

A REZA DO TERÇO: PRÁTICA DISCURSIVO-RELIGIOSA NA FESTA DE ROÇA¹

Aline do Nascimento DUARTE² (UNB)

Resumo

O presente trabalho caracteriza-se como uma pesquisa em sociolinguística interacional e pretende analisar a reza do terço, no âmbito das festas de roça, eventos ricos em “contrários” (uma face dita sagrada e outra dita profana), sob a perspectiva etnográfica, considerando-se este ritual como um elemento importante pela manutenção dessa tradição cultural, na compreensão de que ele é um reforço cultural do grupo dos rezadores rurais.

Abstract

The present work is characterized as a research in Interactional Sociolinguistics and it intends to analyze the prayer (“reza do terço”), in the context of the countryside parties, rich events in "contraries" (one part considered sacred and another one considered profane), under the ethnographic perspective, considering this ritual as an important element for the maintenance of that cultural tradition, in the understanding that it is a cultural reinforcement of the group of the prayers from countryside.

1. Introdução

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

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

A metodologia desta pesquisa teve como base a etnografia³ da fala, cujo foco é a situação de uso lingüístico. Duas das principais características da análise etnográfica são: 1) focalizar particularmente a especificidade do desempenho natural da fala e 2) focalizar as identidades sociais e culturais, consideradas e descritas como um sistema global em comparação com outro sistema de outra sociedade ou grupo.

Este estudo propõe, dessa forma, trabalhar algumas manifestações discursivas da festa de roça com enfoque na análise etnográfica do gênero discursivo, terço rural, na compreensão de que este é um reforço cultural do grupo dos rezadores rurais.

Na festa de roça, há um primeiro momento em que ocorre o oferecimento da fé, manifestado por rezas de terços, e um segundo momento, em que o álcool, a comida e a dança fervorosa são condições fundamentais para a ocorrência do evento festivo. Muitas pessoas classificam estes dois momentos que compõem a festa como sendo sagrado, o primeiro, e o segundo, profano. Pensar desta forma pode ser um grande equívoco já que para os participantes do evento religioso o suposto “profano” é condição para o sagrado. Deste modo, não se estabelece qualquer divisão, mas uma condição de interdependência.

¹ Este trabalho é resultado do curso de Pós-graduação *latu sensu* “Especialização em Letras – Leitura e Ensino”, realizado no Campus de Catalão – UFG, sob a orientação da Prof^a Ms. Maria Helena de Paula; atualmente, o presente trabalho é realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ – Brasil.

² Mestranda em Lingüística na Universidade de Brasília; alineduartecardoso@hotmail.com

³ A palavra “etnografia”, de origem grega, significa descrever (*grafia*) uma cultura (*etnos*).

Para este trabalho, a observação teve como objeto de análise principal os terços realizados em festas de tradição rural, nas quais se observa um ritual coletivo do catolicismo popular, coletado em três situações diferentes nos municípios de Catalão e Goiandira, cidades do Estado de Goiás⁴.

Vale ressaltar que embora tais manifestações discursivo-religiosas sejam *corpus* de análise deste trabalho, deter-nos-emos apenas nos aspectos socioculturais e históricos⁵ que os envolvem na medida em que estes colaboram para com o reforço identitário dos grupos observados bem como sua luta pela sobrevivência daquilo que lhe pertencem tais como seus costumes, crenças, tradições, enfim, sua cultura.

2. As festas de roça

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

Poderia-se afirmar que tais festas são reflexos da chamada “sociedade do espetáculo”. Segundo Debord (citado por CRIPPA, 2001, p. 11)

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

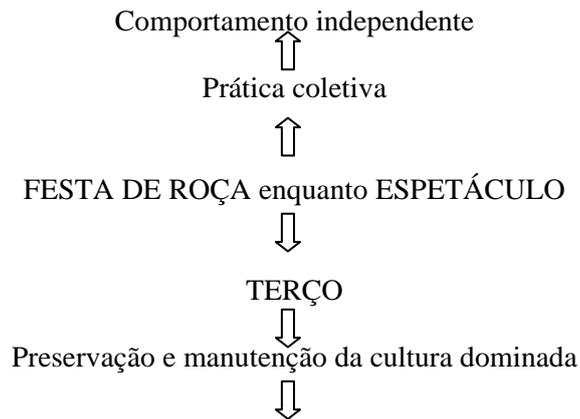
Crippa (2001, p. 12) discute o que vem ocorrendo com a sociedade: “a prática cotidiana de um empobrecimento da experiência vivida e como ela se fragmenta em esferas cada vez mais separadas, com a conseqüente perda da visão unitária de uma sociedade” (CRIPPA, 2001, p. 12). Desta forma, a sociedade atual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

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

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

⁴ Os terços coletados na comunidade rural Olaria e no perímetro urbano de Goiandira foram registrados em fita k-7, em junho de 2005 e, o terço da comunidade rural Mata Preta foi registrado em VHS, em 2001. Além disso, mesmo tratando-se de eventos públicos, fomos autorizados a fazer tais registros, verbalmente, pelos responsáveis, os quais também colaboraram, através de conversas informais, fornecendo-nos informações importantes sobre o que compõem tais práticas.

⁵ Quanto aos aspectos lingüísticos, eles serão tratados na dissertação de Mestrado que desenvolvemos junto ao PPGL-LIV-UNB, sob orientação da Prof^a Dra. Márcia Elizabeth Bortone.



Forma de resgatar a função ativa do indivíduo

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

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

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

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

3. A religiosidade na cultura popular

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

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

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

Em outras palavras, há, na cultura popular, um imbricamento entre trabalho manual e crenças religiosas, imbricamento este que pode ser considerado como *materialismo animista* (cf. BOSI, 1995, p.

324), na medida em que corpo e alma se confundem. Além disso, vale ressaltar que é esta característica popular, enquanto grupo ou coletividade, além do indivíduo, que proporciona a manutenção de tal cultura.

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

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

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

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

Bosi (1987, p. 16) cita Weil que diz que “o ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”. Desta forma, sendo o enraizamento uma necessidade intrínseca ao homem, as situações coletivas de manifestações de fé da cultura popular são formas de fazer com que suas práticas sobrevivam em meio a uma sociedade capitalista em que a cultura erudita busca por sua plena hegemonia, tentando desenraizar tudo aquilo que se refere à cultura popular e/ou subalterna⁶, em um processo de domínio e submissão.

O Brasil é um lugar de migrantes⁷ cujos costumes, crenças e tradições tentam conservar através 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 ao desenraizamento de sua cultura, os migrantes rurais retomam práticas rurais, como os terços. É relevante dizer que o terço coletado no município de Goiandira para esta pesquisa ocorreu no âmbito urbano e está envolvido em um evento festivo semelhante à festa na roça⁸. Este evento evidencia uma tentativa de manter vivas as tradições rurais.

Pode-se dizer que o sistema comunitário do catolicismo popular tenta resgatar suas raízes de seu passado, que foram ou estão sendo arrancadas pelo modelo de sociedade capitalista, através dos rituais coletivos de fé, de forma a resistir à opressão da cultura erudita. E é nesta coletividade a maneira que o migrante tem para garantir a permanência ou a retomada de sua raiz.

Poderia ser isso, a tentativa de preservar e manter suas raízes por parte das camadas populares, a explicação de inúmeros festejos locais e religiosos em cidades pequenas. Tais festejos conseguem ser mais evidentes do que festas cívicas ou históricas.

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

⁶ O termo *subalterno*, neste contexto, está vinculado à crença que muitos têm a respeito da cultura popular que, estando ela fora das instâncias de que gozam práticas de cultura erudita, i. e., fora das leis e regras de aceitação e legitimação desta, estaria subalterna.

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

⁸ Faz-se pertinente observar que há uma diferença entre as expressões “na roça” (espaço rural) e “de roça” (com tradição rural).

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

Isso sugere que as festas de roça colocam a comunidade em que estão inseridas em evidência, como se as vozes abafadas da cultura dominada passassem a ser ouvidas, ou ainda como se os indivíduos tivessem a oportunidade de transpor da passividade à função ativa de sujeito, que tem uma raiz cultural a ser preservada mesmo diante das pressões culturais das elites dominantes. Enfim, como se, por um instante, os atores-parte das festas fossem convocados à evidência, para serem lembrados ou para que algo ou alguém – uma outra pessoa, um deus – seja lembrado através deles para que, então, alguma coisa constituída como sentido da vida e ordem do mundo, seja dita ritualmente através deles, que festejados são, durante a brevidade de um momento especial, enunciados com mais ênfase: são símbolo (BRANDÃO, 1989, p. 8).

Brandão (1986, p. 17) afirma que:

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-as⁹ segundo as suas próprias experiências em todos os setores de trocas sociais

Neste sentido, as práticas populares criam outras formas de manifestações de fé, desenraizando as práticas eruditas.

Desta feita, a face dita “profana” observada no âmbito popular 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 através da profanação que se preserva a participação dos fiéis, i. e., é criando seus próprios modos de produção que a religião popular consegue enraizar sua ideologia. A este ponto, é interessante salientar que o setor religioso é o espaço em que “o poder dos fracos” consegue ser tão consistente e criativo (BRANDÃO, 1986, p. 31), além de ser o setor por meio do qual grupos populares resistem ao poder de controle das agências religiosas dominantes, recriando novos núcleos inovadores e dissidentes ou fracionando pontos de hegemonia delas.

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

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

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

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

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

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

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

⁹ O termo “recriar” não pode ser confundido, neste contexto, com “mudar”.

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

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

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

Muitas vezes, o que ocorre é que o rezador, quem “puxa” o terço, tendo assim comando sobre os devotos, é uma pessoa socialmente marginalizada. A esta inversão de papéis historicamente dados, Bakhtin (1996) dá-se o nome de carnavalização. Esta troca de papéis é também mencionada por Brandão (1989 p. 9):

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

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

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

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

A afirmação de Brandão supracitada deixa margens a questionamentos. Se o núcleo da festa é o altar do santo e tanto o sagrado quanto o profano 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, i. e., o sagrado existe em função do profano e este em função daquele.

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

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

4. A reza do terço: manifestação discursivo-religiosa

Quando se fala em “reza do terço” é importante salientar que, neste trabalho, trata-se de uma prática coletiva que ocorre em grupos cuja fé está apoiada no cristianismo católico. Esta prática de fé, por assim dizer, envolve preparação de comidas, escolha de rezadores (as), além da preparação do altar e cuja

realização da fé em si é circundada por um espaço geográfico (nas comunidades rurais catalanas Olaria¹⁰ e da Mata Preta, em Goiandira¹¹) e por um espaço temporal (um momento específico do ano).

A reza do terço, que não é aquele que se reza sozinho, possui uma motivação devocional (Nossa Senhora, São Sebastião, entre outros), um pedido de uma graça, ou um agradecimento a uma recompensa ou promessa.

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

Sabe-se que a reza do terço, na zona rural ou em grupos com identidade rural, já era muito comum, independentemente de haver ou não festa. Assim, pode-se dizer que é a festa de roça que entra na prática do terço e não o contrário.

Desta feita, entende-se a reza do terço como uma manifestação discursivo-religiosa na festa de roça. Mas por que manifestação discursivo-religiosa? Discurso aqui está fundamentado numa perspectiva social, mais especificamente, em uma visão que o concebe como o uso da linguagem como forma de prática social, pois através dele executa-se uma ação, i. e., um grupo age sobre o mundo, sobre os outros. Além disso, a idéia de discurso aqui se refere a relação dialética¹² do terço rezado na festa de roça em relação a festa propriamente dita.

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Esta comunidade é também conhecida como Morro Agudo.

¹¹ Conferir a localização destas regiões nos mapas em anexo.

¹² “A perspectiva dialética considera a prática e o evento contraditórios e em luta, com uma relação complexa e variável com as estruturas, as quais manifestam apenas uma fixidez temporária, parcial e contraditória” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94).

o momento de, através do discurso religioso, cultivar as crenças (significações do mundo) do grupo a fim de que as gerações mais novas tomem conhecimento e, assim, as coloquem em constante prática.

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

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

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



Concepção tridimensional do discurso

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

5. Considerações finais

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

Não nos esqueçamos, ainda, que é a religião que ajuda os dominados a sobreviver, a lutar e relutar. Desta forma, manifesta-se a fé, festejando e demonstrando alegria, mas sem perder de vista o cerne da motivação festiva, o sagrado,

As festas de roça e a reza do terço, assim, são práticas e representações culturais experienciadas no cotidiano dos grupos rurais e/ou com características rurais, as quais apresentam a natureza frágil e rígida da cultura popular, na medida em que é passível de reinvenções e se serve destas para não se perder. Em outros termos, as festas de roça, em princípio, são uma reinvenção de se celebrar a religiosidade dos grupos caracteristicamente rurais, estratégia esta fundamental para a cultura popular resistir às demandas do tempo. Por outro lado, quando tais festas não mais servem para priorizar o sagrado, elas podem se transformar em espetáculo.

A festa, então, surge inicialmente como um modo social próprio de produção do sagrado que é festejado. Porém, quando os meios de comunicação de massa intervêm neste festejo, enfatizando a festa, enquanto divertimento através de conjunto musical, leilão, bebida e dança e, deixando à parte a reza do terço, a festa passa a ser espetáculo, perdendo sua função de perpetuar os modos da cultura popular de manifestar a fé.

Poder-se-ia dizer que quanto mais os meios de comunicação intervêm nessas práticas populares, mais espetacularizadas elas se tornam. Isto nos leva à hipótese que estas práticas, em que há a inter-relação entre festa e reza do terço, tendem a desaparecer.

Referências bibliográficas

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

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In _____. *Dialética da colonização*. 3 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 11-63.

_____. Cultura brasileira e Culturas brasileiras. In _____. *Dialética da colonização*. 3 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 308-345.

BOSI, Alfredo (org.). Plural, mas não caótico. In _____. *Cultura brasileira - temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987. p.7-15.

BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira - temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987. p.16-41.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Cultura na rua*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____. *Os deuses do povo - um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

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

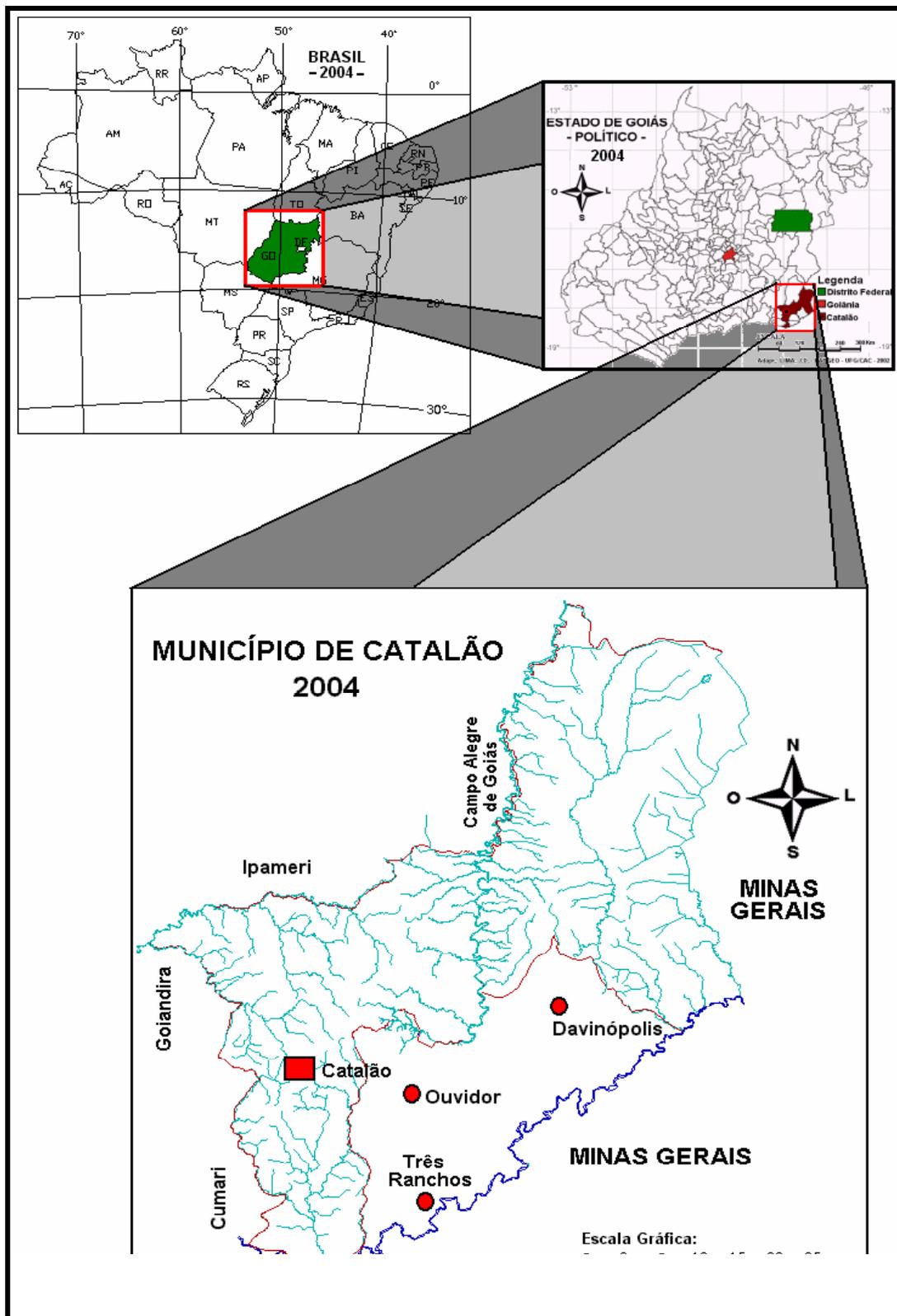
CRIPPA, Giulia. Reflexões acerca do espetáculo como fundamento cultural do ocidente. In *Eccos Revista Científica*. v.3, n.1 (junho 2001). São Paulo: Centro Universitário Nove de Julho, 2001. p. 11-24.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora UnB, 2001.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Cultura popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In PATRIOTA, R. & RAMOS, A. F. (orgs). *História e Cultura: espaços plurais*. Uberlândia: Aspectus, 2002. p. 335-345.

Anexos

Mapa 1: - Localização do Município de Catalão/GO



Mapa 3: Perímetro urbano de Goiandira (GO)

Org. Marco Antônio Silva Ferreira

