

# TERÇOS RURAIS CANTADOS: IDENTIDADE LINGUÍSTICA E CULTURAL

Maria Helena de PAULA

Professora Adjunta do Departamento de Letras da Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão.  
E-mail: mhpcat@gmail.com

Aline do Nascimento DUARTE

Professora do Departamento de Letras da Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão.  
E-mail: alineduarte Cardoso@hotmail.com

## **Resumo**

Delimitar fronteiras entre as práticas culturais é uma tarefa difícil, uma vez que a globalização tem transformado de forma acelerada o modo de circulação de informação. Por essa razão, o hibridismo cultural é a regra e não a exceção. Nessa perspectiva, fazemos reflexões sobre a multiplicidade cultural brasileira, baseando-nos em terços rurais cantados, que funcionam como prática de manutenção ou enraizamento da identidade sociocultural do homem rural. Assim, compreendemos que a cultura popular cria seus modos sociais próprios de se produzir o sagrado e a linguagem sobre o sagrado. Uma das maneiras de se observar esse aspecto é levar em conta que, ao recitar palavras tradicionais em latim, os rezadores as reinterpretem de acordo com o dialeto rural local, numa espécie de latinório.

## **Palavras-chave**

cultura popular; terço cantado; latinório; comunidades rurais; sudeste goiano

## Das palavras iniciais

**A**s práticas culturais têm, hoje, limites tênues quanto à delimitação de fronteiras entre o que seja da esfera popular, erudita ou de massa, dado o avanço de informações circulantes a todos e a todo tempo, em diferentes suportes. Neste sentido, a existência de manifestações culturais circunscritas a ambientes e sujeitos fora do eixo de globalização e de hibridismo cultural parece, quase sempre, raridade. O estudo que apresentamos traz uma manifestação socio-cultural e linguística que não nos parece rara, mas há muito por nós conhecida e um tanto comum na região estudada, o sudeste goiano.

Não convém falar de manifestação cultural *pura, genuína*, isenta de intersecções, em especial quando o cenário é o Brasil, que traz da sua história de colonização fortes ecos em práticas culturais atuais. Não se pode negar, assim, a herança linguística e religiosa portuguesa, por exemplo, no que se chama, hoje, de língua e cultura brasileiras. É essa a perspectiva adotada neste estudo, que pretende, sobremaneira, apresentar duas manifestações linguísticas que podem ser consideradas pelo menos sob dois prismas, um conseqüente do outro. Quer dizer, os terços rurais que apresentaremos, em suas peculiaridades linguísticas e sócio-religiosas, são, em um primeiro ponto de vista, o da história da colonização brasileira, a mescla reinventada do catolicismo português, trazido por jesuítas e missionários e disseminado para o interior do país, com uma proposição muito particular, a de ensinar a doutrina cristã em épocas mais avançadas na história da colonização. Nota-se que o ensinamento religioso tem matizes locais nos seus rituais mais comuns como a ornamentação com flores do campo e beira-córrego, velas substituídas por fósforos acesos, seguros em mãos devotas, fiéis analfabetos que entoam latim, altares singularmente compostos por mesas ou adobes amontoados e barreiros com argila branca.

Essa singularidade, caracterizada pela história de como rezar terços a santos devotos, chega e se impõe no vasto território goiano, remonta aos primeiros rastros de missionários católicos na região, por volta do século XVIII, juntamente com bandeirantes e negros. Essa história responde por uma composição múltipla no que se entende por língua e cultura brasileiras e, igualmente, por uma tendência ao conservadorismo nas manifestações linguísticas, em especial as dos mais recônditos lugares e das mais entretidas culturas locais, asseguradas pela multiplexidade das relações de seus sujeitos, que são parentes, vizinhos, compadres, companheiros e, sobretudo, pertencentes à mesma condição de roceiros que devotam e, para manifestar a fé, precisam se fortalecer no grupo, na reza coletivamente cantada e nas bênçãos de todos e por todos pedidas e agradecidas.

Os terços rurais cantados que descreveremos e analisaremos inserem-se nesta perspectiva apresentada: a de representar uma multiplicidade cultural na história do Brasil e, por isso, assegurar a manutenção ou a busca de uma pertença cultural dos seus rezadores-cantadores. Foi utilizada uma fonte pri-

mária para a análise, um caderno de terço, escrito *de memória* por rezadores da comunidade rural Mata Preta, que muito se assemelha à transcrição do terço oral da mesma comunidade e à do terço da Fazenda Perobas, outra fonte também usada como *corpus* de nossa investigação.<sup>1</sup>

### A busca por raízes culturais

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

Bosi (1987, p. 16) cita Weil, que diz que “o ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”. Dessa forma, sendo o enraizamento uma necessidade intrínseca ao homem, as situações coletivas de manifestações de fé da cultura popular são formas de fazer com que suas práticas sobrevivam em meio a uma sociedade capitalista em que a cultura erudita busca sua plena hegemonia, tentando desenraizar tudo aquilo que se refere à cultura popular e/ou subalterna,<sup>2</sup> em um processo de domínio e submissão.

O Brasil é um lugar de cultura plural, em que migrantes, estrangeiros e nacionais, têm seus costumes, crenças e tradições preservados por meio de práticas buscadas pela memória. Quando os migrantes saem da roça, por exemplo, e vão para a cidade, defrontam-se com situações novas, como o da indústria que enfatiza o desenraizamento, fragmentando a cultura popular (BOSI, 1987, p. 18). Assim suas inúmeras raízes são partidas em vários pedaços. Para resistir a esse desenraizamento, eles retomam suas práticas rurais, como os terços. É relevante dizer que há terços no âmbito urbano que estão envolvidos em um evento festivo semelhante à festa na roça.<sup>3</sup> Isso evidencia uma tentativa de manter vivas as tradições rurais.

Pode-se dizer que o sistema comunitário do catolicismo popular tenta resgatar as raízes de seu passado, que foram ou estão sendo arrancadas pelo modelo de sociedade capitalista, por meio dos rituais coletivos de fé, de forma a resistir à opressão da cultura erudita e aos espetáculos que matizam a vida

<sup>1</sup> Resulta este trabalho das pesquisas desenvolvidas por nós, Duarte (2008) e Paula (2007), no Programa de Pós Graduação em Linguística, da Universidade de Brasília, e no Programa de Pós Graduação em Linguística e Língua Portuguesa, da Universidade Estadual Paulista/Faculdade de Ciências e Letras, campus Araraquara, respectivamente.

<sup>2</sup> O termo *subalterno* vincula-se à crença de que a cultura popular, estando fora das instâncias e regras que legitimam a cultura erudita, estaria subalterna a esta.

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

urbana. E é nessa coletividade que o migrante garante a permanência ou a retomada de sua raiz. A tentativa de preservar e manter suas raízes por parte das camadas populares explica os inúmeros festejos locais e religiosos em cidades pequenas no Brasil e, mais especificamente, em Goiás, foco de nosso estudo. Tais festejos conseguem ser mais evidentes do que festas cívicas ou históricas.

Isso sugere que as festas de roça colocam a comunidade em que estão inseridas em evidência, como se as vozes abafadas da cultura dominada passassem a ser ouvidas, ou ainda como se os indivíduos tivessem a oportunidade de passar da passividade à função ativa de sujeito, que tem uma raiz cultural a ser preservada mesmo diante das pressões culturais das elites dominantes. Para falar dessa função ativa de uma coletividade, faz-se necessário refletir sobre os tipos de relações nas quais está envolvida. Servindo a este propósito, consideremos alguns aspectos relacionados à comunidade de fala e redes.

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

### **Dos caminhos teóricos**

Este trabalho se insere na linha teórica Sociologia da Linguagem e Etnografia da Comunicação. Ressaltamos, ainda, que a perspectiva laboviana sobre comunidade de fala como *o conjunto de atitudes sociais para com a língua* complementa a abordagem teórica adotada neste estudo.

Sob a perspectiva da Sociologia da Linguagem e da Etnografia da Comunicação, Scherre (2006, p.717) diz que Gumperz, Hymes e Fishman consideram que a presença de mais de uma língua não implica a existência de mais de uma comunidade de fala. Essa assertiva leva-nos a refletir sobre a cidade de Londres, em que por volta de 300 línguas são faladas. Esse seria um caso de trezentas comunidades de fala, como postulado pela Linguística Estrutural? Ou seria apenas uma comunidade de fala com características bastante específicas? Desta feita, tal modelo teórico considera que mesmo que haja diferenças linguísticas, elas formam uma comunidade de fala, um sistema em que estão relacionadas a um conjunto compartilhado de normas sociais (GUMPERZ *apud* SCHERRE, 2006, p. 717).

Nesse sentido, o conceito de comunidade de fala extrapola o universo linguístico, pois como salienta Hymes (1981, p. 51) “uma comunidade de fala é definida (...) como uma comunidade que compartilha conhecimento de regras para a condução e interpretação de fala (...)”. Desta maneira, um falante cuja segunda língua seja inglês não pertencerá a uma comunidade de fala como os

Estados Unidos, apenas por dominar as regras gramaticais dessa língua. Somente o será se for competente, em termos comunicativos, em inglês.

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

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

Percebe-se, então, que na perspectiva laboviana, diferentemente da Sociologia da Linguagem e Etnografia da Comunicação, o uso determina o conjunto de normas sociais compartilhadas.

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

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

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

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

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

Milroy (1980), uma das pioneiras nos estudos de redes, na tentativa de estabelecer o conjunto de fatores que distinguem as comunidades rurais das

urbanas, em termos de densidade de rede de relações sociais, interessou-se pelas características dos vínculos existentes nas relações das pessoas envolvidas na rede umas com as outras, como meio de explicar seu comportamento.

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

Sabe-se, assim, que grupos rurais são fortemente caracterizados por relações socioculturais densas. Partindo-se desse pressuposto, interessa-nos discutir “comunidade de fala” e “redes”. Na região de Catalão (sudoeste goiano), há tanto comunidades rurais, como “Mata Preta”, e comunidades rurbanas. Com relação a essas, consideramos como rurbanas aquelas que não são nem tipicamente urbanas nem tradicionais e fechadas (cf. BORTONI-RICARDO, 1985, p. 124). Assim, embora estejam localizadas em um perímetro urbano, exibem características de comunidades fechadas e tradicionais, observadas, por exemplo, pelas festas de tradições rurais ou a prática de terços cantados, em que as redes sociais tendem a se caracterizar pela solidariedade e a reciprocidade mútua.

Sobre a linguagem dessas comunidades, podemos dizer que compartilha características inerentes ao dialeto rural ou caipira. Sobre essa variedade, Bortoni-Ricardo (1985, p. 42) afirma que “(...) se refere especificamente à variedade falada no cenário rural onde os migrantes nasceram e passaram parte de suas vidas (...)”.<sup>4</sup>

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

a principal característica desta cultura foi sua segregação da influência urbana, um isolamento que estabeleceu e preservou formas sociais baseadas em economia de subsistência e em práticas de solidariedade mútua. A população Caipira estava espalhada por um grande território ou morando em cabanas, localizadas distantes uma da outra, ou em pequenas colônias. Se elas viviam próximas ou distantes, no entanto, as famílias de uma comunidade estavam ligadas pelo sentimento de território comum, pela ética de solidariedade, principalmente manifestada na participação dos vizinhos nas tarefas de agricultura, e pelas atividades religiosas e de lazer. Tudo isto representou a estrutura fundamental da sociabilidade Caipira.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> “Caipira dialect refers specifically to the variety spoken in the rural setting where the migrants were born and spent part of their lives (...)”.

<sup>5</sup> “The main feature of this culture was its segregation from urban influence, a cultural isolation which established and maintained social forms based on the closed subsistence economy and on practices of mutual solidarity. The Caipira population was scattered over a large territory either living in huts, located far away from each other, or in small settlements.

Tendo feito essas considerações, cabe aqui uma observação de Bortone (1996, p. 37) sobre comunidades rurais e/ou isoladas: "(...) caracterizam-se, primariamente, por uma rede de relações 'experimental', a referência linguística é muito mais implementada por uma interação real, 'experimental', face-a-face, que molda e acentua os vínculos de identidade social". Assim, grupos rurais, ou com características rurais, se caracterizam por redes (*networks*) fechadas ou redes de relações sociais fechadas que funcionam como mecanismo de reforço da norma (BOTT, 1971). Isso ocorre devido à frequência com que os membros dessas comunidades interagem entre si e a forma de se relacionarem é que determina esse reforço, uma vez que seu isolamento cultural e geográfico as leva a um desenvolvimento de uma resistência a forças de inovação.

Bortone (1996, p. 38) ilustra como funciona a rede de relações sociais fechadas, cujas características se complementam, como sendo uma rede de relações multiplex e densas, de interações experimentais face a face, com fortalecimento dos vínculos e identificação e reforço da norma.

### **As festas de roça: entre terços e danças**

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

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

Sobre comunidades rurbanas, podemos perceber que, embora estejam situadas no perímetro urbano, tendem a exibir redes de relações sociais bastante coesas por meio, principalmente, da religiosidade, além, é claro, de exibirem traços rurais.

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

---

Whether they lived close together or far apart, however, the families of a community were linked by the feeling of common territoriality, by the ethics of solidarity, mainly manifested in the neighbours' participation in agricultural tasks, and by traditional religious and leisure activities. All this represented the fundamental structure of Caipira sociability".

Assim, comunidades rurais e urbanas caracterizam-se como comunidades de fala isoladas e multiplex, cuja rede de relações sociais possibilita a manutenção da cultura caipira e, conseqüentemente, fortalece não somente o seu vernáculo, mas, igualmente, sua identidade social, que é um mecanismo de resistência a mudanças e de preservação dos valores culturais compartilhados.

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

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

Essa forma de resistência do catolicismo popular pode ser percebida em se tratando de um sistema religioso *da* comunidade camponesa e não *sobre* ou *para* ela (BRANDÃO, 1986, p. 139), tornando possível o acesso, por parte dos crentes ou devotos, à partilha da hegemonia que sustenta uma determinada comunidade que, ao seu modo, invoca o sagrado.

Durkheim (*apud* BRANDÃO, 1986, p. 143) assevera que “a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, de enriquecer nosso conhecimento, de acrescentar às representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver”. Sendo assim, mais do que uma forma de poder em relação à religião eclesiástica, a prática religiosa do subalterno confere proteção, acesso ao mistério, magia e, até mesmo, milagre aos fiéis.

Também Coelho (2005, p. 37), tematizando sobre a religião, diz que:

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

Coelho quis fazer entender que, seguindo a conduta religiosa, estamos salvos de qualquer ameaça que a divindade queira lançar sobre nós, isto é,

estamos protegidos. Também Durkheim enfatiza essa ideia, dizendo que a finalidade religiosa é a de nos ajudar a viver, protegendo-nos.

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

Alguns dos agentes bem característicos da religião popular são os rezadores de terço, divididos em duas partes: uma, constituída por um rezador que o conduz, e outra por um coro de “responções”. Desse modo, a reza do terço envolve um trabalho de um agente rezador que, por sua vez, depende de uma equipe de *subordinados*. Embora essa hierarquia se estabeleça simbolicamente, nos rituais desta prática, ela não se estende, porém, a outras relações sociais entre esses sujeitos, pois os rezadores são compadres, irmãos, vizinhos ou companheiros diários da lida na roça, iguais na vida.

Muitas vezes, o rezador, quem *puxa* o terço e tem comando sobre os devotos, é uma pessoa socialmente marginalizada pela cultura global, mas na cultura local é líder. A essa inversão de papéis historicamente dados, Bakhtin (1996) dá o nome de carnavalização. Essa troca de papéis é também mencionada por Brandão (1989, p. 9): “Ela (a festa) toma a seu cargo os mesmos sujeitos e objetos, quase a mesma estrutura de relações do correr da vida, e o transfigura. A festa se apossa da rotina e não rompe mas excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão.”

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

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

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

A posição assumida por Brandão desperta questionamentos. Se o núcleo da festa é o altar do santo e tanto o sagrado quanto o profano giram em torno dele, qual é a relevância do reconhecimento de separação entre eles? Em verdade, não há separação, pois eles constituem a face da mesma moeda, o sagrado existindo em função do profano e este em função daquele.

O mais adequado seria, então, não pensar em práticas de sagrado e profano, pois o catolicismo popular brasileiro tem se valido de estratégias sincréticas em que elementos diversos de campos de fé distintos se impregnam de práticas de devoção a santos e mais santos. Seria mais pertinente diante dessas manifestações de fé reconhecer nelas uma tentativa de sobreviver em comunidades já distantes institucionalmente e que buscam enraizar suas práticas religiosas populares e se fortalecerem ante as práticas eruditas ou de espetacularização, comuns à cultura de massa. Fortalecer-se, instituindo uma pertença e nela reforçando-se, é uma característica de práticas culturais populares rurais, de diversos matizes, que compreendem a religião, as práticas de plantar e colher, o fabrico de remédios, dentre outras.

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

Dois casos interessantes a se observar referem-se ao terço cantado da comunidade rural catalana Mata Preta e da Fazenda Perobas. Tratam-se de um exemplo de que para celebrar a fé é dispensável fazer festa, como se costuma considerar o catolicismo popular: como um sistema religioso que transforma todos os eventos ritualísticos em momentos de festa. De fato, há esse costume, o de oferecer não só a fé, mas também a festa, mas esta é dispensável. Nas comunidades, a festa não se configura com sons, cantorias de conjuntos musicais, danças e comilanças; nessa celebração de coletividade, a festa é a cantoria do terço pelos rezadores da comunidade. Trata-se, então, de terços diferentes daqueles que se rezam sozinho, pois representam uma forma de festejar a fé do grupo que dispensa outras práticas de pertença cultural como as danças. Em outros termos, cantar o terço é também uma festa em que o dito profano inexistente em absoluto e a liturgia dos homens e mulheres cumpre o louvor incondicional. Dessa forma, tal terço se vale da religião como identificador do grupo na medida em que enraíza, por meio dela, a fé, as esperanças e as devoções variadas aos santos.

No terço da Fazenda Perobas, deparamo-nos com uma prática de sete décadas, mantida pela família, em sua residência, motivada pelo cumprimento de votos a bênçãos recebidas, ao longo da história familiar. Neste terço, cantado por grupos de rezadores, o altar se ornamenta de lençol de chita, flores de São José e outras de beira-córrego, velas em xícaras e imagens de São Sebastião e retratos de parentes já falecidos. A festa que segue ao terço não é obrigatória, pois em anos de mortes recentes na família não há danças, apenas a reza e a comida. Nos anos em que a festa compõe o cenário de fé, ela não é profana ou de dessacralização, mas uma parte fundamental da fé da família e de que os presentes compartilham, reforçando, também, seus votos e pagando suas dívidas com as divindades. Nos setenta anos de festa, nunca houve leilão por-

que o que primeiro motivou os terços foi uma necessidade de pagamento da dívida com o santo, circunscrita à família que, por isso, sempre alimentou os presentes com farta comida e, porque, pelas relações de solidariedade da vida rural, as promessas também se tornaram uma ordem dos vizinhos, dos compadres e outros parentes. Do mesmo modo que as relações sociais daquele lugar e daquelas pessoas permitiram compartilhar os seus problemas e demandas sociais, igualmente possibilitaram que a simbologia e rituais da fé, com seus deveres e compensações, se solidarizassem.

Pode-se dizer, ainda, que se a alegria marca o festejo e cantar o terço é uma forma de festejo, então, esse elemento também marca a manifestação discursivo-religiosa. Tal evidência prova, portanto, que a reza do terço reforça e preserva a identidade grupal nas comunidades rurais em discussão.

No ritual de cantoria da fé, têm-se seis homens que cantam o terço de forma que um tira, um responde e outro *põe-conte*. O homem que faz o papel do *põe-conte* tem a função de fazer uma voz mais alta, aquela que se sobressai às demais vozes. *Por-conte* é *pôr contra voz* no canto do terço. O termo *põe-conte* é uma expressão que equivaleria a *põe-voz*, ou *por contra-voz*, não se sabe ao certo sua origem, mas evidências nos levam a crer que esteja relacionada ao *pôr conta*, como no Rosário, pois quando se reza o Rosário a mudança de conta implica tom ascendente de voz.

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

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

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

O rezador sacerdote de botina, o homem caipira, muitas vezes alvo de críticas e preconceitos, passa a ser o centro das atenções no momento da reza, é aquele que detém o saber de mediação entre o plano terrestre e o plano sagra-

do. Assim, o padre perde sua autonomia, seu poder e hegemonia absoluta de prestar contas ao sagrado.

O processo de carnavalização da figura do padre consiste, então, no destronamento deste e o coroamento do rezador, consagrado e legitimado pelo costume, pela tradição e pelo grupo. Ocorre, pois, uma ambivalência: a morte simbólica do antigo pressupõe o nascimento do novo; ou ainda, “todas as imagens são concentradas sobre a unidade contraditória do mundo que agonia e renasce” (BAKHTIN, 1996, p. 189).

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

Observa-se, pois, que, apesar de a Igreja Católica, desde seus primórdios, concentrar os rituais de igreja nas mãos dos padres, os fiéis — como vimos, os rezadores — têm autonomia de se reunirem para exercer práticas como as do terço e as das procissões. Assim, pode-se dizer que há, na Igreja, uma divisão interna e que “ela inventa maneiras de colocar tanto os padres quanto os agentes auxiliares em um intervalo mediador entre a religião da paróquia e a popular” (BRANDÃO, 1986, p. 106).

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

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

O terço da Fazenda Perobas, cantado para São Sebastião e as almas dos que se foram e dos que sofrem na terra, não conta com um espaço que seja destinado a rituais religiosos; ocorre na sala, com paredes barreadas e cobertas de imagens de santos e retratos da família, na casa de taipa da anciã devota. Nele, mulheres se empenham, às vezes, em acompanhar os respondões, sempre em tom que não se sobrepõe ao dos rezadores. Elas se portam, no ritual, como devotas silentes, são guardadoras do voto que os rezadores pagam e responsáveis pela organização do terço e da comida.

## Nuances da identidade ou pertença linguística

A cultura urbana cada vez mais tenta sobrepor-se à cultura do homem rural; no entanto, embora falantes rurais e urbanos, ou até mesmo rurbanos, falem a mesma língua, seus conhecimentos se manifestam de formas diferenciadas devido às bagagens socioculturais diferentes.

Concordamos com Gumperz (1988) quando diz que o uso da língua em uma comunidade de fala específica não é apenas uma questão de conformidade a normas de conveniência; antes, é um modo de transferir informação sobre valores, crenças e atitudes. Por essa razão, utilizamos uma abordagem interpretativa para tentar compreender as tradições orais que estamos investigando: os terços de tradição rural, tentando extrair interpretações sobre o que ocorre na sua prática, no momento em que há uma interação entre devotos e a esfera divina por meio da intermediação dos rezadores. Salientamos, ainda, que serão feitas hipóteses sobre as inferências que os rezadores fazem/fizeram para reinterpretar o texto em latim de uma determinada maneira e não de outra, além de determinar como os signos linguísticos interagem no processo de interpretação.

Ao analisar os terços rurais das comunidades, podemos perceber que apresentam grande nível de fortalecimento de seus vínculos socioculturais, porque são uma reinvenção da prática de se rezar o terço, são uma derivação da docência erudita da Igreja, como diz Brandão (1986, p. 17): “mais visível do que na face profana do domínio popular, é na religiosa que os proletários e, sobretudo os camponeses criam as suas crenças mais duradouras, derivando-as da docência erudita das igrejas, ou recriando-as segundo as suas próprias experiências em todos os setores de trocas sociais”.

Por essa razão, é importante fazermos uma análise da comunidade de fala dos rezadores de terço das comunidades Perobas e Mata Preta, identificando sua norma de reforço sociocultural e, por conseguinte, identitária. É válido ressaltar que daremos exemplos a partir do terço escrito da comunidade Mata Preta, que equivale à forma transcrita da modalidade oral dos terços cantados das duas comunidades a fim de observar melhor as suas estratégias de preservação e enraizamento sociolinguístico. O que temos é uma língua híbrida, eivada de marcas do que Amaral (1976) considerou características do dialeto rural, com retenção de formas latinas eclesiásticas. Não raro, realizações latinas, trazidas de sua forma vulgar para a boca dos rezadores, se transmutam, por processos fonológicos comuns à oralidade do português popular no Brasil, em construções peculiares aos terços, mas encontráveis em outras construções linguísticas populares. O registro escrito que obtivemos consiste de um caderno cedido por uma filha de um dos rezadores do terço, no ano de 2001. Os registros orais dos terços são fruto de nossa participação nos rituais, com interesse científico desde o ano de 1992, na Fazenda Perobas e na Mata Preta, em anos esparsos do século XXI.

Salienta-se que esses terços apresentam um latinório peculiar que, a ou-

vidos e olhos desacostumados com os rituais e com essa língua híbrida, pode não fazer muito sentido, mas, com o decorrer da pesquisa, verificamos que esse latinório remete-nos não apenas a uma composição múltipla da língua, mas, também, a uma interpenetração de práticas culturais — a popular, do catolicismo de nuances rurais e a erudita, expressa nos seculares rituais católicos específicos da Igreja — em que o terço é sua representação linguística máxima. É assim que a Ladainha de Nossa Senhora, em latim, é entoada como coro em bocas de roceiros e roceiras, que devotam a santos e refazem sua ligação com as divindades a quem devem fé e obediência e se confirmam como pertencentes a um lugar e a um modo de fazer cultura.

### **Sobre o latinório dos sacerdotes de botina**

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

Salientamos que aqui o tal “palavreado repleto de termos e citações latinas de forma confusa” não é tomado como um uso impróprio ou desconhecimento linguístico da parte dos rezadores. Isso porque a transformação da língua latina pelo homem rural demonstra a preocupação em preservar sua cultura e comprova que as comunidades rurais têm uma cultura baseada na oralidade, em interações experimentais face a face.

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

*Na roça, fala-se latim*, essa é uma constatação que faremos ao analisar como a Ladainha de Nossa Senhora em latim é recriada nos terços. É importante lembrar que, por serem baseados na oralidade, o seu conhecimento é um saber compartilhado, experienciado e adquirido na prática. Além disso, esse conhecimento é que oferece aos devotos a possibilidade de se tornar co-autores nesse processo. Assim, a prática dos terços nas comunidades destacadas possui regras compartilhadas por aqueles que a dominam. Nesta prática, os rezadores que são tidos como *incultos* pela sociedade, são os que de fato detêm a cultura da prática social em destaque. São eles que definem as rotinas da produção e do acesso ao saber religioso e o pleno direito de seu uso público. Desta feita, retomam suas raízes, reelaboram-nas ou repetem-nas por serem essas raízes condições para a existência cultural dos grupos populares.

Ao cotejar a ladainha de Nossa Senhora em latim com a ladainha presente nos terços, percebemos como são semelhantes. A primeira é um texto sacro em

latim e, a segunda, uma tentativa de assimilação daquele. Essa tentativa pode ser constatada pelo fato de que, mesmo que o sacerdote de botina não domine o latim, uma vez que ele só o conhece por meio da audição, principalmente por causa das missas que eram rezadas em latim, ele preserva esse latim de *ouvido* e o vai reinterpretao e, por ser um conhecimento passado pela oralidade, a cada geração ocorrem mais mudanças. O registro do terço no caderninho pode ser, portanto, uma tentativa de não se perderem todas as tradições do ritual, mas, apenas quem puxa e quem responde o terço é que tem a posse do caderno.

A seguir, faremos hipóteses sobre algumas transformações.

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

Podemos verificar as seguintes transformações na palavra latina *miserere*: síncope de /r/: *miserere* > *miserree*; disjuntura vocabular: *miserree* > *misere* e (*miserê é*).

É interessante observar que o /e/ que sofreu disjunção e transformou-se na forma verbal *é*. Algumas hipóteses para que isto tenha ocorrido é que seja para responder a uma ideologia do Cristianismo de que a *miséria é nobre* e isto é garantia de entrada no céu. Segundo, essa ideia é reforçada quando encontramos no texto a substituição de *nobis* por *nobe*. Terceiro, apesar do registro gráfico *nobis*, essa palavra é pronunciada pelos rezadores da seguinte forma: /nobe/ ou /nobre/. Desta forma, com as transformações fonéticas de *miserere*, o vocábulo *nobis* sofreu modificações semânticas.

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

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

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

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

Levando em consideração todos esses pressupostos, temos que compreender que, para um devoto cristão, *matar Cristo* é inadmissível. Desta feita, a preposição *em* acaba com a ideia de matar um ser divino e acaba por estabelecer outro sentido: não se deve matar Cristo, mas pode-se matar por Ele.

- *Virgo prudentíssima* (Virgem prudentíssima) > *Virgam prodentissima*  
*Virgo* > *Virgam*  
Nasalização de /o/: *Virgo* > *Virgom*; rebaixamento de /õ/ > /ã/: *Virgom* > *Virgam*  
*Prudentíssima* > *prodentissima*

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

Sobre hipercorreção, Bortone (2004, p. 200) explica, ainda, que ocorre “Principalmente quando se trata das classes mais baixas da sociedade onde os indivíduos usam um dialeto desprestigiado, a insegurança que já existe a nível oral, agrava-se mais ainda na escrita”.

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

- *Exaudi nos, Domine* (ouvi-nos) > *Benzarde nos dormine*  
*Exaudi* > \**Benzarde*

Neste caso, parece-nos que a hipótese mais apropriada seria a de que *benzarde* não é uma variação de *exaudi*, apesar de sons deste vocábulo aparecerem naquele, tais como /e/ > /ẽ/, /z/, /a/, /dʒ/ > /d/, /i/. A hipótese é de que *benzarde* remete-nos a *bênção*, e, mais especificamente, a *benzer*.

Segundo Houaiss *et al.* (2001, p. 434), *benzer* é “*Lit. Cat.* Invocar (ger. Com sinal-da-cruz traçado no ar com os dedos) a graça divina (sobre algo ou alguém) (o papa benzeu os fiéis). 2. *Rel.* ser favorável a; abençoar, bem-fadar (benza-o Deus).” Com relação à expressão “benza-o Deus”, na região de Catalão usa-se muito “benza Deus” (/bẽzadews/), que se parece, foneticamente, com “benzarde”.

Tendo visto as modificações que o texto latino sofreu devido a hipóteses

criadas pelos rezadores sobre o latim, que ouviram no decorrer dos tempos, podemos constatar que em função da preservação de sua tradição, os rezadores constroem suas próprias hipóteses sobre o latim, porque o conhecimento que detêm está sempre em reconstrução entre as bocas e os ouvidos das pessoas, em recriação na memória de cada tipo de agente/rezador e no repertório das crenças e dos ritos que estão presos à oralidade. Assim, é a força da tradição e da manutenção da cultura do grupo que permitiu a preservação dos rituais e das rezas, ainda que transformadas pelos ouvidos de pessoas que não tinham acesso à leitura e ao conhecimento da língua latina.

É pertinente retomar uma citação de Brandão (1986) sobre os rezadores rurais. O autor assevera que eles:

Sabem reproduzir com alguma fidelidade as ‘rezas antigas’ do catolicismo colonial e, portanto, anterior à romanização. Repetem, como fórmulas truncadas, longas ladainhas em latim e, não raro, lançam mão de manuais de devoção católica. Estes especialistas combinam, dentro de um mesmo ritual popular, as fórmulas de culto da igreja do passado com as do sistema religioso popular, ele mesmo uma combinatória entre o saber eclesiástico e o camponês (BRANDÃO, 1986, p. 45-46).

### **Algumas considerações sobre a variedade rural nos terços**

“Por ser o caipira considerado apenas um receptáculo a ser preenchido segundo os interesses dos que dele fizeram uso, sua linguagem é muitas vezes ‘esquecida” (YATSUDA, 1987, p. 106). Acrescentamos a esta assertiva de Yatsuda que o caipira teve sua linguagem e toda a sua cultura esquecidas. Para isto, este texto se propõe a evidenciar aspectos das comunidades rurais e rurbanas.<sup>6</sup>

Entre esses setores, pode-se observar um contínuo em que, em um dos pólos, estão as variedades rurais usadas pelas comunidades geograficamente mais isoladas. Em outro, estão as variedades urbanas que receberam a maior influência dos processos de padronização da língua. Entre esses pólos está a zona *rurbana*.

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

É válido ressaltar que além das modificações do latim que demonstramos acima, os terços também apresentam modificações no que se refere à língua portuguesa, pois apresenta características do dialeto rural ou caipira. Sobre esta variedade, Bortoni-Ricardo (1985) afirma que, dentre suas regras fonó-

---

<sup>6</sup> São formadas “pelos migrantes de origem rural que preservam muito de seus antecedentes culturais, principalmente no seu repertório linguístico, e as comunidades interioranas residentes em distritos ou núcleos semi-rurais, que estão submetidas à influência urbana, seja pela mídia, seja pela absorção de tecnologia agropecuária” (BORTONI-RICARDO, 2004, p. 52).

lógicas, algumas são específicas ao dialeto e outras são compartilhadas pelas variedades urbanas não padrão e a variedade rural.

A sociolinguista diz ainda que:

a maioria dos processos fonológicos que são produtivos tanto no Português Brasileiro em geral, quanto no Caipira em particular, estão relacionados à preferência pela estrutura da sílaba CV canônica. Deveria ser notado também que a supressão das consoantes pós-vocálicas, um processo que produz sílabas abertas, facilita o fenômeno de harmonia vocálica (...) (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 43).<sup>7</sup>

Desta forma, os processos fonológicos produtivos na variedade rural, e também no Português Brasileiro, “estão relacionados a dois universais fonológicos, i.e., a preferência pela sílaba canônica e a pequena resistência que sílabas átonas oferecem a redução e mudança” (BORTONI-RICARDO, 1985, p. 44).<sup>8</sup> Ademais, processos de desnasalização de vogais átonas finais, supressão de segmentos consonantais e redução de ditongos decrescentes parecem ocorrer em maior escala na variedade rural que nas urbanas.

Observa-se, ainda, que o fenômeno de redução no dialeto rural é bastante produtivo, principalmente em sílabas átonas finais. Bortoni-Ricardo (1985, p. 45) acrescenta que “outro fenômeno associado à fraqueza das sílabas átonas finais é a tendência a reduzir as palavras proparoxítonas (...), um processo muito produtivo nas variedades caipira e urbana”.<sup>9</sup>

Assim, podemos dizer que os metaplasmos presentes nos terços rurais comungam de hipóteses semelhantes às aquelas criadas no dialeto caipira em contraste com o dialeto padrão, o que também representa um reforço da identidade do grupo. Sobre esse aspecto, observemos o que afirma Bortone (2007, p.138-139), ao analisar o discurso de uma comunidade rural:

As divergências dialetais colaboram para a manutenção de suas estruturas socioculturais, uma vez que o fenômeno comunicativo desempenha importante papel na produção e reprodução da identidade social. Há na comunidade um alto grau de identidade social que funciona como mecanismo de resistência a mudanças e reforço da norma local.

Muitos metaplasmos aqui descritos foram igualmente mostrados nos trabalhos de Bortoni-Ricardo (1985) e Bortone (2007). Aliás, esta observa que

<sup>7</sup> “Most of the phonological processes that are rather productive in Brazilian Portuguese in general, and in Caipira in particular, are related to the preference for the canonical CV syllable structure. It should be noted also that deletion of post-vocalic consonants, a process that produces open syllables, facilitates the phenomenon of syllable isochrony (...)”.

<sup>8</sup> “(...) be related to two phonological universals, namely, the preference for the canonical syllable form and the little resistance that unstressed syllables offer to reduction and change”.

<sup>9</sup> “Another phenomenon associated with the weakness of final unstressed syllables is the tendency to reduce the proparoxytone words (...), a process very productive both in Caipira and in the urban varieties”.

“grande parte das alterações sofridas pelo latim clássico, que resultaram no latim vulgar, ocorrem hoje em relação ao dialeto padrão e as suas respectivas formas não-padrão” (BORTONE, 2004, p. 194). Assim, a palavra *speculum* passa, no latim vulgar, para *speclo*, perdendo sua característica de palavra proparoxítona. No *corpus* deste estudo, encontra-se fenômeno semelhante: em *Speculum justitiæ* (espelho de justiça) > *espeço na justícia*, temos *speculum* > *espeço*.

Percebe-se, ainda, que há uma tentativa de preservar o repertório analisado, inerente ao sistema religioso das comunidades rurais, tendo em vista o registro manuscrito de um dos terços em um caderno, uma espécie de manual de devoção católica, e importante na medida em que esse conhecimento não se restringe à memória oral dos falantes.

As análises, contudo, demonstram que a identidade sociocultural reelaborada do homem rural é preservada por meio de eventos ritualísticos, como a festa em devoção aos santos padroeiros que, por sua vez, é um modo social próprio de se produzir o sagrado.

### **Das palavras finais**

O estudo dos terços rurais aqui apresentado serviu a um propósito de trazer à tona práticas culturais e linguísticas, realizadas no sudeste goiano, eivadas de marcas latinas à moda que os ouvidos e as bocas caipiras entendem e produzem. Serve esta investigação, ainda, para demonstrar que, apesar da diversidade cultural brasileira a pluralidade se faz unívoca nesses terços, que são uma demonstração de pertença linguística e sociocultural das comunidades estudadas.

O latinório, expressão linguística máxima dos terços rurais do sudeste goiano, longe de ser uma deturpação caipira do português ou do latim, é uma estratégia de reinvenção da língua primeira do colonizador nos antigos rituais católicos e conseqüentemente, também, de preservação frente às inovações atuais, da ordem linguística e cultural nas comunidades rurais Mata Preta e Perobas, no município de Catalão-GO. ☒

*Recebido em 31/05/2010. Aceito em 29/07/2010*

PAULA, M. H.; DUARTE, A. N. RURAL SUNG TERÇOS: LANGUAGE AND CULTURAL IDENTITY

#### **Abstract**

*Marking the boundaries among cultural practices is a hard task, once globalization has quickly transformed knowledge circulation ways. Because of this, cultural hybridity is the norm and not the exception. In this view, we reflect about the Brazilian cultural multiplicity, based on the rural sung*

*terços, which function as an important factor of preservation or building up of the rural man's social cultural identity. Thus, we understand that popular culture creates its own devices for the production of its sacred component and the language about the sacred element. To observe this aspect we take into account that, in the recitation of the traditional words in Latin, the rural priests reinterpret them according to the local Caipira dialect, a kind of latinorio.*

#### **Keywords**

*popular culture; sung terços; latinorio; rural communities; Southeast of Goiás*

#### **Referências**

AMARAL, A. *O dialeto caipira*. São Paulo: Hucitec/SCCTEC, 1976.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3.ed. São Paulo/Brasília: Hucitec/EdUnB, 1996.

BORTONE, M. E. O fenômeno da hipercorreção. *Letras & Letras*, Uberlândia, Edufu, v. 5, n. 1 e 2, 1989, p. 89-105.

BORTONE, M. E. Língua e identidade social. *Revista do Instituto de Letras da PUC, Campinas, PUCCAMP*, v. 15, n. 1 e 2, 1996, p. 22-42.

BORTONE, M. E. O português oral no Brasil e a questão da mudança linguística. *Revista Athos & Ethos*, Patrocínio, Faculdades Integradas de Patrocínio, v. 4, 2004, p.181-202.

BORTONE, M. E. Comunicação interdialeto. In: CAVALCANTI, M. & BORTONI-RICARDO, S. M. (orgs.). *Transculturalidade: linguagem e educação*. Campinas: Mercado de Letras, 2007, p.123-176.

BORTONI-RICARDO, S. M. *The urbanization of rural dialect speakers: a sociolinguistic study in Brazil*. Great Britain: Cambridge University Press, 1985.

BORTONI-RICARDO, S. M. *Nós chegemu na escola, e agora?* Socolinguística & Educação. São Paulo: Parábola, 2005.

BOSI, A. (Org.). *Cultura brasileira — temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.

BOTT, E. *Family and social network: Roles, norms, and external relationships in ordinary urban families*. Great Britain: Tavistock, 1971.

BRANDÃO, C. R. *A cultura na rua*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo — um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMARA Jr., J. M. *Dicionário de linguística e gramática*. Petrópolis: Vozes, 2002.

COELHO, B. J. *Linguagem: conceitos básicos*. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005 (coleção Sala de Aula).

- COUTINHO, I. de L. *Gramática histórica*. Rio de Janeiro: Ao Técnico, 1976.
- CRIPPA, G. Reflexões acerca do espetáculo como fundamento cultural do ocidente. *Ecocos Revista Científica*, v.3, n.1 (junho 2001), São Paulo, Centro Universitário Nove de Julho, 2001, p. 11-24.
- DUARTE, A. do N. *A preservação da identidade sociocultural por meio de práticas discursivo-religiosas em contextos rurais*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- GUMPERZ, J. J. *Discourse strategies: Studies in interactional sociolinguistics 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HOUAISS, A. & VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HYMES, D. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- LADAINHA de Nossa Senhora. Disponível em: < [http://www.amigosdenossasenhora.hpg.ig.com.br/ladainha\\_de\\_nossa\\_senhora.htm](http://www.amigosdenossasenhora.hpg.ig.com.br/ladainha_de_nossa_senhora.htm) > Acesso em: 21 nov. de 2007.
- LABOV, W. *Sociolinguistic patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.
- MILROY, L. *Language and social networks*. London/Baltimore: Basil Blackwell/University Park Press, 1980.
- PAULA, M. H. de. *Rastros de velhos falares: léxico e cultura no vernáculo catalano*. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2007.
- SCHERRE, M. Speech Community. In: *Encyclopedia of Language & Linguistics*. UK: Elsevier, 2006. p. 716-722.
- WARDHAUGH, R. *An introduction to Sociolinguistics*. Oxford: BlackWell, 2006.
- YATSUDA, E. O caipira e os outros. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira — temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987. p.103-113.