]

3- EXPRESSÕES EXTRAÍDAS DE CONVERSA COM SEU JAIR E DONA IRACEMA

Jair: Ocê vê que tem muita coisa que nós véio sabe mais que us novu num viu.

Iracema: nóisi sabia tudio purqui nóisi usava lá na roça.

Jair: nós num usa mais essas coisa da roça, tudo agora é deferente, pur ixemplu:

Tocá roça: cultivar a lavoura

Oficina de farinhá: local de fazer a farinha

Carda: escova com dentes de aço para cardar o algodão

Miadero: instrumento para fazer meada para novelar.

Obs. O informante pronunciava /miaderu/ e sabia explicar que essa expressão foi que originou o provérbio: “perder o fio da miada”.

Anil: folhas de uma árvore pequena (soltavam tinta para tingir a roupa)

Dicuada: produto de cinza misturado com água para usar com o anil

Apisoar: espremer bem

Novelar: enrolar os fios em novelos

Urdir o pano: entrelaçar (expressão: o que você está urdindo?)

Roda de bulinete: tambor com uma serrinha para ralar a mandioca

Lograr: pegar as coisas da gente a preço de banana

Canga de pau: forquilha para ajustar ou amansar o animal

(A)massadeira: gamela feita de madeira usado para amassar biscoito

“Relar”: ralar

Tial: geringonça onde tecia o pano.

Minar o azeite: socar a mamona no pilão para extrair o óleo

Capim puba: capim macio para encher colchão

4- DONA ELPÍDIA (75 anos, morou na roça até a idade de 14)

Eu tenho um livro na cabeça! Eu não tive mãe! Se eu contá minha vida não era pra achá graça, não era pra ri, não era pra nada. É por isso que eu não acridito em depressão. Eu rezo pa' pessoa que tá cum depressão, mais qui eu acredito, não. Depressão só dá naquela pessoa qui si entrega (a)o (res)sentimento, à revolta, o ódio, à girisa e para naquilo. Eu com sete ano eu já respondia pa' o tio manuel, um tí meu. Porque ele era rezadô e ele falava assim comigo: agora ocê reza comigo. O tí meu qui insinô.

Minha mãe morreu eu tinha um ano e uns dia de nascida que eu era de 19 de setembro e ela morreu mais no final...entao ela morreu na bera do ríi pra lá de santa rosa, doze légua. Então, aí meu pai tinha saído pa fazê ua viagem, naquele tempo era, só fazia a cavalo..num tinha nada di

bicicleta, nem nada e miá mãe foi...miá mãe era branca do cabelo branco, dos ói branco, aí chamava ela de véia porque era tudo branco... e os ói verde, pele, cabelo, tudo branco. entonci o nome dela era Bernadina, fia de Ataíde, tratava ela de Véia...então ela foi pro rii pra lavá..mêis de setembro, naquele tempo só capim agreste, num tinha essa quantidade de capim que hoje tem e o gado anda morreno de fome. então meu pai tirava leite qui fazia queijo. Tiro um balde de leite, ela cuô e ela foi pro ríi lavá o balde, e aí a cuia de cabaça que tirava leite...e bateu o pano de cuá o leite. aí ela encheu! aí ela lavô o balde, aí tinha ua' sinhora, naquele tempo o povo mais véi que ...num era viúva num era ninguém. num tinha aposentaduria. então ua' sinhora morava lá perto dela, ua' sinhora de idade e o marido dela...ela adoeceu minha mãe colocô ela dentro de casa pra tratá, dá remédio casero, tratá. Hoje num usa mais remédio casero. Ela já tava bem véia, aí minha mãe foi, aí eu danei a chorá pra acompanhá minha mãe e aí o que que aconteceu...minha mãe levô eu pru rii. chegô lá, lavô o balde, incheu o balde, ariô a cuia, botô a cuia dentro do balde d'água...sabão pra tirá o leite quando ela ta...aí tinha aquelas tába que a gente que havia de primera, botava assim no barranco assim de cumprido..aí ia moiano a ropa lá dentro da água e ia bateno. aí ela botô sabão no pano de cuá leite, aí ela bateu, quando ela bateu, ela fez assim pra ispremê o pano aí ela tombô. Si ela tivesse dentro d' água, aí eu num tava aqui hoje, porque eu tinha murrido. Como ela tombô pra fora eu fiquei, eu fiquei o dia todinho...(...) aí eu fiquei pelejano pra tirá o peito pra mamá, ela tava de coqui, aí a hora que ela ispremeu u panu na tába, ela virô de banda, caiu, morreu. e eu fiquei em cima dela, pelejano pra tirá o peito pra mamá, não deu pra' mamá, ela tava de ...aí meu pai tinha viajado, incomendô u vaquero, pra caçá o cavalo...e ele passô, o cavalo tava cuchilano dibaxo do pé de pau, aí ele num escutô batê o polaque, o polaque só bate quando anda o cavalo, aí pegô, aí ele chegô perto da vagi e escutô eu chorano, era nua' vagi, o corgo passa de uma serra em otra, aí vai até um lugá que passa na vagi, aí da vage chega o povoado, é la que era onde que a minha mãe chegava e lavava rôpa. aí ele chegô, ele chegô e pegô, pegô eu chorano, aí eu fiquei o dia todo, aquele sol do mêis de setembro eu tomei ele todinho.

A Cota alí na Vila Marilaque, perto de Paulo Rezende, prá lá do Marilaque seguí pra frente de uma igreja, tem uma igreja assim, um arame que pra lá já é a última casa (que) é da Cota. A Cota foi que me pego porque quando o meu pai viajava, ele ia lá e pegava ela pa durmí com minha mãe. Ela já era moça casadera, ela tomava conta do véi, então ela, ela tem noventa e tantos ano e tá mais nova do que ieu! Ah ela me pego uaia, eu era minina, era moça casadera e era da confiança de durmí lá cum minha mãe. Eu tinha costume era cum ela. Aí o quê que acontece, meu pai viajô. Quando chegô, aí ele deu vontade de voltá prá trais, deu remorço, aí ele num quis mais í. Aí meu pai voltô [...]jissu já era mais de duas hora da tarde e o cavalo deu sêde e foi no corgo lá pra bebê e aí nele andá.

Interrupção: nós tá batenu um dedo de prosa aqui e nossa prosa tá boa!

Aí o pião escutô o batido do polaquí, aí ele pegô e foi atrais do cavalo, e o polaque batenu. E onde o meu pai morava tinha muita onça, tinha os cachorro e os cachorro escutô o batido do polaquí.

Aí meu pai escutô os cachorro latino, falô, esses cachorro é lá de casa, algua' coisa aconteceu. Aí ele bateu no cavalo dele, quando ele tocô... a Véia morreu. A Cota que mora pra lá da Vila Marilaquí, meu pai já troxe ela com a Dona Rosalina. Então, a Dona Rosalina puxô o cavalo do meu pai, aí a Cota pego ieu. A Dona Rosalina pegô o cavado do meu pai. Minha mãe foi interrada cum treis dia. Eu tem cicatriz de bichera, tinha muito piôí, meu cabelo, eu coçava as ferida, aí meu pai andava sempre privinido, aí ele chegô lá, eu fiquei cum a minha vó materna. Aí ele chamava ela de mãe. Falô assim, mãe o que é que essa minina tem que tá chorano, aí eu tô chorano e ele foi lá, meu pai era privinido, ele carregava uma lanterna, aqueles copo de chifre

de gado. Aí ele foi, entrô lá no quarto, eu coçano ele viu quando chegou mais perto, ele viu o bicho caminhano, eu já tive morta de pneumonia [...]

Pequenos diálogos entre o pesquisador e a rezadeira líder, Dona Elpídia, a título de esclarecer alguns nomes desconhecidos pelo mesmo:

Sobre a expressão “kyrie lesione”:

J. A.: Dona Elpídia, o que significa “kyrie lesione”?

D. E.: num sei, ocê que estuda devi sabê. Ocê sabi? Qui qué dizê isso?

J. A.: tá bom, Dona Elpídia. Vou investigar e depois lhe informo.

Eu interrompí pra saber o que era ‘polaqui’ e dona Elpídia explicou.

J. A.: o que quer dizer polaque, Dona Elpídia?

D. E.: Ocê num é fíi de fazendero não? Botá no pescoço do animal e faz dão, dão, dão! Polaqui!

O entrevistador queria confirmar se D. Elpídia sabia quanto media uma légua:

J. A. Quantos quilômetros tem uma légua, Dona Elpídia?

D.E.: ..cada légua é 6 km, cê sabe disso!



APÊNDICE B

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidado (a) a participar, como voluntário (a), de uma pesquisa. Meu nome é João Nunes Avelar Filho, sou o pesquisador responsável e minha área de atuação é Ecolinguística.

Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine as duas vias desse documento no local indicado. Uma delas é sua e a outra, do pesquisador responsável. Caso se recuse a assiná-lo, você não será penalizado (a) de forma alguma. Se tiver alguma dúvida, procure o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás nos seguintes telefones: (62) 3521-1075 ou (62) 3521-1076.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Projeto: O arcaísmo na atual linguagem das rezas na folia da roça em Formosa - GO: perspectiva ecolinguística

Pesquisador Responsável: Prof. João Nunes Avelar Filho (Faculdade de Letras – UFG)
Telefones para contato: (61) 3642-2563, (61) 9844-5491, (61)9645-7823.

Justificativa

A narrativa das rezas, no contexto da Folia da Roça, traduz uma relação de proximidade entre homem e natureza, expressada pela forte ligação com os valores ecológicos. Ela reflete a existência de uma estrutura social que quase não se vê mais, porém ainda persiste nas tradições e costumes de pequenas comunidades rurais, resistindo aos apelos sofisticados da nova indústria cultural, cada vez mais presente e influente no seu modo de vida.

Nesse palco onde ocorre a relação entre meio ambiente social e a linguagem do homem do interior, suas tradições, seus mitos e credences, a presente investigação se faz necessária para identificar se os resquícios de folclore e linguagem popular não correm o risco de desaparecer ou, *quiçá*, coexistirem com uma nova ordem social que se estabelece no mundo globalizado.

Comitê de Ética em Pesquisa/CEP

Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação/PRPI-UFV, Caixa Postal: 131, Prédio da Reitoria, Piso 1,
Campus Samambaia (Campus II) - CEP:74001-970, Goiânia – Goiás, Fone: (55-62) 3521-1215.
E-mail: cep.prppg.ufv@gmail.com



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E INOVAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA/CEP**



Objetivo

O estudo em questão pretende registrar essa manifestação da cultura popular goiana que muitas pessoas não conhecem. A intenção é despertar o interesse para essa diferente variedade linguístico-cultural e reforçar a reflexão sobre os valores da vida moderna, investigando o que de arcaico e de local existe na linguagem das rezadeiras da Folia da Roça nos níveis fonológico, morfossintático, lexical e ritualístico, com o arcabouço teórico da ecolinguística.

Procedimentos

O estudo será feito por meio de participação nos “giros” da Folia da Roça, para que se possa ter contato com a narrativa das rezadeiras, realizando gravações de áudio e vídeo, com a devida permissão, além do contato sócio interacional, no qual procuraremos conhecer seus costumes e suas crenças, documentando todos os dados para posterior análise.

Esclarecimentos ao participante

Este trabalho, de forma alguma, provocará desconforto, prejuízos, riscos ou lesões aos participantes, podendo pleitear indenização em caso de danos decorrentes de sua participação. Pelo contrário, ele tem por objetivo trazer benefícios aos participantes da Folia da Roça, contribuindo para uma reflexão sobre práticas sustentáveis na relação e convivência com a natureza, tão comum nas pequenas comunidades rurais.

A pesquisa será realizada entre maio de 2014 e dezembro de 2015, período em que qualquer dúvida poderá ser esclarecida comigo. Os participantes terão total liberdade de recusar-se a continuar participando, independentemente do andamento da pesquisa. Assim, poderão retirar seu consentimento a qualquer momento. O sigilo e a privacidade dos participantes ficarão resguardados, seus nomes aparecerão apenas nos estudos e não haverá nenhum tipo de pagamento ou gratificação financeira pela sua participação.

João Nunes Avelar Filho

Comitê de Ética em Pesquisa/CEP

Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação/PRPI-UFG, Caixa Postal: 131, Prédio da Reitoria, Piso 1, Campus Samambaia (Campus II) - CEP:74001-970, Goiânia – Goiás, Fone: (55-62) 3521-1215.



APÊNDICE C

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E INOVAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA/CEP



E-mail: cep.prppg.ufg@gmail.com

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____,
RG _____, CPF _____, abaixo assinado,
concordo em participar da pesquisa **“O arcaísmo na atual linguagem das rezas na folia da roça em Formosa (GO), perspectiva ecolinguística”** como sujeito. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador **João Nunes Avelar Filho** sobre os objetivos dessa pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer tipo de penalidade, inclusive fazer ligação a cobrar para o responsável pelo projeto.

Local e data:

Nome e Assinatura do sujeito ou responsável:

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceite do sujeito em participar.

Nome: _____

Assinatura: _____

Nome: _____

Assinatura: _____

Comitê de Ética em Pesquisa/CEP

Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação/PRPI-UFPG, Caixa Postal: 131, Prédio da Reitoria, Piso 1,
Campus Samambaia (Campus II) - CEP:74001-970, Goiânia – Goiás, Fone: (55-62) 3521-1215.

E-mail: cep.prppg.ufg@gmail.com

ANEXOS

ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

UNIVERSIDADE FEDERAL DE
GOIÁS - UFG



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O ARCAICO E O ATUAL NA LINGUAGEM DAS REZAS DA FOLIA DA ROÇA DA REGIÃO DE FORMOSA (GO), VISTOS PELA ECOLINGUÍSTICA

Pesquisador: João Nunes Avelar Filho

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 27536714.7.0000.5083

Instituição Proponente:

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 675.306

Data da Relatoria: 05/05/2014

Apresentação do Projeto:

Título da Pesquisa: O ARCAICO E O ATUAL NA LINGUAGEM DAS REZAS DA FOLIA DA ROÇA DA REGIÃO DE FORMOSA (GO), VISTOS PELA ECOLINGUÍSTICA. **Pesquisador:** João Nunes Avelar Filho. **CAAE:** 27536714.7.0000.5083. Trata-se da proposta de uma pesquisa para a realização de uma tese de doutorado, na Faculdade de Letras, no Programa de Estudos Linguísticos. O autor pretende "abordar o comportamento e a linguagem das pessoas envolvidas na Folia da Roça bem como as mudanças ocorridas nos últimos anos. Visa, também, conhecer os participantes da Folia da Roça e seu comportamento em relação à realidade que enfrentam quando se transformam de meros coadjuvantes do povo a atores de uma festa, onde são alçados ao topo de uma comemoração que mistura língua, religiosidade e folclore". É um projeto que demanda trabalho de campo, entrevistas, gravações, filmagens e fotografias.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário: Investigar o que de arcaico e de local existe na linguagem das rezadeiras da folia da roça nos níveis fonológico, morfossintático, lexical e ritualístico, com o arcabouço teórico da ecolinguística, e se possível, se essa manifestação ainda tem vitalidade ou se está em obsolescência. **Objetivo Secundário:** Descrever os ecossistemas existentes nas narrativas de vida e de reza na Folia da Roça,

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131

Bairro: Campus Samambaia

CEP: 74.001-970

UF: GO

Município: GOIANIA

Telefone: (62)3521-1215

Fax: (62)3521-1163

E-mail: cep.pppg.ufg@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL DE
GOIÁS - UFG



Continuação do Parecer: 675.306

Garante o sigilo e a privacidade dos entrevistados.

Recomendações:

Não há

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

As pendências elencadas no parecer anterior, foram atendidas: - adequaram o cronograma apresentado no corpo do projeto de pesquisa. - inseriram no TCLE a possibilidade de ligação a cobrar. - esclareceram qual o destino dará para o material sonoro ou filmado.

Esclareceram como mantiveram o sigilo dos entrevistados. O termo da concessão do direito de uso das imagens será entregue a diocese. Após análise verifica-se que atenderam o solicitado, portanto somos favoráveis à aprovação.

Pendente

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

GOIANIA, 05 de Junho de 2014

Assinado por:
João Batista de Souza
(Coordenador)

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.001-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prppg.ufg@gmail.com

ANEXO B – DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO PALESTRA - “PAPA FRANCISCO: VELHOS E NOVOS DESAFIOS À IGREJA CATÓLICA”



Serviço Público Federal
Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística



DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, que João Nunes Avelar Filho assistiu à conferência intitulada “Papa Francisco: velhos e novos desafios à Igreja Católica”, proferida pelo professor Alberto da Silva Moreira, no dia 27 de maio do corrente ano, no Cine UFG no Bloco Cora Coralina, nas dependências da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás. A citada conferência perfaz uma hora de atividades complementares.

Goiânia, 27 de maio de 2013

Dra. Maria Sueli de AGUIAR
Profa. Associada IV da FL/UFG

ANEXO C – TERMO DE ANUÊNCIA DA PASTORAL DIOCESANA DOS FOLIÕES**PASTORAL DIOCESANA DOS FOLIÕES****DIOCESE DE FORMOSA****TERMO DE ANUÊNCIA**

A Pastoral Diocessana dos Foliões concede autorização ao pesquisador João Nunes Avelar Filho, da Universidade Federal de Goiás, para que o mesmo possa realizar um estudo sobre a Folia da Roça e seus participantes, a realizar-se no período maio/junho de 2014 e nos encontros mensais dos tempos intercessórios, onde acompanhará os rituais de reza e outras manifestações folclóricas promovidas pelos foliões.

Conforme esclarecido pelo autor do projeto, com o título: **O arcaico e o atual na linguagem das rezas da folia da roça da região de formosa (go), vistos pela ecolinguística**, este trabalho pretende estudar a narrativa das rezas, no contexto da Folia da Roça, a qual traduz a relação homem e natureza, expressada pela forte ligação com os valores ecológicos, através da religiosidade popular, praticada nas tradições e costumes das comunidades rurais da região de Formosa – GO.

Este trabalho, de forma alguma, provocará desconforto, prejuízos, riscos ou lesões aos participantes, podendo pleitear indenização em caso de danos decorrentes de sua participação na pesquisa. Pelo contrário, ele tem por objetivo trazer benefícios ao povo da Folia da Roça, contribuindo para uma reflexão sobre práticas sustentáveis e uma melhor relação e convivência homem/natureza, tão comum nas pequenas comunidades rurais.

Durante a investigação os participantes terão total liberdade de recusar-se a continuar participando, independentemente do andamento da pesquisa. Assim, poderão retirar seu consentimento a qualquer momento. Fica esclarecido que não haverá nenhum tipo de pagamento ou gratificação financeira pela participação de nenhuma das partes e que se os resultados produzidos não obtiverem uma resposta satisfatória, ficará garantida a privacidade dos participantes e seus nomes serão resguardados, aparecendo apenas nos estudos.

Formosa, 13 de fevereiro de 2014.

Isa Pereira Couto
[Assinatura]